

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



LA RAZÓN DIALÓGICA COMO ENTRADA EN LA REALIDAD

Una lectura contemporánea del pensamiento de Martin Buber.

Tesis Doctoral con Mención Internacional presentada por

Luis María Sancho Pérez

Dirigida por

Prof. Dr. Pedro Jesús Pérez Zafrilla

Valencia, abril 2023

*A María Pilar, mi madre,
que vive ya en la vida verdadera, en el encuentro,
en la presencia ininterrumpida del Tú eterno.*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	6
NOTA BIBLIOGRÁFICA.....	10
RESUMEN.....	11
ZUSAMMENFASSUNG	13
INTRODUCCIÓN	48
1. Presentación, objetivos y metodología.....	48
2. Estructura de la tesis.	50
PARTE PRIMERA. ASOMARSE A LA VENTANA. UNA EXPOSICIÓN DEL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER.....	59
CAPÍTULO 1. EL SUELO DEL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER.....	60
1.1. Introducción. Semillas en la oscuridad.....	60
1.2. Wilhelm Dilthey, el maestro adecuado.	62
1.3. <i>Nur du, wieder du, immer du!</i> La Biblia y el jasidismo como contexto existencial. .	66
1.4. Sören Kierkegaard. En busca del individuo singular.	78
CAPÍTULO 2. EL HECHO ORIGINARIO. LA REVELACIÓN DEL PRINCIPIO DIALÓGICO, CENTRO DEL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER	89
2.1. Introducción.	89
2.2. Hitos biográficos que iluminan el principio dialógico.	93
2.3. El mundo es doble para el hombre. El principio dialógico.....	101
2.4. Toda vida verdadera es encuentro.....	123
2.5. Conclusión.	135
CAPÍTULO 3. LOS ANILLOS DE LA ESPIRAL. ALGUNAS IMPLICACIONES DEL PRINCIPIO DIALÓGICO.	137
3.1. Introducción.	137
3.2. La cera en los oídos. Implicaciones religiosas del principio dialógico.	139
3.3. Un misterioso acercamiento. Implicaciones del principio dialógico para la filosofía de la historia.	169
3.4. La cósmica osadía del espíritu. Implicaciones del principio dialógico para la antropología filosófica.....	184

3.5. El proyecto único que soy. Implicaciones éticas del principio dialógico.	213
3.6. Sanación por el encuentro. Implicaciones del principio dialógico para la psicología y la psicoterapia.	233
PARTE SEGUNDA. EN BUSCA DE HOGAR. HACIA UNA NUEVA LECTURA DEL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER.....	256
CAPÍTULO 4. EL HOMBRE DEL SIGLO XXI. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.	257
4.1. Introducción.	257
4.2. La situación del hombre de hoy: dinámicas observables.	259
4.3. El hombre en crisis.	269
4.4. Conclusión.	279
CAPÍTULO 5. EL ENFOQUE EXISTENCIALISTA.....	280
5.1. Introducción.	280
5.2. Un salto hacia el vacío. El existencialismo como respuesta.	283
5.3. Conclusión.	303
CAPÍTULO 6. EL ENFOQUE GENEALÓGICO. HACIA UNA NUEVA LECTURA DE MARTIN BUBER.	306
6.1. Introducción.	306
6.2. Genealogías de la razón.	307
6.3. <i>Im Anfang war die Beziehung</i> . Martin Buber: genealogía dialógica de la razón.	315
CAPÍTULO 7. EN BUSCA DE HOGAR.	337
7.1. Introducción.	337
7.2. La integración de Buber en la genealogía del pensamiento.	339
7.3. Martin Buber frente al existencialismo.	349
7.4. En busca de hogar. Una respuesta buberiana a la crisis del hombre actual.	354
7.5. Conclusión.	369
CONCLUSIONES	372
SCHLUSSFOLGERUNGEN.....	382
BIBLIOGRAFÍA	393

AGRADECIMIENTOS

A quien se asome a estas páginas y tenga la valentía de navegar en ellas (sin duda, podrá ser descrito, parafraseando a Nietzsche, como un intrépido, un aguerrido, un temerario, un hombre de medianoche), le llamará la atención un hecho que es como el estribillo de la obra de Martin Buber: la inextricable unión entre el pensamiento y la vida. La vida, en este como en otros muchos autores, influye en la obra. Pero no solo. En Buber, realmente, la filosofía no es más que el balbuceo del niño que trata de describir lo que ha visto con un asombro inenarrable, y que a duras penas puede definir, más que quizás con una historia, un mito, una imagen hermosa. Eso que se ha visto, que ha interpelado el corazón y la vida, eso ante lo cual la reacción natural es la sorpresa, el asombro y el agradecimiento, permanece siendo lo importante, y lo otro, toda filosofía, es un intento burdo de transmitirlo como se pueda. Esto es exactamente lo que sucede en mi caso con esta tesis, y el motivo por el que esta breve parte, los agradecimientos, es para mí tan importante.

Terminar este trabajo produce una sensación como de hallarse mirando hacia abajo desde lo alto de un precipicio. Porque, en total concordancia con la idea de Buber, esta tesis no es ni mucho menos (como alguna vez he definido para entendernos a algún curioso, incrédulo respecto de la utilidad de la filosofía) un TFG muy largo. En los años que he dedicado a este trabajo, he vivido, casi de forma kierkegaardiana, recibiendo como una esponja todo, preguntándome por todo, integrándolo todo en la reflexión y en la vida, acogiendo asombrado tantos regalos en forma de rostros, desamores y sonrisas, preguntándome su sentido en la vida y, sobre todo, peleando por salir adelante, pues la generosidad estatal, esta vez, y sin ninguna pretensión polémica lo digo, me ha dejado fuera, aunque aún conservo la esperanza de una reconciliación entre el Estado social y un servidor del mismo.

En cualquier caso, todo lo vivido me ha construido, ya desde hace muchos años. Escribo lo que he vivido, y he vivido lo que escribo. Entiendo que esto es así en la vida de la mayoría de los filósofos, y no es cuestión de hacer del mío un caso especial. Pero sí es cuestión de explicar que solo con lo vivido, con las relaciones que me han construido, se comprende que yo esté aquí, redactando estas últimas líneas de un trabajo colosal, que va mucho más allá de unos pocos cientos de páginas, y engloba innumerables angustias, varios trabajos precarios, momentos absurdamente graciosos y tremendamente creativos, un par de libros de poemas, y, sobre todo, mucho cariño recibido y (espero) entregado, muchas relaciones que me han enseñado muchas cosas.

Si solo con esas relaciones, con esas experiencias, es comprensible todo esto, entonces el agradecimiento es la actitud más adecuada, aquí, en la cima de este precipicio de más de dos años de

trabajo, y de tantos quebraderos de cabeza. No creo que exista un lugar y un momento mejores que estos para expresar mi gratitud a Dios y a las personas que me ha puesto alrededor, y por eso comienzo por el principio. No es ninguna casualidad, pienso, que uno de los momentos centrales de mi corta existencia, en el que todo cambió para mí y en el que, en muchos sentidos, recibí todo lo que aquí he articulado en tantas páginas, sucediera exactamente en la Ciudad Santa de Jerusalén, ante el Muro de las Lamentaciones. De aquel momento, hace ya tantos años, a este, hay una línea recta. Y, ¿quién mejor que el judío Martin Buber para expresar lo recibido?

Pero pasemos (en el uso de ese plural semi-mayestático que tanto cuesta desterrar) a agradecer tanto a tantas personas concretas. Me temo que la lista es larga, pero esta tesis doctoral, que se centra en el concepto de relación, es absolutamente incomprensible sin todas ellas, y por tanto no puede olvidarlas, bajo pena de ser injusto, que es lo peor que puede pasarle a un amigo.

En primer lugar, es de justicia hablar de tanta ayuda en el plano académico. Especialmente relevantes han sido mi director de tesis, Pedro Pérez Zafrilla, y el profesor Jesús Conill. El primero se ha mantenido estos años con un ánimo constante en relación con este joven estudiante que, sinceramente, hacía lo que podía. Sin sus correcciones y su aliento nada habría salido adelante. El segundo ha sido esencial en diferentes momentos de mi breve recorrido filosófico. Jesús me ha enseñado, realmente, en expresión que utiliza él con cierta frecuencia, a pensar *en serio*, sin dejarse llevar por las modas, y su propio pensamiento ha sido una guía para mí, en esta tesis y en la vida. Otras personas clave en este camino han sido el profesor Christian Wiese, que dirige la Cátedra Martin Buber en la Universidad Goethe de Frankfurt, y Heiko Schulz, catedrático de Teología Sistemática en la misma universidad, del que recibí una de las indicaciones más relevantes para encontrar sentido definitivo a toda la investigación. También Inka Sauter y Juan David Montejo, que corrigieron mis manifiestamente mejorables traducciones al alemán de algunas partes de esta tesis.

Con todo, y como verá todo aquel que (como digo, cual intrépido hombre o mujer de medianoche) se adentre en la obra de Buber, la relación es el centro de todo. Nada ha sido de mayor importancia para esta tesis que la infinidad de rostros de amigos y amigas, familiares, etc. que han jalonado mi propio camino desde hace tantos años.

Por supuesto, los primeros son mi familia: mi padre (que ya se ha convertido en un magnífico interlocutor filosófico), Adela, y mis hermanos Javi, Cris, Jorge y Juan. Ciertamente al que admiro decía que la propia vocación la debemos al 90% a nuestros padres. Así que el hecho de haberme decidido por una vocación académica se lo debo a mi familia en gran medida.

En cuanto a mis amigos, me temo que la lista sea tan larga, y las emociones tan intensas, que no pueda mencionarlos a todos. Todos ellos – incluso muchos y muchas que no se lo imaginan, y algunos que no aparecerán – están presentes en esta tesis, en estas páginas, porque han conformado (después de mi familia) mi propia concepción de lo que significa la relación, el amor, la presencia de un rostro que acoge. Un suceso extraño que me ha acontecido innumerables veces los últimos años,

es que, mientras que muchos amigos me hacían difíciles preguntas filosóficas, con el objeto de aprender de mi supuesta sabiduría, he sido yo quien he aprendido infinitas cosas de ellos. De muchos de los aquí citados he extraído auténticos conocimientos filosóficos, a los que quizás muchos grandes tardaron siglos de abstracción en llegar. Algunos y alguna lo sabéis porque os lo he dicho: me habéis enseñado a mirar la realidad.

Antes de mencionar a los vivos, no puedo olvidarme de Jorge, nuestro amigo fallecido de cáncer hace ahora tres años. Cuando tengo dudas sobre lo que significa esa idea tan relevante en Buber, “vivir una vida verdadera”, no tengo más que pensar en Jorge, y agradecerle tanto cariño que derrochó con nosotros. Descansa en paz, amigo.

Miguel y Edu, mis compañeros de piso, han sido los primeros en soportar y en conocer la obra de Martin Buber a través de este inadecuado y frecuentemente incómodo y monotemático altavoz que he sido durante más de dos años. Puedo decir que ellos podrían exponer en acto público el contenido de esta tesis casi tan bien como yo. Gracias por resistir, y por escucharme en tantos días difíciles.

Y gracias a tantos compañeros de camino de estos últimos años, y espero que de los que quedan, como Salva (que me ha enseñado a ser amigo, cosa que nunca le agradeceré bastante), Javi Onieva, Javi Martí, Morolo, Gabriel, Gonzalo, Esteban, Andrés, Agustín, Guille, Carlos y Almu, Guzmán, Pepe, Paco, María, Lupe y Carlos (y el pequeño Hugo), Nacho y Pilar.

En el corazón guardo también el camino de Santiago, en el que se forjaron grandes amistades, con personas cuya voz alegre susurra también entre las páginas de esta tesis: Sara, Sonso, Dolo, José Luis, Inés, Rosana, Almu, Marta, Gabri, Rubén, María, Nacho y Alfonso.

Y, ¿qué decir de los que, como en la parábola del Evangelio, llegaron en la última hora del día, en los últimos meses de trabajo, los amigos que conocí en Frankfurt, en los últimos e intensos meses de redacción de la tesis? La suerte que tuve de conoceros es tanta que aún me sorprende. Óscar y Cris, Javi, Borja, Adrián y Mariana, Cris y Víctor (y Gonzalito), Lucía, Pablo y Arantxa, Santiago... Y, especialmente, Claudia y Lale, cuyos rostros de sol iluminaron una ciudad gris y lluviosa y muchos momentos oscuros, como fuentes de hogar y de esperanza que no pedían nada a cambio. Espero que lo seguirán haciendo. Gracias.

Me dejo seguramente algún nombre, de alguien que sabrá perdonarme. Pero cada uno de vosotros me ha enseñado, igual de bien o mejor que Buber, que toda vida verdadera es encuentro, y por eso este trabajo es gracias a vosotros.

Lo más importante a veces viene al final. Desde que cuento unos doce o trece años, una persona extraordinaria, un maestro de vida, ha acompañado mis pasos, y me ha guiado, como amigo y protector, bajo innumerables tormentas: Carlos Villar. Me enorgullezco de poder llamarlo mi maestro, de tener siempre claro que todo lo que sé me lo ha enseñado él, y de que las decisiones más

relevantes de mi vida las he tomado teniendo en cuenta su palabra. Absolutamente nada de lo que he vivido en estos años (y por supuesto ni una palabra de esta tesis), ni de lo que viviré, pensaré o escribiré en adelante, sería comprensible sin él.

Y, en perfecta unión con lo que acabo de decir, me es imposible terminar sin mencionar a alguien que jamás leerá esto, pero al que – como todos mis amigos saben demasiado bien – admiro profundamente, y que me ha acompañado en los momentos más oscuros de mi vida, y también en los más alegres: Bruce Springsteen. Precisamente, una de las frases de sus canciones, que me golpeó de una forma insospechada en un momento decisivo, contribuyendo a dar nuevo rumbo a mi vida, contiene como condensado todo lo que se expone en esta tesis: “*Walk with me out on the wire / ‘cause baby I’m just a scared and lonely rider / but I gotta find out how it feels. / I wanna know if love is wild, baby, / I wanna know if love is real.*”

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A lo largo de la tesis, empleo en repetidas ocasiones dos obras, cuya citación es preciso explicar brevemente. La primera es la edición de las obras completas de Martin Buber en alemán, la *Martin Buber Werkausgabe*. Cada uno de sus tomos recoge como ensayos las diferentes obras de Buber. La citación completa de estas obras se realiza únicamente en la primera referencia que se aporta de cada tomo, citando como autor del ensayo concreto a Martin Buber y como autores del tomo a los editores de cada uno. En lo sucesivo, se cita a Buber como autor de cada ensayo, y se indica después de la abreviatura MBW el número del tomo y la página correspondientes.

La otra obra citada con más frecuencia es la Sagrada Biblia. En este trabajo he empleado la Biblia de Jerusalén, publicada en castellano por Desclée de Brower, cuyo autor se omite por motivos obvios. Se realiza la citación de la obra solo en su primera mención, empleándose en lo sucesivo las abreviaturas habituales para la citación bíblica.

RESUMEN

Esta tesis examina exhaustivamente el pensamiento del filósofo judío Martin Buber. Siguiendo la pregunta de investigación “¿es actual el pensamiento de Buber?”, y partiendo de la base de que un pensamiento concreto es actual en la medida en que es capaz de responder a los problemas existenciales de los seres humanos en un momento histórico, realizo dos movimientos argumentales fundamentales. En primer lugar, expongo en profundidad el pensamiento maduro de Martin Buber, y, en segundo lugar, justifico, mediante una interpretación genealógica, la adecuación de dicho pensamiento al momento histórico actual.

En la primera parte de la tesis, después de tratar sobre las influencias filosóficas en el pensamiento de Buber (con especial atención a Wilhelm Dilthey, a la tradición judía y al pensamiento existencialista de Sören Kierkegaard), se aborda, partiendo de un enfoque biográfico, el núcleo fundamental de la obra madura del autor, el principio dialógico. Para Buber, el mundo es doble para el hombre, en función de su doble actitud ante él. La realidad puede presentarse como un Yo-Tú o como un Yo-Ello, el primero un mundo de relación y presencia, el segundo un mundo de objetivación y de uso. A partir de ahí, y empleando la metáfora de la espiral, según la cual del centro de experiencia que constituye el principio dialógico en la vida de Buber surge todo el resto de su pensamiento, la tesis se centra en los diferentes ámbitos a los que Buber dedicó su obra, comprendiéndolos como implicaciones de ese principio dialógico.

En la segunda parte de la tesis, con el objeto de responder a la pregunta inicial (¿es actual el pensamiento de Martin Buber?) se desarrolla un razonamiento articulado en torno a cuatro puntos. En primer lugar, se realiza un análisis sociológico de la situación del hombre actual, profundamente marcada por los problemas de salud mental, y por los procesos globales de polarización socio-política. En segundo lugar, se emplea el planteamiento del existencialismo, representado por Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel, al mismo tiempo como un intento de respuesta a la angustia del hombre actual y como una forma de interpretar la obra de Buber, de incluirlo en un movimiento de respuesta a la desesperación del hombre. Tercero, se emplea un punto de vista genealógico, basado en la obra de Jesús Conill, para aplicarlo al pensamiento de Buber, y mostrar de esta forma con claridad el punto en el que, por un lado, se separan Buber y el resto de existencialistas y desde el que, por otro lado, se pueden plantear respuestas novedosas a los problemas del hombre actual. Finalmente, en el último capítulo se señalan algunas reflexiones que surgen a partir del pensamiento buberiano interpretado como un existencialismo genealógicamente dialógico, nítidamente distinguido de la genealogía nietzscheana y del existencialismo sartriano y marceliano. Estas reflexiones se centran en la recuperación de la esperanza a través del rostro del otro, en el compromiso ante la realidad personal

y social y en la importancia de las asociaciones intermedias en la sociedad, y sirven como inicios de respuesta o apertura de caminos de reflexión acerca de la situación del hombre del siglo XXI.

ZUSAMMENFASSUNG

TEIL I. SICH AUS DEM FENSTER LEHNEN. DAS DENKEN MARTIN BUBERS.

1. DER BODEN DES DENKENS MARTIN BUBERS.

Zu Beginn meiner Studie nehme ich die verschiedenen Einflüsse in den Blick, die das Denken Martin Bubers geprägt haben. Man könnte sagen, um ein Wort des Schriftstellers J.R.R. Tolkien zu gebrauchen, dass das Denken jeder Person – und besonders eines Philosophen – wie ein Baum ist, der aus einem geheimen Samen wächst, der seinerseits sich von allerlei Sachen ernährt, der er im Boden findet.¹

Angesichts der Aufgabe, all die zahllosen Einflüsse zu erwähnen, um den grundlegenden Boden darzustellen, von dem aus Martin Buber zu verstehen ist, ist es notwendig, alle Bezüge auf drei zu reduzieren, die jeweils die vielen anderen Kraftlinien repräsentieren oder bündeln, die seinen Zugang zur Wirklichkeit geprägt haben. Diese drei Einflüsse sind die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts, die jüdische Tradition und den Existenzialismus.

Zunächst einmal ist ein wesentlicher Teil von Bubers Kontext die deutsche Philosophie seiner Zeit, die das kritische Erbe des Hegelschen Idealismus und der kantischen Transzendentalphilosophie ist. Dieser Teil wird meines Erachtens von Wilhelm Dilthey repräsentiert, einem Philosophen, der im Übrigen im Studienjahr 1899-1900 Bubers Lehrer an der Universität Berlin war. Um einige der Schlüsselpunkte von Bubers Denken zu begreifen, ist es notwendig, mindestens drei Merkmale von Diltheys Werk zu betrachten.

Zunächst ist, wie Friedman² betont, von Diltheys Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zu sprechen. Das zweite Element von Diltheys Denken, das bei Buber wörtlich auftauchen wird, ist der Begriff des Erlebnisses. Martin Leiner³ hat darauf hingewiesen, dass die Verbindung zwischen Buber und Dilthey ausschließlich in der Idee besteht, dass das, was für die Philosophie relevant ist, die Untersuchung der Bedeutung des Wirklichkeits- und Erlebnisbegriffs ist. Ein dritter Hinweis auf Diltheys Einfluss auf Buber bezieht sich auf die Hermeneutik.⁴

Zweitens ist es unerlässlich, das Judentum zu erwähnen, eine religiöse Tradition, die fast vier

1 Vgl. Carpenter, Humphrey. *J.R.R. Tolkien: una biografía*; Barcelona: Editorial Minotauro, 1990: 144.

2 Vgl. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 38-40.

3 Vgl. Leiner, Martin. *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000: 79.

4 Vgl. Kepnes, Steven. "Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer", *The Harvard Theological Review* Vol. 81, No. 2 (Apr., 1988), pp. 193- 213; 196-198.

Jahrtausende an Geschichte und Weisheit umfasst. Buber ist Angehöriger des Volkes Israel im Exil, und dieser Umstand prägt zutiefst den Hintergrund, vor dem er sein eigenes Leben versteht und denkt. In Bubers Fall ist diese Tradition zudem stark vom Chassidismus geprägt, einer mystischen Strömung, die besonders in der Region Galizien, wo Buber seine Kindheit verbrachte, verwurzelt ist. Seine Begegnung mit dem Chassidismus und dessen Wiederentdeckung als Erwachsener sind für das Verständnis seines Lebens und Werkes von wesentlicher Bedeutung. Von der biblischen Prägung des Buber'schen Denkens möchte ich hier nur einen zentralen Punkt hervorheben: die im heiligen Text immer wieder explizit gemachte Tatsache der Existenz einer lebendigen Interaktion Jahwehs mit seinem Volk. Der Anfang der Genesis ist ein ständiger Bezugspunkt für jeden Juden und damit auch für das Denken unseres Autors. Es ist wichtig, jene ersten Worte („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde...“) beim Untersuchen des gesamten Werkes Bubers nicht aus den Augen zu verlieren, denn sie sind – wie Kaufmann⁵ betont – der Hintergrund, vor dem viele von Bubers Konzepten ihre wahrhaftige Bedeutung erlangen.

Drittens wäre es ein Fehler, die starke Prägung von Bubers Denken durch den Existentialismus zu übersehen. Unser Autor wurde in seiner Jugend stark von Friedrich Nietzsche beeinflusst und war ein Zeitgenosse von Karl Jaspers, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre. Um den Einfluss dieser Strömung auf Buber zu beschreiben, genügt es vorerst einen Philosophen hervorzuheben, der für ihn von grundlegender Bedeutung war: Sören Kierkegaard. In gewissem Sinne kann das Werk des jüdischen Denkers sogar als Ergänzung oder Korrektur zum Werk Kierkegaards verstanden werden. Um diese Kierkegaardische Prägung im Werk Bubers zu verstehen, gilt es auch die Rezeption Kierkegaards im deutschen⁶ und im deutsch-jüdischen⁷ Kontext zu beachten.

5 Vgl. Kaufmann, Fritz. "Martin Buber's Philosophy of Religion", in Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 201-233.

6 Vgl. Sajda, Peter. "Martin Buber: 'No-One Can So Refute Kierkegaard As Kierkegaard Himself'", Stewart, Jon (ed): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2011: 33-62. Und auch: Schulz, Heiko. "Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard", in Stewart, Jon (ed). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 8, Tome I: Kierkegaard's International Reception - Northern and Western Europe*, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2009: 307-420.

7 Vgl. Nowotny, Joanna. "Kierkegaard und das jüdische Denken": Die Rezeption Sören Kierkegaards in der jüdischen Moderne im Kontext des Orientalismus", *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 2016, no. 1 (2016): 235-256.

2. DAS URSPRÜNGLICHE FAKTUM. DIE OFFENBARUNG DES DIALOGISCHEN PRINZIPS ALS KERN DES BUBERISCHEN DENKENS.

Im zweiten Kapitel meiner Studie stelle ich die grundlegenden Aspekte des dialogischen Prinzips, des Kerns von Martin Bubers Denken, vor. Ausgehend von einem biographischen Ansatz, der von Buber selbst⁸ angeboten wird, stelle ich den Dialog als eine *Offenbarung* im Leben des Menschen-Buber (also nicht etwa des Philosophen, oder gar des Theologen) dar.

Im weiteren Verlauf führe ich die wichtigsten Begriffe der Dialogphilosophie ein, wobei ich den Schwerpunkt auf die zwei Grundworte Ich-Du/Ich-Es und auf die Definitionsmerkmale der beiden Aspekte der Welt lege. Der die Schrift *Ich und Du* eröffnende Satz spricht schon in wenigen Worten das Ganze aus: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig, nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann“⁹. Es bauen sich zwei Welten auf: die Welt des Du, wo Beziehung herrscht, und die Welt des Es, wo wir Objekte machen und finden. Und wir Menschen sind fähig, kraft unserer eigenartigen Beschaffenheit, Objekte der Es-Welt in die Du-Welt hineinzuziehen, indem wir in eine Beziehung zu ihnen treten. Das Leben des Menschen ist ein Ein- und Ausgehen in die und aus der Welt der Beziehung. „Dusagen“ heißt in die eigentliche Wirklichkeit einzutreten. Es ist ein „Eintritt in die Wirklichkeit“¹⁰, denn „Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“¹¹

Ich erläutere auch die verschiedenen Sphären (Natur, Mensch und geistige Wesenheiten), in denen sich das Leben des Menschen entwickelt. Besonders wichtig im menschlichen Leben sind nach Buber die Begriffe „Bestätigung“ und „Umfassung“. Bestätigen heißt einem anderen Menschen bzw. einem anderen Wesen sagen: das, was du jetzt bist, und das, worauf du berufen bist, zu sein, erkenne ich an und liebe es. Ich akzeptiere dich, ich bestätige dich in deinem heutigen und in deinem potentiellen Sosein.¹² Umfassen seinerseits ist das vollkommene Gegenwärtigwerden des Anderen mit der Ganzheit seines Wesens. Es ist die Erfahrung der Gegenseite.¹³

Wir müssen uns auch der besonderen Relevanz der Bedeutung des Geistes in Bubers Werk bewusst sein, um den wahren Sinngehalt der Idee (und der Wirklichkeit) vom „Umgang mit den

8 Vgl. Buber, Martin. *Nachwort [zu 'Die Schriften über das dialogische Prinzip']*, MBW 4: 233. Buber, Martin. *Begegnung*, MBW 7: 274-309. Sehen auch: Friedman, Maurice. *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber - Ein Leben*, Münster: Agenda Verlag, 1999.

9 Vgl. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 39.

10 Vgl. Buber, Martin. *Die Religion als Wirklichkeit*, MBW 12: 163-164

11 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 44.

12 Vgl. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957*, MBW 10: 255-256.

13 Vgl. Buber, Martin. *Rede über das Erzieherische*, Martin Buber Werkausgabe, Band 8: *Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005 (MBW 8): 148-149.

geistigen Wesenheiten“ im Denken Bubers nachvollziehen zu können. Es handelt sich um einen Begriff, der nur durch die Bezugnahme auf die biblischen Schriften Bubers und insbesondere auf seine Auslegung von Exodus 24, 15-18¹⁴ geklärt werden kann: „wen die Stimme angesprochen hat, von Person zu Person, der ist zum Träger des Geistes geworden, eines ruhenden und steten Geistes ohne alles gewaltsame Wirken, eines Geistes, der eben nichts anderes ist als das Aufgenommensein in das dialogische Verhältnis zur Gottheit, in das Zwiegespräch.“¹⁵

Eines der grundlegenden Elemente des dialogischen Lebens (wenn auch nicht das einzige) ist die Liebe. Was Buber über die Liebe sagt, dient dazu, zusammenzufassen, was das dialogische Prinzip impliziert. Im Akt der Liebe gibt es eine *Begegnung*, eine Offenbarung der *Gegenwart*, auf die ich reagiere, indem ich in die Welt des Du eintrete, im Unterschied zur Welt des Es, in der ich Dinge habe, wie zum Beispiel Gefühle. Diese Antwort an mein Du öffnet die Tür zur Realität, zu einer umfassenderen Realität, zu einem Leben in der Gegenwart des anderen Wesens. Liebe, wie jede Beziehung, impliziert eine *Bestätigung* des Anderen als Anderen in seinem tatsächlichen und potentiellen Sein¹⁶, im Anschluss an das *Innewerden*¹⁷, d.h. an die Wahrnehmung dieses Anderen als ein mich Ansprechender Mensch, als jemand, der es mit mir zu tun hat¹⁸. In der Antwort liegt die *Umfassung*, mein Leben hier und dort, im Anderen und in mir, im Anderen wie in mir, und die Vision des Anderen als totale Präsenz, ohne etwas von seiner Individualität zu verlieren. Die Liebe *geschieht* zudem als eine Manifestation des *Geistes*, als ein Trieb zum Du, der sich im Wort konkretisiert¹⁹. Und diese Antwort impliziert ein Wagnis²⁰, eine gewagte *Entscheidung*²¹, mich dem anderen *hinzuwenden*, aus meinen eigenen Sicherheiten herauszutreten und mich dem anderen als diesem konkreten Menschen hier zu zeigen, mich seiner *Bestätigung* zu öffnen. Die Antwort auf sein Wort wird durch die Verantwortung über die Zeit aufrechterhalten. Der geliebte Mensch wird nur für den Moment der Begegnung ein Du bleiben, aber wir bleiben durch eine ständige Haltung der Antwort verbunden. Und daraus entsteht ein Leben im Geist, im Dialog, in der Verantwortung. Ein authentisches Leben, denn "alles wirkliche Leben ist Begegnung".

14 Éx, 24, 15-18.

15 Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 493-494.

16 Vgl. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957*, MBW 10: 256

17 Vgl. Rüegger, Hans-Ulrich. „Zwiesprache“ – Über die Frage nach dem Sinn. Ein Philologe liest Bubers Traktat vom dialogischen Leben“, *Kerygma und Dogma*, 62 (2016): 66-89.

18 Vgl. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 121-122.

19 Vgl. Buber, Martin. *Der Glaube der Propheten*, MBW 13: 197

20 Vgl. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 502

21 Vgl. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 68; vgl. Breslauer, Samuel. "The morality of faith in Martin Buber and William James", *International Journal of Philosophy of Religion*, 82:153-174 (2017); p. 171.

3. DIE RINGE DER SPIRALE. IMPLIKATIONEN DES DIALOGISCHEN PRINZIPS.

Um die Implikationen des von Martin Buber formulierten und im vorangegangenen Kapitel vorgestellten dialogischen Prinzips zu erläutern, ist es sinnvoll, mit einer Metapher zu beginnen, nämlich der der Spirale. Es handelt sich um eine geometrische Figur, die sich, von einem winzigen, aber immens mächtigen Kern ausgehend, in einer Folge von Kreisen *ad infinitum* nach außen entwickelt, die nicht geschlossen, sondern immer offen sind und immer nach außen weisen. In der Spirale ist jede neue Linie mit den vorhergehenden verbunden, und alle stehen in enger Beziehung zum ursprünglichen Mittelpunkt.

Im Denken Martin Bubers fungiert das dialogische Prinzip als ein Erfahrungskern, eine Seinserfahrung, die ihr Potenzial in verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens entfaltet, und ihre Wirkung als einheitsstiftende Kraft des Lebens um ein lebendiges Zentrum entwickelt. So wie das Wort Gottes an die Patriarchen in der Heiligen Schrift unzählige Wirkungen auslöst und eine unermessliche Zahl von Wirklichkeiten in Zeit und Raum betrifft, so hat die Offenbarung des dialogischen Prinzips starke Auswirkungen auf die gesamte menschliche Wirklichkeit. Bubers reife Werk ist in der Tat nichts anderes als die Anwendung des dialogischen Prinzips auf die verschiedenen Studienbereiche, denen er sein Leben gewidmet hat. Die Erfahrung der Dualität der Grundworte war eine existenzielle Explosion im Leben des Autors, ein allgemeiner, totaler Perspektivenwechsel in Bezug auf jeden Wissensbereich. Bis zu seinem Tod sollte Buber alle Implikationen des dialogischen Prinzips entwickeln.

Michael Zank vertritt die Auffassung, dass Martin Buber seine Bemühungen zwei grundlegenden Bereichen gewidmet hat: der Religionsphilosophie und der politischen und sozialen Philosophie²². Meines Erachtens ist es unerlässlich, einen dritten hinzuzufügen, der unter dem Gesichtspunkt der Lektüre Bubers durch seinen Schüler und großen Verbreiter in den Vereinigten Staaten, Maurice Friedman, von großer Bedeutung ist: der Bereich der Psychotherapie²³.

Dieses dritte Kapitel der These befasst sich mit den Auswirkungen des dialogischen Prinzips von Buber auf die Religions- und Geschichtsauffassung sowie auf die philosophische Anthropologie, Ethik und Psychologie.

22 Vgl. Zank, Michael. "Buber and Religionswissenschaft - The Case Of His Studies On Biblical Faith", in Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; pp. 61-82.

23 Vgl. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002, especialmente el capítulo *Psychotherapy*, pp. 216-232; Friedman, Maurice. *The Healing Dialogue in Psychotherapy*, New York: Jason Aronson, 1985; Friedman, Maurice. *Religion and Psychology: A Dialogical Approach*, New York: Paragon House, 1992.

Wachs in den Ohren. Religiöse Implikationen des dialogischen Prinzips.

Die religiösen Implikationen des Buber'schen dialogischen Prinzips lassen sich in drei Punkte zusammenfassen: Erstens, der Begriff von Gott als *ewiges Du*; Zweitens, die Auffassung von Religion im Leben des Menschen als eine *sakramentale Existenz*; und drittens, Bubers sehr eigentümliche Kategorie von *Gottesfinsternis*.

In erster Linie, versteht Buber Gott als das ewige Du, d.h., als das Du, das nicht zum Es gemacht werden kann. Mit einem anderen Wort erklärt auch Buber seine Auffassung von Gott, nämlich mit der Paradoxie „absolute Person“. Gott ist die absolute Person. Das bedeutet, dass in Ihm das Absolutsein, - d.h. das Von-der-Welt-getrennt-sein, und das Personsein - d.h. das Inbeziehungtreten, ein und dieselbe Sache sind. Dieses Zusammenkommen der beiden prinzipiell entgegenstehenden Wirklichkeiten erläutert Buber mit einem Kommentar über zwei der Namen Gottes, die in der Bibel gebraucht werden, nämlich YHWH (als die persönliche und uneingeschränkte Erscheinung Gottes in der Offenbarung) und Elohim (als die unpersönliche und eingeschränkte in der Schöpfung)²⁴, und auch mit seiner Auffassung der Selbstbenennung Gottes in Exodus 3, 14,²⁵ eine Stelle, die Buber so übersetzte: „Und er sprach: So sollst du zu den Söhnen Jissraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch.“

Was die Auffassung von Religion für Buber²⁶ betrifft, der jüdische Philosoph versteht diese als eine sakramentale Existenz²⁷. Diese Bezeichnung bedeutet, dass das religiöse Leben die folgenden drei Charakteristika aufweist: es ist ein Zeichen der Gegenwart des ewigen Du im eigenen Leben (1); es ist ein Wort Gottes (2); es ist eine Ungeschiedenheit von Aktion und Passion, von Gnade und Freiheit, von menschlichem und göttlichem Handeln (3)²⁸. Bubers Verständnis religiösen Lebens wird erst vollends erfasst, wenn man seine Kritik an anderen möglichen Auffassungen der Religion

24 Vgl. Buber, Martin. *Die chassidische Botschaft*, MBW 17: 295-302; Losch, Andreas: "What Is behind God's Name? Martin Buber's and Franz Rosenzweig's Reflections on the Name of God", Leo Baeck Institute Year Book Vol. 60, (May, 2015), 91-106; p. 93. "... the tetragrammaton (יהוה) is a name, and Elohim (אלהים) simply a term."

25 Vgl. Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 382-397.

26 Vgl. Kajon, Irene. "Religio Today: The Concept of Religion in Martin Buber's Thought", in Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 105-106.

27 Vgl. Buber, Martin. *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum*, MBW 17: 160-177.

28 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 44. "Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem."; Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 480. "Der Begegnung gegenüber aber verhält es sich so, dass die >> paradoxalen << Ausdrücke ihre unvergleichliche, unsubsumierbare Einmaligkeit respektieren, die durchlogisierten nicht."

bedenkt, insbesondere seine Kritik an Gnostizismus²⁹ und Mystik³⁰. Religion ist, für Buber, eine totale und heilige Unsicherheit, ein Leben im Vertrauen und in der vertrauten Antwort an das Du, eine Begegnung auf dem schmalen Grat³¹, und gerade deswegen, ein Eintritt in die Wirklichkeit.

Letzteres, muss man auch die Buber'sche Idee von Gottesfinsternis beachten. Er hat auf diese Weise die Situation des heutigen Menschen gegenüber Gott zu beschreiben versucht. Gott, so Buber, bleibt verborgen, still, unsichtbar und unhörbar, wegen unserer Unfähigkeit, in die Beziehung einzutreten, wegen unserer menschlichen Tendenz, die Welt, das Leben, den Menschen und selbst Gott, zu objektivieren.³² „Wir meinen gar oft, es sei nichts zu vernehmen, und haben uns doch vorlängst selber Wachs in die Ohren gesteckt.“³³

Eine geheimnisvolle Annäherung. Implikationen des dialogischen Prinzips für die Geschichtsphilosophie.

Eine andere Konkretion bzw. Auswirkung des dialogischen Prinzips finden wir in Bubers Auffassung der Geschichte. Diese lässt sich zuerst als eine rein philosophische verstehen, aber auch mithilfe seiner biblischen und chassidischen Schriften noch tiefer begreifen.

Philosophisch verstanden ist die Geschichte nach Buber eine „geheimnisvolle Annäherung“³⁴, eine tief mit dem Faktum des Dialogs verbundene Realität. Geschichte nähert sich und entfernt sich ständig vom Gespräch. Sie ist eine Folge von Ein- und Ausgängen in die und aus der „Duwelt“, ein progressiver Verfall aus der Gegenwart in die Objektivierung³⁵, und ein ständiges Zurückkehren zum Du durch den Vorgang der Entscheidung, der eine Umkehr impliziert.

Um diesen Ansatz noch besser zu begreifen, sollten wir die biblischen und chassidischen Schriften Bubers miteinbeziehen. Diese stellen ein Bild der Geschichte als eine Spannung zwischen Prophetie und Apokalyptik dar. Die Propheten setzen im Zentrum ihrer Mahnungen die Bekehrung oder die Umkehr des Volkes; im Unterschied dazu spielt beim Apokalyptiker das sich nähernde, furchtbare Ende der Welt die wesentliche Rolle. Geschichte ist, für erstere, Dialog mit Gott, Wort,

29 Vgl. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 129; Buber, Martin. *Die religiöse Welterfassung*, MBW 12: 170-172.

30 Vgl. Leiner, Martin. *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000: 204.

31 Vgl. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 291-292; auch Buber, Martin. *Begegnungen*, MBW 7: 293. „kein in Gott gesicherter, sondern ein vor Gott gefährdeter, ein immer neu um Gottes Licht ringender und immer neu an Gottes Abgründen vergehender Mensch“.

32 Vgl. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 440.

33 Buber, Martin. *Nachwort [zu Ich und Du]*, MBW 4: 251.

34 Vgl. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 109. "Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Wegs führt uns in tiefes Verderben und in grundhaltendere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heisst, dessen Gotteseite heisst Erlösung."

35 Vgl. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 59.

das Antwort sucht, geschichtliche Verantwortung. Für letztere ist Geschichte einfach ein Verhängnis, in dem aufeinander folgende Machtsysteme³⁶ die Schwachen unterdrücken.³⁷ Diese Spannung wird auch in Bubers Roman *Gog und Magog*³⁸ thematisiert, in dem er die Auseinandersetzung des apokalyptischen Messianismus Lublins mit der Mahnung zur Umkehr Pschyshas schildert.

Kurzum, Geschichte wird, nach Buber, nicht von den Mächtigen geschrieben, sondern von allen Menschen, denn alle müssen an das Wort Gottes antworten³⁹. Geschichte ist weder eine Linie noch eine kreisende Wiederkehr, sondern eine Spirale. Jeder Kreis dieser Spirale bringt uns näher und ferner von der Erlösung, und jeder von ihnen verlangt unsere Entscheidung.⁴⁰ Jedes Wort wartet auf unsere Umkehr.

Das kosmische Wagnis des Geistes. Anthropologische Implikationen des dialogischen Prinzips.

Die Erläuterung der philosophischen Anthropologie Bubers bzw. der Implikationen des dialogischen Prinzips für die Anthropologie bezieht sich auf vier Punkte. Diese sind: das Problem der anthropologischen Problemstellung (1); das Doppelprinzip Urdistanz-Beziehung (2); die Untersuchungen Bubers bezüglich des Wesens der menschlichen Wahrnehmung (3); die Diskussion über das Wesen der Sprache (4).

Zur anthropologischen Problemstellung (1) überhaupt stellt Buber fest, dass der Philosoph, wenn er die menschliche Natur und die eigenartige Seinskategorie, die der Mensch ist, zu befragen beginnt, von der Krisissituation des Menschen ausgehen muss⁴¹. Der heutige Mensch steht in der Angst vor einer Welt, die er sich nicht mehr vorstellen kann, und fühlt sich selbst irgendwie verloren. Der Anthropologe wird dann nicht nach „dem Menschen“ fragen, sondern er wird in der ersten Person die Frage stellen müssen: „Wer bin ich?“⁴² Er wird dann die eigentliche menschliche Wirklichkeit in der Begegnung mit einem Du umfassen, und in dieser Kommunion wird dann sich das eigentliche Wesen der Vorgänge der menschlichen Seele dem Menschen offenbaren.⁴³

36 Vgl. Buber, Martin. *Geschehende Geschichte. Ein theologischer Hinweis*, MBW 15: 277-279.

37 Vgl. Buber, Martin. *Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde*, MBW 15: 380-393.

38 Vgl. Buber, Martin. *Gog und Magog*, in HaCohen, Ran (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 19: Gog und Magog: eine Chronik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009 (MBW 19).

39 Vgl. Biemann, Asher D. “The Nation as Imperative: Cooperative Nationalism and the Idea of the State in Martin Buber and Hermann Cohen”. *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience*, Issue 2, Volume 41, (May 2021); pp 162-193; p. 184. “Refusing to succumb to cultural pessimism—the same pessimism that had given rise to totalitarianism—Buber inherited Cohen’s most profound conviction: That reality was not a finished thing but a task.”

40 Vgl. Taubes, Jacob. “Buber and Philosophy of History”, in Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 453-455.

41 Vgl. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 264-265.

42 Vgl. Idem: 231-233.

43 Vgl. Idem: 288. “Die Frage, was der Mensch sei, kann nicht durch Betrachtung des Daseins oder des Selbstseins als

Einer der wichtigsten Beiträge (2) Bubers zur philosophischen Anthropologie ist seine Analyse des ursprünglich Menschlichen, das er mit seinem Aufsatz über das Doppelprinzip Urdistanz-Beziehung⁴⁴ erklärt. Die Grundlage der menschlichen Wirklichkeit, das Einzigartige am Menschen, so Buber, ist dessen eigenartige Fähigkeit, sich das Andere als etwas von ihm Getrenntes, einem sinnvollen Alles zugehörend vorzustellen (Urdistanz)⁴⁵, d. h., an einer Welt, mit welcher er auch und in derselben Bewegung in Beziehung tritt, indem er sich zu ihr (da sie eben ein „Anderes“ ist) hinwendet (Beziehung).

(3) Die Untersuchung des Zusammenhanges zwischen dem Wesen der Kunst und dem Wesen des Menschen führt Buber, in seinem Essay *Der Mensch und sein Gebild*⁴⁶, zu der Frage nach der Realität der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Indem der Mensch sich von dem Nicht-Ich distanziert, so Buber, tritt er in eine Beziehung mit der Welt ein, und er begegnet dem Sein des Anderen. Aus dieser Begegnung entsteht nach Buber die wahrnehmbare und wahrgenommene Welt, die in die Kunst abgebildet wird⁴⁷. Der Mensch ist, dementsprechend, das Wesen, das, indem es sich distanziert und in Beziehung tritt, die Realitäten, die sich ihm vorstellen, im existentiellen Sinn erkennt. Die menschliche Vernunft also ist nur in einem späteren Stadium eine geistliche Fähigkeit. Zuerst ist sie etwas Lebhaftes, Leibliches, Allumfassendes. Der Mensch erkennt mit seinem ganzen Wesen, nicht nur mit seinem Intellekt.⁴⁸

(4) Schließlich führt Buber die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Wesen der Sprache zu zwei Schlussfolgerungen, die er in Abgrenzung zu Martin Heidegger⁴⁹ ausarbeitet. a) Der Mensch wird zum Menschen in der Sprache, denn sowohl der eine als auch die andere können nur aus einem dialogischen Standpunkt verstanden werden: im Anfang geschah das Gespräch, und danach der Monolog, und dieser nur als Drang in den Dialog. b) Der Mensch ist ein Wesen, das, insofern er redet, fähig ist, Wahrheit zu reden; diese Wahrheit ist eine dreifache Treue: Treue, indem man genau das wiedergibt, was man in der Begegnung bekommen hat; Treue, indem man

solches beantwortet werden, sondern nur durch Betrachtung des Wesenszusammenhangs der menschlichen Person mit allem Sein und ihrer Beziehung zu allem Sein.“ Auch Buber, Martin. *Elemente des Zwischenmenschlichen*, MBW 4: 220-221.

44 Vgl. Buber, Martin. *Urdistanz und Beziehung*, MBW 4: 197-208.

45 Vgl. Buber, Martin. *Urdistanz und Beziehung*, MBW 4: 202. “Nur der Mensch, als Mensch, distanziert Dinge, auf die er in seinem Bereich trifft, und versetzt sie in ihre Selbständigkeit, als etwas, was nunmehr funktionsbereit fortbesteht und was er auf ihn warten machen kann, daß er je und je sich wieder seiner bemächtigt und es aktualisiert.”

46 Vgl. Buber, Martin. *Der Mensch und sein Gebild*, MBW 12: 449-463.

47 Vgl. Buber, Martin. *Der Mensch und sein Gebild*, MBW 12: 457. “Dem ganz unanschaulichen Zusammenhang in x, der mir begegnet, ist die ganz anschauliche Entsprechung erstanden, die nun an seiner Statt als ein Wesen in der Natur steht”.

48 Vgl. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 305. “Das Wort wird nicht mehr aufgenommen, es bildet und ordnet das Menschliche nicht mehr, dem Geist wird die Teilnahme an den Seelen verwehrt, und er kehrt sich ab, er schneidet sich von der Einheit des Lebens los, er flüchtet in seine Burg, die Burg des Gehirns. Bis dahin dachte der Mensch mit dem ganzen Leibe, und noch mit den Fingerspitzen, von da an denkt er nur noch mit dem Gehirn.”

49 Vgl. Mendes-Flohr, Paul. “Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue”, *The Journal of Religion*, Vol. 94, No. 1 (January 2014).

durch sein eigenes Leben ausspricht, was man ist; Treue, indem man durch sein Wort den anderen Menschen als gerade diesen Menschen meint.⁵⁰

Der Mensch ist also das Wesen, das die Welt als sein Gegenüber sieht: er ist eine Dialogsmöglichkeit. In diesem Sinne, ist er keineswegs auf die naturhafte Welt reduzierbar. Nichts in ihm ist tierisch, in dem Sinne, das für das Tier etwas tierisch ist: „auch der Hunger des Menschen ist nicht der Hunger eines Tieres“.⁵¹ Der Mensch ist das kosmische Wagnis des Geistes,⁵² das seltsame und in Krise versunkene Wesen, das, der Endlichkeit seines Lebens in der Welt tief bewusst, diese Welt als eine Andere anspricht, sie liebt, und in ihrer Gegenwart Wahrheit *ist* und bleibt.

Der einzigartige Entwurf, der ich bin. Ethische Implikationen des dialogischen Prinzips.

Die drei Probleme der Ethik, die durch das dialogische Prinzip ein neues Licht im Denken Bubers bekommen, sind: das Problem des Bösen (1); das Verhältnis zwischen Religion und Ethik (2); das Thema Nächstenliebe (3).

(1) Seinem anthropologischen Ansatz gemäss⁵³, beschreibt Buber das Böse nicht als ein Wesen, oder als ein Etwas mit irgendwelcher Entität, sondern als einen Vorgang im Leben des Menschen. In diesem Vorgang werden zwei Stadien unterschieden: das Stadium der Entscheidungslosigkeit,⁵⁴ und das Stadium des „Sich-selbst-wählens“. Zwei Grundbegriffe Bubers tauchen hier auf: Richtung und Entwurf. Die Richtung zu meinem potentiellen Selbst, zur Fülle meiner Seinsmöglichkeiten, wird als das moralische Gute erfasst. Gleichzeitig, verleiht der Entwurf, der ich bin, ein einzigartiges und individuelles Kriterium, im Leben zu handeln.⁵⁵ Das alles ist eng mit der Entscheidung zum Du verbunden, denn diese Richtung zu meiner Fülle ist zugleich Richtung zum Gott, dem ewigen Du.

(2) Von diesem Standpunkt aus, soll die Position Bubers zum Verhältnis von Ethik und Religion begriffen werden. Aufgrund der religiösen Implikationen des dialogischen Prinzips, kann die

50 Vgl. Buber, Martin. *Das Wort, das gesprochen wird*, MBW 6: 125-137.

51 Vgl. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 267.

52 Vgl. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 95. „...das Stammeln der Natur unter dem ersten Griff des Geistes, ehe sie sich ihm zu seinem kosmischen Wagnis, das wir Mensch nennen, ergibt.“

53 Vgl. Poma, Andrea. „Unity of the Heart and Scattered Self: A Postmodern Reading of Buber’s Doctrine of Evil“, in Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006: 165.

54 Vgl. Buber, Martin. *Bilder von Gut und Böse*, MBW 12: 351. „Das Böse ist die Richtungslosigkeit und was in ihr und aus ihr, als Ergreifen, Packen, Schlingen, Verführen, Nötigen, Ausnützen, Niederbeugen, Peinigen, Vernichten dessen, was sich bietet, getan wird. Das Gute ist die Richtung und was in ihr getan wird; was in ihr getan wird, wird mit der ganzen Seele getan, so dass in die Tat all die Kraft und Leidenschaft, mit der das Böse hätte getan werden können, miteingeht.“

55 Vgl: Ídem: 349-352; Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 122-124.

Ethik nur aus dem Zusammenhang mit dem Absoluten verstanden werden. Für Buber entstehen moralische Werte aus dieser Beziehung mit dem Absoluten.⁵⁶ Das aber heißt keineswegs, dass Buber eine Ethik der Heteronomie vertritt, sondern, dass die Alternative zwischen auferlegten und frei geschaffenen Werten, zwischen Autonomie und Heteronomie, völlig überwunden wird. Denn für den religiösen Menschen erhält jede Wirklichkeit ihren Wert nur aus der Begegnung mit dem Du. Werte werden gefunden, nicht erfunden⁵⁷, aber sie existieren als Werte nicht, solange sie nicht vom Menschen akzeptiert und in die Beziehung eingeschlossen, und dadurch verwirklicht, werden.

(3) Als drittes sollte man das Thema von Nächstenliebe in Bubers Werk – vor allem in seinen chassidischen Schriften⁵⁸ – bedenken. Darin stellt sich die Auflösung der Grenze zwischen Ethik und Religion, aufgrund der Verpflichtung, die Welt als den Ort der Gotteseinwohnung (die *Schechina*) zu lieben, aber auch aufgrund der Auffassung des Nächsten als jemandem, der eine göttliche Essenz besitzt, dar.

Auch wird dann die Schwierigkeit, das Werk Bubers als ein ethisches System zu verstehen, offenbar. Laut Buber kann die Dialogphilosophie nicht als ein ethisches System dienen, aber man kann sie als eine Inspiration für andere moralische Auffassungen betrachten⁵⁹.

Heilung aus der Begegnung. Implikationen des Dialogischen Prinzips für die Psychologie und die Psychotherapie.

Der letzte Wirkungsbereich des dialogischen Prinzips, auf den ich hier eingehen möchte, ist der Bereich der Psychologie, dem Buber sein Leben lang große Aufmerksamkeit widmete⁶⁰. Die Beiträge Bubers zur Psychologie sind noch heute von großer Bedeutung⁶¹. In diesem Bereich ist dreierlei zu betrachten: 1) die Beziehung zwischen Arzt und Patient und der Vorgang der therapeutischen Begegnung; 2) die Auffassung Bubers vom Problem der Schuld; 3) die Buber'sche

56 Vgl. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 423. "Auch wenn der Einzelne ein aus religiöser Tradition überkommenes absolutes Kriterium sein eigen nennt, muss es in der Wahrheit seiner personhaften Wesensbeziehung zum Absoluten umgeglüht werden, um die wahre Gültigkeit zu gewinnen. Immer aber ist das Spenden auf der Seite des Religiösen, das Empfangen auf der des Ethischen."

57 Vgl. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 403. Traducción propia. "Einen Sinn oder Wert kann man dan glauben, annehmen, als weisendes Licht über das eigne Leben stellen, wenn man ihn gefunden, nicht wenn man ihn erfunden hat; er kann mir enträtselnder Sinn, richtungsgebender Wert nur sein, wenn er mir in meiner Begegnung mit dem Sein offenbar geworden ist, nicht wenn ich ihn mir unter den vorhandenen Möglichkeiten frei gewählt habe und ich etwa noch mit etwelchen Mitmenschen ausgemacht habe."

58 Vgl. Buber, Martin. *Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus*, MBW 17: 217-220.

59 Vgl. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 497-498.

60 Vgl. Buber, Martin. *Briefwechsel aus sieben Jahrhunderten. Band III: 1938-1965*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1975: 113.

61 Vgl. Abramovitch, Henry. "The Influence of Martin Buber's Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution" en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 173-174.

Kritik am Psychologismus und an Carl Gustav Jung.

(1) Durch das dialogische Prinzip erfahren die Beziehungen zwischen Psychotherapeuten und Patienten notwendigerweise eine Veränderung. Zwischen beiden sollte eine Begegnung stattfinden, in der die Person des Arztes die ganze Person des Patienten meint. Der Arzt darf nicht hinter seiner beruflichen Maske versteckt bleiben⁶², und er darf sich auch nicht nur mit den Geschehnissen in der Seele des Patienten befassen. Der Arzt muss den Patienten bestätigen, ihn als diese einmalige Person, die hier steht, akzeptieren, und ihn auch als das, was er zu werden bestimmt ist, anerkennen.⁶³ Damit das gelingt, muss er der Begegnung vor der therapeutischen Methode Vorrang geben⁶⁴. Dadurch wird der kranke Mensch imstande sein, seinem Leiden einen Sinn zu geben, und zu wissen, dass die Welt nicht verhängt ist.⁶⁵

Die Heilung des Patienten versteht Buber dann als eine Wiedergewinnung vom Sinn, durch die – oder in der –, die gestörte Beziehung des Menschen mit der Welt geheilt wird. Und diese Heilung gründet nicht in dem Arzt, sondern in dem Patienten selber, denn der Psychotherapeut kann ihm nur helfen, nicht aber ihn ersetzen. Buber steht in dieser Auffassung wichtigen Autoren der Psychologie und der Psychiatrie – wie z.B. Carl Rogers oder Viktor Frankl, sehr nahe.⁶⁶

(2) Dieser Weg der Heilung aus der Begegnung wird in Bubers Essay *Schuld und Schuldgefühle* erläutert. In diesem Text erklärt Buber die wichtige Rolle der Unterscheidung zwischen der zur Welt verwundenen Beziehung und deren Symptomen im Subjekt⁶⁷. Im Bereich der Schuld muss man auch zwischen neurotischer und existentieller Schuld unterscheiden, von welchen nur die letzte wirklich mit einer Handlung des Menschen verbunden ist⁶⁸. Mithilfe der Führung des Arztes auf dem Weg der Erhellung des Gewissens, wird der Mensch imstande sein, sich selbst in der die Beziehung verletzenden Tat anzuerkennen, und das zu unternehmen, was möglich ist den verursachten Schaden wiedergutzumachen.⁶⁹

(3) Zuletzt lässt uns Bubers Kritik an den Psychologismus bedenken, den er als die Nicht-

62 Vgl. Buber, Martin. *Heilung aus der Begegnung. Geleitwort zu Hans Trübs gleichnamigem Buch*, MBW 10: 55.

63 Vgl. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers*, 18. April 1957, MBW 10: 242-245.

64 Vgl. Buber, Martin. *Das Unbewusste*, MBW 10: 226-227.

65 Vgl. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers*, 18. April 1957, MBW 10: 256-257. "Ja, das Leben ist grundlos für ihn geworden. Er kann nicht auf festem Boden, auf fester Erde voranschreiten. Er hängt sozusagen in der Luft. Und was will er? Was er will ist nicht nur ein Wesen, dem er trauen kann, so wie Menschen einander vertrauen, sondern auch ein Wesen, das ihm jetzt die Sicherheit gibt »Da ist ein Boden. Da ist eine Existenz. (In diesen zwei Sätzen schlägt Buber offensichtlich bei »ist« auf den Tisch.) Die Welt ist nicht (Buber schlägt auf den Tisch.) verurteilt (...) zum Verlust, Degeneration, eh, Zerstörung. (...) Die Welt kann wieder gut gemacht werden. Ich kann erlöst werden, weil dieses Vertrauen da ist« (Buber schlägt während des letzten Satzes auf den Tisch.). (...) Und wenn das erreicht ist, kann ich jetzt sogar diesem Menschen in seinem Kampf gegen sich selbst helfen."

66 Vgl. Waldl, Robert. *Therapeutische Aspekte bei Martin Buber*, Universität von Wien: 2002. Diplomarbeit. URL: https://www.waldl.com/resources/downloads/2002-Thesis-Therapeutische_Aspekte_bei_Martin_Buber.pdf. Abgerufen 13.12.2022; S. 83-94.

67 Vgl. Buber, Martin. *Schuld und Schuldgefühle*, MBW 10: 132-133.

68 Vgl. Idem: 137. "Die Verletzung eines Verhältnisses bedeutet, daß an dieser Stelle die menschliche Seinsordnung verletzt worden ist. Kein anderer, als der die Wunde schlug, kann sie heilen. Dazu, daß er es versuche, kann ihm helfen, wer um die Tatsache der Schuld weiß und ein Helfer ist."

69 Vgl. Idem: 151-152.

Anerkennung der grundlegenden Wahrheit der Welt, das ist, ihr Gegenübersein, erfasst. Wenn diese Wahrheit vergessen, und die Welt als Vorstellung der Psyche verstanden wird, dann vertritt man einen fern von der Realität des Menschen geratenen Psychologismus.⁷⁰ Dieser hat schwerwiegende Folgen im therapeutischen Bereich, denn er macht die Heilung der Beziehung des Menschen zur Welt unmöglich, da es nach dieser Denkweise keine Welt im eigenen Sinne mehr gibt. Psychologismus wird von Buber vor allem in Bezug auf die Texte Carl Gustav Jungs kritisiert. Der Wiener Psychiater, so Buber⁷¹, verstehe Gott als eine Projektion des Selbst, die dem Prozess der Individuation entgegensteht. In dieser sollte das Subjekt, laut Jung, die Inhalte des Bewusstseins (inkl. die Welt, den Anderen und Gott) in sich selbst zusammenziehen. Buber wirft Jung vor, eine moderne Version von Psychologismus und Gnostizismus zu vertreten.⁷²

TEIL II. AUF DER SUCHE NACH EINEM ZUHAUSE.

Nach einer langen Einführung im Kapitel 3, wo einige der vielen Facetten des Buber'schen Denkens, als Implikationen des dialogischen Prinzips erörtert wurden, dient Teil II dieser Arbeit der Beantwortung der Grundfrage dieser These: wie kann man das Denken von Martin Buber aktualisieren?

Ich verstehe, ein Denken ist dann aktuell, wenn es imstande ist, Antworten an die Hauptprobleme seiner Zeit zu liefern. Deswegen, habe ich mich, im 4. Kapitel, mit der Erörterung der Situation des Menschen im XXI. Jahrhundert, befasst. Diese Situation ist von zwei globale Phänomenen geprägt: der sozialen und politischen Polarisierung, und dem Mangel an Hoffnung, der sich insbesondere in den Statistiken von Depression, Angst und Selbstmord widerspiegelt.

Anfang 1923 erschien im Insel Verlag „Ich und Du“, das zentrale Werk Martin Bubers. Die vorliegende Doktorarbeit wird zu Beginn des Jahres 2023 fertiggestellt. Es stellt sich also die Frage, ob es sinnvoll ist, Buber heute, hundert Jahre später, als relevanten Autoren vorzuschlagen. Ob ein Autor als relevant für die heutige Zeit angesehen wird, hängt in erster Linie von der Relevanz seiner Ideen für die Situation des heutigen Menschen ab. Aber hat sich die Welt und unsere Wahrnehmung von ihr in hundert Jahren nicht zu sehr verändert? Was kann dieser Denker und seine Einstellung zur menschlichen Existenz uns, den Menschen des 21. Jahrhunderts, heute bringen? Kann er uns überhaupt etwas bedeuten, oder ist seine Weltanschauung nicht mehr anwendbar, nicht

70 Vgl. Buber, Martin. *Von der Verseelung der Welt*, MBW 10: 29-31.

71 Vgl. Buber, Martin. *Religion und Modernes Denken*, MBW 10: 74-85.

72 Vgl. Stephens, Barbara. "The Martin Buber-Carl Jung disputations: protecting the sacred in the battle for the boundaries of analytical psychology", *Journal of Analytical Psychology*, 46 (2001); pp. 455-49; Dourley, John. "Response to Barbara Stephens's 'The Martin Buber-Carl Jung disputations: protecting the sacred in the battle for the boundaries of analytical psychology'", *Journal of Analytical Psychology*, 47 (2002); pp. 479-502.

mehr relevant für unsere gegenwärtigen Umstände?

In seinem Beitrag zur Tagung „Martin Buber-Neue Perspektiven“, die an der Goethe-Universität Frankfurt 2003 stattfand, vertrat Professor Andrea Poma die Auffassung, dass die heutige Situation des Menschen mit der Buber'schen Kategorie der Hauslosigkeit nicht recht beschrieben werden kann. Der heutige Mensch, so Poma, sei ebenso „obdachlos“, wie damals, aber ihm sei diese Tatsache jetzt vollkommen gleichgültig⁷³. Der Ansatz Bubers sollte dementsprechend neu formuliert werden. Die Frage stellt sich: trifft diese Aussage Pomas noch heute zu, unabhängig davon, ob sie für damals zutreffend war oder nicht? Der heutige Mensch – insbesondere in den jüngeren Generationen – hat seine Perspektive auf die Welt, aufgrund der Corona-Pandemie, des gegenwärtigen Krieges und der Drohung durch den Klimawandel, taumeln sehen. Dieses letzte Element impliziert übrigens notwendigerweise eine radikale Veränderung unserer Wahrnehmung der Zukunft. Sind dies nicht alle Faktoren, die die seelische Situation der Menschen entscheidend beeinflussen? Steht der Mensch von heute nicht vor der Gefahr einer totalen Verzweiflung? Und, wenn dies der Fall ist, kann nicht das Denken von Martin Buber erneuernde Sichtweisen, Lichtpunkte, Fenster der Hoffnung bieten?

Die Frage, die diesen zweiten Teil leitet, ist daher: welche Anwendung kann das Denken Bubers im alltäglichen Leben des heutigen Menschen haben? Um diese Frage zu beantworten, wird es notwendig sein, auf eine andere grundlegende Frage einzugehen: *Wer* ist der Mensch von heute? Welche *Trends* ziehen sich durch das Leben der Menschen des dritten Jahrzehnts des 21. Jahrhundert? Mit welchen existentiellen Problemen sind sie konfrontiert? Und daran schließt sich noch eine dritte Frage an: Ist Bubers Denken in der Lage, denjenigen, die von diesen Problemen betroffen sind, und denen, die ihnen helfen, neue Wege aufzuzeigen?

Es geht also um die Frage, wie und inwieweit Bubers Denken auf die Probleme des Menschen im 21. Jahrhundert antworten kann. Nachdem ich geklärt habe, worin dieses Problem (oder ein Teil davon) bestehen könnte, werde ich versuchen, die philosophische Angemessenheit des Ansatzes unseres Autors für dieses Problem zu begründen. Dabei gehe ich von den Überlegungen aus, die von der existenzialistischen Philosophie angestoßen wurden, und verwende sie als Interpretationshilfe für Bubers Denken. Der Existenzialismus des 20. Jahrhunderts hat sich ausführlich mit der Situation des Menschen in einer immer bedrohlicheren und dunkleren Welt befasst, eine Situation, die der gegenwärtigen entspricht, und auch der von Buber aufgezeigten. Die Aufgabe wird darin bestehen, Buber in das existenzielle Denken einzubeziehen – das heißt, als legitimen Vertreter einer Bewegung, die die Verzweiflung des Menschen zu bekämpfen suchte – und dann den Punkt herauszuarbeiten, der Buber von anderen Vertretern dieser philosophischen Strömung unterscheidet. Diese Unterscheidung wird sich auf die von Professor Jesús Conill, von der Universität von Valencia, durchgeführte Analyse der Genealogie der Vernunft stützen. Von dort aus

73 Vgl. Poma, Andrea. „Unity of the Heart and Scattered Self: A Postmodern Reading of Buber's Doctrine of Evil“, in Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006: 170-171.

werden wir in der Lage sein, den Punkt zu identifizieren, durch den Buber sich nicht nur von den übrigen existenzialistischen Denkern abgrenzt, sondern auch überzeugende Antworten auf das konkrete Leben des „Menschen in der Krise“ bietet.

4. DER MENSCH DES XXI. JAHRHUNDERTS.

Um eine Antwort auf die Frage („ist das Buber'sche Denken aktuell?“) zu finden, versuche ich zunächst, die Trends, die den Alltag der heutigen Menschen durchziehen, in zwei Aspekten zusammenzufassen: der politischen und der sozialen Polarisierung⁷⁴, sowie der psychischen Krankheiten und den mit ihnen zusammenhängenden Problemen⁷⁵, insbesondere Depression und Selbstmord.

Ich möchte zunächst auf das Problem der Polarisierung eingehen. Um unser Objekt besser zu definieren, müssen wir zuerst zwischen normale und strenge Polarisierung unterscheiden.⁷⁶ Ich befrage mich hier einzig mit der strengen Polarisierung. Sie erscheint, wenn die normale Verschiedenheit zwischen den sozialen Gruppen innerhalb einer Gesellschaft, in zwei Seiten, die sich immer mehr voneinander trennen, und immer mehr ausschliessender und ausschliesslicher sind, gespalten wird. McCoy und andere definieren Polarisierung dementsprechend als „ein Prozess, bei dem die normale Vielzahl von Unterschieden in einer Gesellschaft zunehmend auf eine einzige Dimension ausgerichtet wird, übergreifende Unterschiede verstärkt werden und die Menschen Politik und Gesellschaft zunehmend im Sinne von "wir" gegen "sie" wahrnehmen und beschreiben.“⁷⁷

Damit wird die politische und soziale Polarisierung zur perfekten Verwirklichung dessen, was Carl Schmitt als das bestimmende Merkmal des Politischen ansah: die Freund-Feind-Dialektik. Ein Verweis auf die Thesen Schmitts, wie er sie in *Der Begriff des Politischen* formuliert, lässt sich hier nicht vermeiden.

74 Vgl. Silver, Laura; Fetterolf, Janell, & Connaughton, Aidan. *Diversity and Division in Advanced Economies*. Pew Research Center, OCTOBER 13, 2021. <https://www.pewresearch.org/global/2021/10/13/diversity-and-division-in-advanced-economies/>.

75 Vgl. *Global Health Service Monitor 2022*, IPSOS, 2022. <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2022-09/Ipsos-global-health-service-monitor-2022-VDEF.pdf>; Eurostat News. *7.2% of people in the EU suffer from chronic depression*, Eurostat, 10-09-21. <https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/-/edn-20210910-1>; *Health at a Glance 2021. OECD Indicators*, Paris: OECD Publishing, 2021. https://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/health-at-a-glance_19991312. Seiten 13, 18, 56-67.

76 McCoy, Jennifer; Rahman, Tahmina & Somer, Murat. "Polarization and the Global Crisis of Democracy: Common Patterns, Dynamics, and Pernicious Consequences for Democratic Policies", *American Behavioral Scientist*, Vol. 62 (I) (2018); pp. 16-42: 18.

77 Ídem: 18. Meine Übersetzung. "We therefore define polarization as a process whereby the normal multiplicity of differences in a society increasingly align along a single dimension, cross-cutting differences become instead reinforcing, and people increasingly perceive and describe politics and society in terms of "Us" versus "Them."

Das Politische ist für diesen Autor nichts anderes als die Instanz, die bestimmen kann, wer Freund und wer Feind ist. Und das impliziert auf theoretischer Ebene mindestens dreierlei. Erstens, dass der Feind charakterisiert werden muss. Zweitens, dass das Politische seinen eigenen Platz in der Realität findet und alle anderen Sphären gewissermaßen verdrängt. Drittens, dass der Krieg möglich sein muss.

Was den ersten betrifft, so wird der Feind mit zwei sehr subtilen Merkmalen definiert. Die erste ist, dass es sich um die Figur handelt, die in der lateinischen Sprache „hostis“ genannt wird, wodurch er sich deutlich vom „inimicus“ unterscheidet. Die Nuance zwischen den beiden Begriffen ist grundlegend: Der „hostis“ ist ein öffentlicher Feind, unbekannt, fremd, wie der Soldat, gegen den ein anderer Soldat auf dem Schlachtfeld antritt. Der „inimicus“ hingegen ist ein privater Feind, jemand, den man kennt und hasst, weil er uns persönlich geschadet hat.

Das zweite Merkmal, mit dem Schmitt den Feind definiert, ist ebenfalls klärend: Der Feind ist jemand, der der eigenen Lebensform existentiell entgegengesetzt ist. Der Gegensatz zwischen mir und meinem Feind ist ontisch, total: Die Existenz des einen ist die Negation des anderen, und ich muss gegen ihn vorgehen, um meine wesentliche Lebensform zu bewahren.⁷⁸

Die zweite Implikation von Schmitts Konzept des Politischen ist der Platz, den es im Verhältnis zu anderen Sphären einnimmt. Wenn von nun an die Religion, die Ökonomie oder die Kultur die Fähigkeit erlangt, den intellektuell oder gewaltsam zu bekämpfenden Feind zu bestimmen (den Protestanten, den Bourgeois, den Juden usw.), würde dies einfach bedeuten, dass diese Sphären politisch geworden sind.⁷⁹

Drittens, und das ist entscheidend, muss es die effektive Möglichkeit des Krieges geben, damit es Politik geben kann. In der Tat ergibt es keinen Sinn, vom Feind als dem Gegenteil der eigenen Lebensweise zu sprechen, wenn es keine Möglichkeit gibt, einen solchen Feind physisch zu vernichten.⁸⁰ Die ontische Unterscheidung Freund-Feind ist die einzige, die den Krieg, die offene Konfrontation mit dem Feind, legitimieren kann, und diese Konfrontation kann nicht moralisch beurteilt werden, sondern ist eine Art Forderung der Natur, des eigenen Überlebenstriebes. Ich muss mich dem Feind stellen, wenn ich überleben will.

Schmitts Begriff des Politischen ist vielleicht das vollständigste Beispiel für die Vorstellung von der Gesellschaft als einem Konflikt zwischen Gruppen. Es ist wichtig zu betonen, dass für diesen Autor der Feind unpersönlich, existentiell und in gewissem Sinne gleichgültig gegenüber mir ist. Es spielt keine Rolle, ob er mich beleidigt hat oder nicht: Wichtig ist nur, dass er existiert, und seine Existenz impliziert die Negation der meinen. Und die Politik ist nichts anderes als der Bereich des

78 Vgl. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial S.A, 1991: 57.

79 Vgl. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial S.A, 1991: 69.

80 Vgl. Ídem: 73

Realen, in dem wir zwischen Freund und Feind unterscheiden. Wo es Politik gibt, gibt es einen Feind. Wo es keine radikale Feindschaft gibt, gibt es keine Politik.

Über die Zahlen der Polarisierung, hat IPSOS 2018. ein grundlegendes Studium, unter dem Titel *BBC Global Survey: A World Divided?*, veröffentlicht. Die Ergebnisse dieses Studiums, das in 27 Länder der fünf Kontinenten durchgeführt wurde, sind von grosser Relevanz. Zum ersten besagen sie, dass die Mehrheit der Weltbevölkerung (drei in vier Menschen) die Lage in seinem Land als gespalten wahrnehmen. Diese Zahl steigt bis zum 84% in Spanien. Ein 60% der Weltbevölkerung (ein 77% der Spaniens) glaubt, dass sein Land heute gespaltenener als vor 10 Jahren ist. Ein anderer Befund dieser Untersuchung ist, dass die politischen Meinungsverschiedenheiten, als die erste Spannungsursache zwischen den Menschen innerhalb der Gesellschaft betrachtet werden.⁸¹

Dieser globale Trend aus dem Jahr 2018 wurde im Jahr 2021 von Forschern des *Pew Research Center* im *Diversity and Division in Advanced Economies* Report bestätigt, der die interne Spaltung der Gesellschaften in Ländern auf fünf Kontinenten untersucht. Die Mehrheit der Befragten weltweit ist der Ansicht, dass es in ihrem Land größere Konflikte zwischen Menschen, die unterschiedliche Parteien unterstützen, gibt. In den USA sind es sogar 90 %, in Spanien 58 % und in Deutschland 56 %. Die Unterstützung der einen oder anderen politischen Partei ist in fast allen Ländern der größte Spaltungsfaktor, noch vor der Zugehörigkeit zu einer anderen Religion oder ethnischen Gruppe. Gleichzeitig ist die große Mehrheit der Meinung, dass ein Land, das sowohl politisch als auch ethnisch vielfältig ist, ein besserer Ort zum Leben ist.⁸²

Das zweite Element, das die Situation des heutigen Menschen prägt, ist die Lage der psychischen Gesundheit in der Welt. Darüber liefert auch IPSOS, in seinem 2022. veröffentlichten *Global Health Service Monitor* eine interessante Analyse. Nach dieser Studie, ist die psychische Gesundheit heutzutage als zweite Gesundheitssorge der globalen Bevölkerung angesehen (36%), nur hinter Covid-19, und vor dem Krebs.⁸³ Laut dem fünfjährigen Bericht *European Health Interview Survey*, das in allen Ländern der EU durchgeführt wird und dessen Ergebnisse in Spanien vom Nationalen Institut für Statistik (INE) bereitgestellt werden, steigt die Zahl der Depressionen in

81 Vgl. *BBC Global Survey. A World Divided?*. Ipsos MORI Social Research Institute, 2018. URL: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2018-04/bbc-global-survey-a-world-divided-2018.pdf>. Abgerufen 9/1/23; 2-3.

82 Vgl. Silver, Laura; Fetterolf, Janell, & Connaughton, Aidan. *Diversity and Division in Advanced Economies*. Pew Research Center, OCTOBER 13, 2021. URL: <https://www.pewresearch.org/global/2021/10/13/diversity-and-division-in-advanced-economies/>. Abgerufen 9/1/23.

83 Vgl. *Global Health Service Monitor 2022*, IPSOS, 2022. URL: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2022-09/Ipsos-global-health-service-monitor-2022-VDEF.pdf>. Abgerufen 9/1/23; 4

Spanien auf 6'9% der Bevölkerung⁸⁴, und auf 7'2% in Europa⁸⁵.

Ein weiterer wichtiger Bericht zum Verständnis der Gesamtsituation ist der OECD-Bericht *Health at a Glance*, dessen Ausgabe 2021 Zahlen von großem Interesse liefert. Erstens hat sich laut diesem Bericht die Zahl der Menschen mit Angst- oder Depressionssymptomen auf OECD-Ebene im Vergleich zu 2019 (d. h. im Zuge der Pandemie) verdoppelt, insbesondere in Mexiko, dem Vereinigten Königreich und den Vereinigten Staaten. In Ländern wie Schweden liegt der Prozentsatz der Bevölkerung mit einer der beiden Störungen oder mit Symptomen einer der beiden Störungen bei 30 %, in den Vereinigten Staaten bei 25 % und in Frankreich bei 21 %. Aus demselben Bericht geht hervor, dass die Auswirkungen in der jungen Bevölkerung viel größer sind als im Rest der Bevölkerung.⁸⁶ Eine weitere Studie des *Pew Research Center* vom Dezember 2022 zeigt, dass in den Vereinigten Staaten vier von zehn Erwachsenen in den letzten Jahren der Pandemie ein „hohes Maß an psychischer Belastung“ (high levels of *psychological distress*) erfahren haben. Dabei ist zu bedenken, dass dies 40 % der Erwachsenen bei einer Gesamtbevölkerung von über 300 Millionen und damit etwa 80 Millionen Menschen entspricht.⁸⁷

Durch die Darstellung der Ergebnissen einiger soziologischen Studien, wie diejenigen von IPSOS, oder von der EU, habe ich erläutert, wie die Tendenz zur Konfrontation ein Phänomen ist, das die ganze Welt betrifft. Ebenso, habe ich, mit Hilfe der Studien der OCDE, Eurostat und der spanischen Nationalen Institut für Statistik (*Instituto Nacional de Estadística*), die Depressionzahlen in Spanien und anderen Ländern im Laufe der Zeit, aufgezeigt.

Nach der Darstellung der Zahlen (die sowohl Polarisierung als auch Depression, als globale Phänomene zeigen), bezeichne ich die Situation des heutigen Menschen als die eines Wesens, das sich isoliert und unter dem Risiko der Selbstzerstörung befindet. Der Isolationszustand des Menschen lässt sich im Hinblick auf die Polarisierung dadurch belegen, dass diese ein Suchtpotenzial birgt, die Menschen gegeneinanderstellt, und die individuelle Identität der Person in der kollektiven Identität der Gruppe auflöst. Diese Isolation spiegelt sich auch in den Zahlen zu Depressionen, Angstzuständen und Selbstmorden wider, wie ich im Folgenden erklären werde.

Die Isolation des Menschen, verstanden als seine wesentliche Distanz zu anderen Menschen, zeigt sich in den beiden oben genannten Tendenzen. Es ist nicht einmal notwendig, die enorme

84 Vgl. *Encuesta Europea de Salud en España*, Instituto Nacional de Estadística, 2020. URL: https://www.ine.es/prensa/eees_2020.pdf. Abgerufen 6/1/23.

85 Vgl. Eurostat News. *7.2% of people in the EU suffer from chronic depression*, Eurostat, 10-09-21. URL: <https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/-/edn-20210910-1>. Abgerufen 9/1/23.

86 Vgl. *Health at a Glance 2021. OECD Indicators*, Paris: OECD Publishing, 2021. URL: https://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/health-at-a-glance_19991312. Abgerufen 6/1/23; 13, 18, 56-67.

87 Pasquini, Giancarlo & Keeter, Scott. *At least four-in-ten U.S. adults have faced high levels of psychological distress during COVID-19 pandemic*, Pew Research Center, DECEMBER 12, 2022. URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2022/12/12/at-least-four-in-ten-u-s-adults-have-faced-high-levels-of-psychological-distress-during-covid-19-pandemic/>. Abgerufen 9/1/23.

persönliche Isolation zu erklären, unter der diejenigen leiden, die unter den Symptomen einer Depression leiden: zwischen dieser Person und den anderen steht eine schwer zu überwindende Mauer, und es ist für den Betroffenen häufig unmöglich, seine Gefühle auszudrücken, vorausgesetzt, er hat jemanden, dem er sie mitteilen kann. In diesem Zusammenhang ist auch das Zusammentreffen zweier Fakten bemerkenswert: zum einen der höhere Prozentsatz von Depressionen und Selbstmorden bei Menschen über 65 Jahren⁸⁸ und zum anderen der höhere Prozentsatz von Alleinlebenden, ebenfalls in dieser Altersgruppe⁸⁹. Mit anderen Worten: Je größer die Einsamkeit, desto größer die Neigung zu Depression und Selbstmord, zum Verlust des Sinns der Existenz. Einsamkeit und Depression gehen Hand in Hand. Der Mensch des 21. Jahrhunderts ist zunehmend einsam und zunehmend depressiv. Da der demografische Trend zur Alterung der Bevölkerung geht und der Trend der älteren Bevölkerung zu größerer Einsamkeit und einer höheren Depressions- und Selbstmordrate führt, kann man davon ausgehen, dass die Selbstmordrate in Spanien in den kommenden Jahrzehnten steigen wird.

Hier habe ich soeben ein Thema von großer Relevanz berührt, nämlich das der ungewollten Einsamkeit. In diesem Abschnitt charakterisiere ich den Menschen unserer Zeit als ein zunehmend isoliertes Wesen. Aber lässt sich diese Beschreibung mit soziologischen Daten konkretisieren, so wie es bei der Polarisierung und den psychischen Krankheiten der Fall ist? Die Antwort ist nur teilweise positiv, denn es gibt nur wenige rigorose Studien zu diesem Phänomen, und diese sind sehr jung, so dass es keine historischen Reihen gibt, die man analysieren könnte. Schauen wir uns kurz die Daten an, die wir über unerwünschte Einsamkeit in Spanien und Europa haben.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass im Gegensatz zu den Daten, die ich vorhin zum Prozentsatz der tatsächlich allein lebenden älteren Menschen vorgelegt habe, wird in diesen Studien in der Regel das Gefühl der Einsamkeit untersucht, d. h. die persönliche Wahrnehmung des eigenen Verlassenseins oder der eigenen Irrelevanz, des Fehlens emotionaler Bindungen zu anderen Menschen, unabhängig davon, ob sie mit anderen Menschen zusammenleben oder nicht. In der von der Europäischen Kommission durchgeführten Studie *Loneliness in the EU* wird Einsamkeit (*loneliness*) definiert als "the perception of a discrepancy between a person's desired and actual network of relationships"⁹⁰.

Dieselbe Studie der Europäischen Kommission weist zum einen darauf hin, dass der Anteil der Ein-Personen-Haushalte in der Europäischen Union zunimmt (von knapp über 60 Millionen im

88 Vgl. *Cifras INE. Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística*, INE, 01/2021. URL: https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INECifrasINE_C&cid=1259953225445&p=1254735116567&pagename=ProductosYServicios%2FINECifrasINE_C%2FPYSDetalleCifrasINE#:~:text=Respecto%20a%202014%2C%20se%20reduce, cuadros%20depresivos%20de%20menor%20severidad. Abgerufen 9/1/23.

89 Vgl. Pérez Díaz, Julio et alia. *Un perfil de las personas mayores en España 2022. Indicadores estadísticos Básicos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Informes Envejecimiento en red, n° 29, Septiembre 2022; p. 30.

90 Vgl. Baarck, Julia et alia. *Loneliness in the EU – Insights from surveys and online media data*, Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2021: 7.

Jahr 2009 auf etwa 80 Millionen im Jahr 2020), und zum anderen, dass 2016 etwa 12 % der europäischen Bevölkerung angaben, sich mehr als die Hälfte der Zeit einsam zu fühlen. Diese Zahl ist in den Monaten der Covid-19-Pandemie auf 25 % gestiegen, wobei die am stärksten betroffene Altersgruppe die 18- bis 25-Jährigen sind, bei denen sich die Zahl der Befragten, die angaben, sich mehr als die Hälfte der Zeit einsam zu fühlen, vervierfacht hat⁹¹. Obwohl das Gefühl der Einsamkeit offenbar nicht mit dem Umstand zusammenhängt, dass man allein lebt (es ist in den südeuropäischen Ländern, in denen die Zahl der Einpersonenhaushalte geringer ist, sogar höher), zeigt die Studie, dass dieses Gefühl in den Monaten der Pandemie gerade bei Personen, die allein oder in Familien mit nur einem Elternteil leben, stärker ausgeprägt war.⁹²

Was die Polarisierung betrifft, so ist ihr Zusammenhang mit der menschlichen Isolation subtiler und betrifft eine größere Anzahl von Menschen. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass der Polarisierungsprozess die Menschen um eine Identität herum zusammenbringt und sie somit eher verbindet als isoliert. Diese Vorstellung ist jedoch falsch: Die Polarisierung hat dieselbe Dynamik wie jeder Kollektivismus, sie erzeugt Masse, nicht Gemeinschaft. An dieser Stelle sei auf den LLYC-Bericht *Polarisierung. Die versteckte Droge* hingewiesen⁹³. In dieser Arbeit wird die politische Polarisierung mit einer Droge verglichen, da die Veröffentlichung von Nachrichten über polarisierte Themen und polarisierende Inhalte in sozialen Netzwerken eine ähnliche süchtig machende Wirkung hat wie der Konsum bestimmter Rauschmittel. Diese Assoziation führt direkt zu dem von mir vorgeschlagenen Konzept: Polarisierung ist gleichbedeutend mit Isolation, denn der Süchtige ist immer allein.

An dieser Stelle ist es sinnvoll, auf das Konzept von *epistemischen Pornographie* von Andrew Spear zu verweisen⁹⁴. Diesem Autor zufolge zeichnen sich polarisierende Botschaften nicht so sehr durch ihren Inhalt aus, sondern durch ihr Ziel: an die instinktivsten Gefühle des Empfängers zu appellieren. So wie die Sexualpornografie darauf abzielt, eine Sucht zu erzeugen, nicht indem sie die Wahrheit über den Körper und den Geschlechtstrieb zeigt, sondern indem sie verschiedene biologische Mechanismen aktiviert, versucht die epistemische Pornographie, die Zahl der Follower (über Likes oder Retweets) exponentiell zu erhöhen, indem sie die Wahrheit über das Thema, auf das sie sich bezieht, ignoriert und an die Grundtriebe des Lesers appelliert.⁹⁵ Der polarisierte Bürger wird zu einem süchtigen Bürger und wieder zu einem einsamen Bürger.

91 Vgl. Ídem: 16.

92 Vgl. Ídem: 16, 23.

93 Vgl. LLYC. *The Hidden Drug.. La droga oculta. Un estudio sobre el poder adictivo de la polarización del debate público*. LLYC, 2022. Verfügbar in: <https://ideas.llorenteycuenca.com/2022/11/the-hidden-drug/>. Konsultiert am 9/1/23; 7.

94 Vgl. Spear, Andrew. "Breaking the epistemic pornography habit: cognitive biases, digital discourse environments and moral exemplars". *Journal of Information, Communication, and Ethics in Society*, vol. 18, n° 1 (2020); p. 87-104.

95 Vgl. Pérez Zafrilla, Pedro Jesús. "El tribalismo digital, entre la furia y la farsa: pinchemos la burbuja de la polarización artificial en internet", *OPINIÃO PÚBLICA*, Campinas, vol. 28, n° 1, (jan-abr, 2022); p. 33-61: 47-48.

Der Mensch des 21. Jahrhunderts ist also weitgehend ein Wesen, das in Isolation lebt. Aber er ist auch ein Wesen, das ständig Gefahr läuft, sich selbst zu zerstören.

Diese Aussage bedarf im Hinblick auf die psychischen Problemen keines weiteren Arguments, als es die Daten über Selbstmord zeigen. Niemand, der glücklich ist, begeht Selbstmord. Diejenigen, die sich das Leben nehmen, tun dies nicht, weil sie nicht leben wollen, sondern weil sie nicht leben können und sie brauchen die Lust am Leben wiederzuerlangen. Zweifellos hat die Bedeutung des Wortes "leben" hier einen reicheren Inhalt als die biologische, die uns direkt auf die gesamte philosophische Darlegung verweist, die ich auf den vorangegangenen Seiten dieser Untersuchung gemacht habe, und uns einlädt, sie fortzusetzen. Es wird ein anderer Lebensbegriff verwendet, in dem der Idee des Glücks und damit auch der Idee der Hoffnung eine große Bedeutung zukommt. Der depressive, selbstmordgefährdete Mensch ist völlig verzweifelt und muss wieder Hoffnung schöpfen.

Was die Polarisierung betrifft, so bewirkt sie eine doppelte Zerstörung des Menschen. Erstens, indem sie ihn in der Stammesgruppe verwässert, mit der er sich nun identifiziert. Und zweitens durch die Zerstörung derer, die einer anderen Gruppe angehören. Die Phänomene der sogenannten „virtuellen Lynchjustiz“ scheinen zwar keine schwerwiegenden Folgen der Polarisierung zu sein, haben aber oft verheerende Auswirkungen auf das Leben der Opfer, wie z. B. Verlust des Arbeitsplatzes, Verlust der Ehre oder Verunsicherung durch Drohungen. Außerdem sind nicht alle Lynchmorde virtuell, und die polarisierende Dynamik gipfelt, ganz im Sinne von Carl Schmitt, in der versuchten physischen Vernichtung des Feindes.

Sowohl Buber als auch die existenzialistischen Philosophen, denen ich mich nun zuwenden werde, haben die Situation des Menschen in der Welt als kritisch, dunkel und bedrohlich verstanden. Für Buber hat sich die anthropologische Frage in unserer Zeit deutlich gestellt, und zwar aufgrund der Verlassenheit des Menschen in Bezug auf die Welt, nach dem Verschwinden von Familie, Zunft und Gemeinschaft und den wissenschaftlichen Fortschritten, die es dem Menschen schwer machten, die Welt als sinnvolles Ganzes zu erfassen. Es ist nun möglich, auf die zu Beginn dieses Kapitels gestellte Frage zurückzukommen: Ist die Situation des Menschen im Jahr 2023 mit der des Menschen im Jahr 1923 vergleichbar? nimmt der Mensch die Welt und seine Existenz in ihr auf die gleiche Weise wahr? fühlt sich der Mensch des Jahres 2023 sicher, entschlossen, optimistisch, zu Hause? In Bubers Worten: Ist die Welt für den heutigen Menschen ein Zuhause oder ein „freies Feld“? Und wenn sie ein „freies Feld“ ist, ist dem Menschen das gleichgültig, oder wünscht er sich eher, dass es nicht so wäre?

Angesichts der vorliegenden Daten besteht kein Zweifel daran, dass der Mensch des 21. Jahrhunderts genauso verzweifelt ist, wenn nicht sogar noch verzweifelter als der Mensch zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Das bedeutet, dass er sich, wie der Mensch, von dem Buber und die

Existenzialisten sprachen, in der Welt wie an einem fremden und unwirtlichen Ort befindet. Eine Welt, in der wir das Bedürfnis haben, uns um fiktive Identitäten zu scharen, um gegen den Anderen vorzugehen, ist kein Zuhause. Unsere Welt ist kein Zuhause, sondern ein „Außenraum“, oder besser gesagt ein Schlachtfeld. Und es ist nicht möglich, auf einem Schlachtfeld zu leben.

5. DER EXISTENTIALISTISCHE ANSATZ.

Im vorangegangenen Kapitel habe ich zwei der wichtigsten Trends erörtert, die das Leben des Menschen im 21. Jahrhundert prägen. Ich habe den heutigen Menschen als ein isoliertes Wesen charakterisiert, das Gefahr läuft, sich selbst zu zerstören. Die heutige Welt ist ein schwieriger Ort für den Menschen, und er nimmt seine eigene Situation darin als problematisch wahr. Diese Charakterisierung, die sich auf die neuesten verfügbaren statistischen Daten stützt, stimmt vollkommen mit den grundlegendsten Intuitionen des existentialistischen Denkens überein.

In diesem Kapitel möchte ich einige dieser grundlegenden Intuitionen anhand einiger der wichtigsten Konzepte von zwei seiner bekanntesten Vertreter vorstellen. Ziel ist es, die Eignung des Existentialismus als „Antwortgeber“ für die Situation des heutigen Menschen aufzuzeigen, um später zu betonen, wie das Denken von Martin Buber einerseits in dieselbe Strömung wie das der anderen Existenzialisten eingebunden ist und andererseits eine Neuerung mit sich bringt, die der verzweiferten Situation des postmodernen Existenzialisten besser gerecht wird.

Der Existentialismus ist jedoch ein schwieriger Studiengegenstand. Die Vorschläge der verschiedenen existenzialistischen Philosophen unterscheiden sich stark voneinander, und eine systematische Darstellung der gesamten Strömung würde den Rahmen und das Ziel dieses Kapitels sprengen. Wir müssen uns daher mit einer allgemeinen, aber präzisen Definition begnügen. Sehr nützlich ist zum Beispiel die von Steven Earnshaw, der seine Darstellung des existenzialistischen Denkens mit der Aussage beginnt, dass das, was den Existenzialismus ausmacht, darin besteht, bei der Entwicklung seiner Überlegungen von der Existenz des Individuums auszugehen. Diese auf den ersten Blick offensichtliche Feststellung ist dennoch tiefgründig und in der Tat etwas, das außerordentlich unterschiedliche Philosophen miteinander verbindet. Dieser von Earnshaw aufgezeigte Ausgangspunkt impliziert, dass die wesentlichen Fragen des Denkers nicht, wie bisher, nach dem Sein der Dinge, der Welt, der Seele und Gottes gestellt werden können. Die grundlegenden Fragen nehmen einen biographischen Charakter an, der für den Existentialismus zentral ist.⁹⁶

Diesem Ansatz entsprechen auch die Überlegungen von Professor Wolfgang Janke in der

96 Vgl. Earnshaw, Steven. *Existentialism: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury Publishing Plc, 2007: 1-2.

Einleitung zu seinem Werk *Existenzphilosophie*, die meines Erachtens den Kern des existenzialistischen Ansatzes genauer treffen und die ich deshalb im Folgenden berücksichtigen werde.

Janke hält Sartres berühmte Definition des Existentialismus als die Denkweise, nach der die Existenz dem Essen vorausgeht, für falsch. Sartres eigenes Werk bietet tiefere Einsichten als diese. In Wirklichkeit gibt es einen solchen Existentialismus, der die Existenz vor die Essenz stellt, nicht. Vielmehr ist der Existentialismus als eine Denkweise zu verstehen, als eine Art, die Wirklichkeit zu erhellen.

Existenzphilosophie ist der seit Kierkegaard angebahte Weg 'subjektiver Denker', der die Erhellung eigentlichen Existierens mit einer Erörterung des unvordenklichen Seins verbindet.⁹⁷

Ausgehend von der Notwendigkeit eines historischen Zeitalters, das durch den Positivismus und den spekulativen Idealismus geprägt war, die vergessen hatten, was es bedeutet zu existieren, stellt der Existentialismus die grundlegenden Fragen: Was ist das Wesen der konkreten Existenz, des Daseins? Wie verbindet sich meine Aneignung der Welt und ihre gleichzeitige Fremdheit mir gegenüber mit der Entdeckung und Verdunkelung der Wahrheit? In welchem Sinne braucht der Mensch das Sein und das Sein den Menschen?⁹⁸

Kurz gesagt, der Existentialismus erforscht das Existierende vom Standpunkt des Existierenden aus und dringt in sein persönliches Drama ein, um seine eigene Realität zu erhellen. Ziel dieses Kapitels ist es, ein synthetisches Bild der Antwort zu entwerfen, die der Existenzialismus auf seine eigene Analyse der Situation des Menschen gibt. Zu diesem Zweck werde ich mich mit vier Grundbegriffen dieser Strömung befassen: die Situation des Menschen in der Welt, die Freiheit, die Hoffnung und der Andere. Um diese Synthese zu schaffen, werde ich mich nach einer kurzen Bezugnahme auf Kierkegaard auf die Ansätze von Jean-Paul Sartre und Gabriel Marcel konzentrieren.

Die biblischen Glaubenshelden, erklärt Kierkegaard in *Furcht und Zittern*, haben nichts mit der Glaubenserfahrung zu tun, die wir in bürgerlichen Gesellschaften zu sehen gewohnt sind. Ein Beispiel für den wahren Glauben findet Kierkegaard in der Geschichte von Sarah und Tobias. Sarah ist die eigentliche Heldin der Geschichte. Sieben Ehemänner sind in ihrer Hochzeitsnacht gestorben, einer nach dem anderen. Die Qualen ihres Lebens sind ungeheuerlich: Es ist nicht so, dass sie in

97 Janke, Wolfgang, *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 4.

98 Vgl. Idem: 3-7.

ihrem Leben nicht das erhalten hat, was sie glücklich macht, sondern dass ihr Leben im Grunde unglücklich ist. Es ist nicht so, dass sie in der Liebe unglücklich war, sondern dass ein radikales Unglück es ihr unmöglich gemacht hat, irgendeine Liebe zu erfahren. Und doch entscheidet sich Sara in einem bewundernswerten, erstaunlichen und absurden Schritt für den Glauben und nimmt Tobias als ihren Ehemann an. Sie überwindet eines der Motive, die nach Kierkegaard die Quelle des Ressentiments sind: ein Objekt des Mitleids zu sein. Wäre sie ein Mann, wäre sie dazu nicht in der Lage gewesen. Wenn ein Mann so unglücklich gewesen wäre wie Sarah, hätte er sich für das Dämonische entschieden; Sarah entscheidet sich für das Göttliche: Sie vertraut auf Gott. In dieser Abfolge von Bewegungen wird praktisch der gesamte Weg des kierkegaardschen Existenten definiert. Von der radikalen Angst zum Glaubenssprung. Aus einer tiefen, unermesslichen Traurigkeit, aus der Grube eines unglücklichen Lebens, erhebt sich Sara unter Einsatz ihres eigenen Lebens zum Glauben. Sie macht einen herzerreißenden Sprung ins Leere, ins Absurde, und deshalb ist sie groß, sie ist eine Heldin des Glaubens.⁹⁹

Von dem Ansatz Kierkegaards ausgehend, befasse ich mich mit verschiedenen klassischen existentialistischen Themen im Werk zweier hauptsächlichen Figuren des Existenzialismus, die, obwohl sie zwei sehr verschiedene Auffassungen der Existenzphilosophie vertreten, trotzdem eine gemeinsame Bewegung, nämlich die der Beseitigung der Angst des heutigen Menschen, unternehmen. Diese zwei Autoren sind Jean-Paul Sartre¹⁰⁰ und Gabriel Marcel¹⁰¹, und die Themen ihres Denken, mit denen ich mich befasse sind: die Situation des Menschen in der Welt (1), die Freiheit (2), die Hoffnung (3) und der Andere (4).

Die Situation des Menschen in der Welt (1) ist für den Existenzialismus, wie gesagt, eine geängstigte und nicht allzu optimistische. Das spiegelt sich im Jean-Paul Sartres Begriff der Angst als Furcht, sich zu fürchten, Furcht, nicht imstande zu sein, die eigene Freiheit richtig ins Spiel zu bringen, aber auch in Gabriel Marcells Kategorie der „zerbrochenen Welt“, wider.

Um seine Sichtweise zu erläutern, unterscheidet Sartre zunächst zwischen Angst und Furcht. Die Angst ist ein unreflektiertes Ergreifen des Transzendenten, die Furcht ist das reflektierende Ergreifen des Selbst. Die Furcht richtet sich auf etwas Beängstigendes, das uns begegnet, aber die Angst wird in mir geboren: Ich habe Angst vor der Aussicht, dem Beängstigenden nicht widerstehen zu können. Die Angst ist die Furcht davor, sich zu fürchten, und sie wird groß, wenn die Furcht von

99 Vgl. Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*, Madrid: Alianza Editorial, 2001-2002: 171.

100 Vgl: Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 32; Sartre, Jean-Paul. *Las moscas*, Madrid: Alianza, 1981; Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires: Losada, 1968.

101 Vgl: Marcel, Gabriel. *El misterio del ser*, Barcelona: Edhasa, 1971; Marcel, Gabriel. *Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung*. In Marcel, Gabriel, Grotzer, Peter & Foelz, Siegfried. *Gabriel Marcel Werkauswahl. Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1992

dem Bewusstsein der eigenen Freiheit abhängig gemacht wird.

Für Marcel seinerseits leben wir in einer zerbrochenen Welt, denn das Wort „mit“ verliert an Bedeutung, und Intimität wird immer schwieriger. Wir befinden uns in einer Tendenz zunehmender Kollektivierung: jeder von uns wird zunehmend als Agent einer Totalität behandelt, wir werden registriert und identifizieren uns immer mehr mit diesem Register, diesen bürokratischen Daten über uns. Wir leben inmitten einer sozialen Nacktheit, vergleichbar mit der Nacktheit, die Adam und Eva vor Gott empfanden: Wir stehen heute entblößt und unbewaffnet vor dem Moloch Staat. Es gibt also eine Tendenz zur Funktionalisierung, die jeder schöpferischen Tätigkeit entgegensteht. Und gleichzeitig wird eine falsche Gleichheit aufgezwungen, eine Gleichheit von unten, die mit jeder Art von Brüderlichkeit unvereinbar ist. Die Brüderlichkeit braucht einen Vater, aber dieser Vater kann nicht der Staat sein. Das ist die Tendenz der zivilisierten Welt. Bei all dem wird auf der Bühne des öffentlichen Lebens immer noch eine Sprache verwendet, die an die großen Werte von einst erinnert, mit aufgeblasenen Worten wie Freiheit oder Demokratie, deren Inhalt heute unbekannt ist. Letztlich läuft alles in unserer Welt auf einen allgemeinen Vertrauensschwund hinaus.¹⁰²

Die Freiheit (2) ist für Sartre ein zentrales Konzept, in dem er seine Vorstellung des Menschen als ein sich selbst überlassenes Wesen zusammenfasst. Für Marcel dagegen heißt Freiheit eine Offenheit für die Liebe.

Sartres berühmte Formel zur Freiheit lautet: Ich bin dazu verurteilt, frei zu sein. Die Freiheit ist die Grundlage meines Handelns. Das bedeutet zugleich, dass die Freiheit, die die Grundlage allen Handelns ist, nicht die Grundlage von sich selbst sein kann, denn ich kann sie nicht wählen. Sie zu wählen hieße bereits, zu manifestieren, dass ich sie habe, und auf sie zu verzichten, hieße bereits, eine Wahl zu treffen, sie also zu benutzen.

Für Sartre ist also jede Handlung eine Manifestation der Freiheit. Der Determinismus behauptet, dass jedes Motiv äußerlich ist, aber das ist eine Vereinfachung. Das faktische Sein, auf das sich der Determinismus stützt, um alles Handeln zu erklären, wird dem Menschen erst durch das schöpferische Bewusstsein zum Motiv, insofern es sich dieses faktische Sein aneignet und es vernichtet, sich aus ihm herausdrängt.¹⁰³

Für Marcel hängt die Freiheit nicht von einem Akt der Selbstbestimmung ab, sondern von der Liebe. Im zeitgenössischen Denken ist Selbstbestimmung das Gegenteil von Heteronomie, von Fremdbestimmung, und dies ist das Wesen der Freiheit. Nach Ansicht einiger Autoren (darunter Sartre) wird alles, was nicht von innen bestimmt ist, von außen bestimmt. Aber die Liebe setzt dieser Idee der Autonomie eine Grenze, denn in ihr verliert die Angst vor der Fremdbestimmung ihren Sinn. Die Freiheit zeigt sich darin, sich durch die Interpellation des Anderen bestimmen zu lassen,

102 Vgl. Marcel, Gabriel. *El misterio del ser*, Barcelona: Edhasa, 1971: 31-39.

103 Vgl. Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 32.

sich zum Du machen zu lassen. Die Liebe befreit mich von der Entfremdung, in der alles objektiviert und tot ist. Freiheit und Liebe sind dasselbe.¹⁰⁴

Was die Hoffnung (3) betrifft, ist sie für Sartre eine absurde Realität im Leben der Menschen, aber sie spielt in Marceles Denken eine zentrale Rolle. Letzterer versteht unter Hoffnung die Antwort auf eine Gabe, und er formuliert seine Auffassung mit dem Satz „ich hoffe auf dich für uns“.

Für Sartre ist die Hoffnung sinnlos. Der verantwortungsbewusste, freie Mensch, der sich bewusst ist, dass er sich selbst überlassen ist, hat keine Hoffnung auf irgendetwas, das außerhalb seiner selbst liegt, ist nicht abhängig von irgendetwas, das ihm etwas geben muss, weil ihm einfach niemand etwas geben kann: er hat nur sich selbst, und das ist genug. Ich kann mich für eine Sache engagieren, aber ich darf mir keine Illusionen über ihre Verwirklichung machen, sondern nur garantieren, dass ich alles in meiner Macht Stehende tun werde, um sie zu verwirklichen.¹⁰⁵

Für Marcel hingegen ist Hoffnung von grundlegender Bedeutung. Die Hoffnung ist die Verfügbarkeit einer Seele, die sich auf eine Erfahrung der Kommunion einlässt. Wenn ein Mensch von der Gegenwart eines Du berührt wird, hofft er darauf und ist durch diese Bewegung in der Lage, die Zerbrochenheit der Welt zu überwinden, den Gegensatz zwischen Wollen und Wissen zu überwinden und das zu bejahen, was bleibt, wovon diese Erfahrung der Kommunion bereits ein Vorgeschmack und in gewissem Sinne eine Bürgschaft ist.

Der Andere (4) ist für beide Autoren auch ein Thema von zentraler Relevanz, allerdings aus unterschiedlichen Gründen. Für Sartre bedeuten die Anderen meine eigene Zerstörung, für Marcel bedeuten sie das genaue Gegenteil: meine Erlösung.

Für Sartre ist der Blick des Anderen ein Prinzip der Entfremdung von mir selbst. Der Andere entmenslicht mich, macht mich unauthentisch, beraubt mich meiner Freiheit, macht mich zum Objekt gegen meine angeborene Natur, ein freies Subjekt zu sein, im Prinzip allein meiner eigenen Freiheit überlassen. Jedes „Ich“ ist ein Zentrum und ordnet den Rest nach sich selbst. Der Andere ordnet die Dinge zu sich hin, durchdringt meine Welt, und die Dinge meiner Welt gehen zu ihm hin, weil sie in seinen Augen einen Aspekt bieten, der mir notwendig entgeht. Dieses Ausbluten meiner Welt kann aufhören, wenn ich den Anderen als Anderen auslösche, wenn ich ihn meinerseits zu einem bloßen Ding in meiner Welt mache. Sartre fasst seine Vision in dem lapidaren Satz „Die Hölle, das sind die anderen“ zusammen.¹⁰⁶

Die Position des Anderen in Marceles Philosophie ist absolut zentral. Durch den Anderen befreie ich mich schließlich von der Diktatur des „Ich-habe“ und trete in das Geheimnis ein. Durch

¹⁰⁴ Vgl. Ídem: 151.

¹⁰⁵ Vgl. Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 49-54.

¹⁰⁶ Vgl. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 122-126.

den Anderen bin ich in der Lage, einer Vision der Hoffnung als absichtsvoll, objektorientiert, des „Ich hoffe, dass“ zu entkommen, um in das „Ich hoffe“ einzutreten, in die wahre Hoffnung, aus der Verzweiflung heraus, aus der Zerrissenheit dieser zerbrochenen Welt. Die Antwort auf das Geschenk des Blicks des Anderen befreit mich von besitzergreifender Liebe, versetzt mich in Dankbarkeit für das, was mich nicht besitzen will und was ich nicht besitzen kann.¹⁰⁷

Dennoch erscheinen beide Ansätze, in ihrem Bemühen, dem Existenten einen Grund für das Leben zu verleihen (sei es, wie Sartre, durch das an die eigene Freiheit Aufmerksam-machen, sei es, wie Marcel, durch die Hoffnung und die Liebe) unzureichend. In beiden Fällen, ist die Antwort an die Angst des Menschen nicht vollständig, denn ihr fehlt die fundamentale Gewissheit, auf die Martin Buber hinweist.

6. DER GENEALOGISCHE ANSATZ.

Ich werde diese Gewissheit, die des dialogischen Prinzips, unter einem genealogischen Gesichtspunkt darstellen. Das wird uns helfen, einerseits den Fluchtpunkt des Existenzialismus zu klären, und andererseits das Hoffnungspotenzial des Buber'schen Ansatzes aufzuzeigen.

Diese genealogische Sichtweise hat vor allem der spanische Philosoph Jesús Conill in mehreren seiner Werke¹⁰⁸ entworfen. Er geht dafür vom Werk Friedrich Nietzsches aus. In seinem letzten Buch, *Nietzsche gegen Habermas. Genealogien der Vernunft*, nutzt Conill das letzte Werk von Jürgen Habermas (*Auch eine Geschichte der Philosophie*¹⁰⁹), um die Genealogie des philosophischen Denkens, die Habermas entwirft, kritisch zu analysieren, und weist darauf hin, dass Habermas den Ansatz Nietzsches überhaupt nicht berücksichtigt hat.

Auf der Grundlage dieser Analyse Conills, stelle ich das Denken Bubers als eine weitere Genealogie der Vernunft vor, in diesem Fall eine dialogische. In seinem Werk nämlich untersucht Buber das Entstehen der Eswelt, und mithin das des reflexiven Selbstbewusstseins im Menschen, sowohl onto- (in seiner Analyse der Entstehung der Sprache im Kinde) als auch phylogenetisch (in seiner Analyse der Satz Wörter der Sprache von primitiven Naturvölkern). So wird die Auffassung des jüdischen Denkers von der der anderen existentialistischen Autoren abgegrenzt, und eine eigentümliche Antwort auf die Probleme des heutigen Menschen vorgeschlagen.

Jede Genealogie hat notwendigerweise einen Leit faden, einen Pfad, der die verschiedenen

107 Vgl. Idem: 152.

108 Vgl: Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 2001; Ídem. *Intimidad corporal y persona humana: de Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos, 2019; Ídem. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos 2021.

109 Vgl. Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp, 2019.

Phänomene vereint, erklärt und interpretiert; der Leitfaden manifestiert sich sowohl als Ursache als auch als Folge der Genealogie. Er ist eine Folge, insofern seine Entdeckung die Frucht einer genealogischen Reise ist; und er ist eine Ursache, insofern er, einmal entdeckt, die Vereinheitlichung des genealogischen Weges ermöglicht. Nietzsche zum Beispiel kommt zum Leib als Faden, nachdem er sich nach dem Ursprung gefragt hat, und indem er ihm folgt, kann er den Rest erklären und die Genese der geistigen Phänomene rekonstruieren. Habermas hingegen gelangt zu den Wurzeln der Vernunft in der Symbiose zwischen Glauben und Wissen und findet, indem er diesen Weg zurückverfolgt, heraus, dass sie ein gemeinsamer Faden ist, der alles miteinander verbindet. Der Vorgang gleicht dem eines Archäologen, der mitten in einer Ruine einen Seilknoten findet und, als er ihn herauszieht, ein langes Seil entdeckt, an dem verschiedene Schätze hängen, die bisher im Staub verborgen waren.

Bubers Genealogie weist ähnliche Merkmale wie die Nietzsche'sche Genealogie auf, ohne mit ihr parallel zu sein. Nietzsche folgt der genealogischen Methode bewusst, sucht nach den Ursprüngen des menschlichen Intellekts und gelangt dann zum Leib. Buber hingegen geht von einer Offenbarung aus. In diesem Sinne ist Nietzsches Leitfaden die Frucht einer Forschung, während Bubers Leitfaden aus der Erfahrung, vielleicht sogar (man könnte sagen) aus der Intuition kommt. Im Übrigen folgen beide meiner Meinung nach dem Weg, den ich zuvor in Bezug auf die Genealogie aufgezeigt habe: Indem sie einen Lichtpunkt entdecken, heben sie das Seil an, legen den Ursprung von allem frei und vereinen um diesen Begriff herum die anderen Phänomene des menschlichen Lebens, indem sie in ihrem Werk die Art und Weise beschreiben, wie sich diese Genese des Denkens ereignet.

Zwei Punkte sind ganz klar: Einerseits impliziert das Handeln „mit dem ganzen Wesen“ für Buber eine Einheit aller menschlichen Fähigkeiten, einschließlich der Vernunft¹¹⁰, um die Begegnung herum. Der Mensch hat eine gewisse Fähigkeit zur Ausübung der Vernunft verloren, da er früher „mit dem ganzen Körper“ dachte und jetzt nur noch mit dem Gehirn¹¹¹; andererseits bietet Buber an verschiedenen Stellen seines Werkes eine Erklärung für den Ursprung des dialogischen Prinzips, sowohl phylo- als auch ontogenetisch. Nimmt man diese beiden Faktoren zusammen, scheint es klar, dass Bubers Genealogie des dialogischen Prinzips zugleich eine Genealogie der Vernunft ist.

¹¹⁰ Vgl. Buber, Martin. *Fragmente über Offenbarung*, MBW 12: 530.

¹¹¹ Vgl. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 305. „Das Wort wird nicht mehr aufgenommen, es bildet und ordnet das Menschliche nicht mehr, dem Geist wird die Teilnahme an den Seelen verwehrt, und er kehrt sich ab, er schneidet sich von der Einheit des Lebens los, er flüchtet in seine Burg, die Burg des Gehirns. Bis dahin dachte der Mensch mit dem ganzen Leibe, und noch mit den Fingerspitzen, von da an denkt er nur noch mit dem Gehirn.“

Im Anfang ist die Beziehung; als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodel; das Apriori der Beziehung; das eingeborene Du.¹¹²

Im Anfang ist die Beziehung. Dies ist die Aussage, eine Paraphrase des schönen Anfangs des Johannesevangeliums, in der Buber die genealogische Darstellung des dialogischen Prinzips zusammenfasst, und von hier muss man ausgehen, um sein Denken als eine Genealogie der Vernunft zu interpretieren. In einem grundlegenden Satz der Antwort Bubers auf seine Kritiker im Band der *Library of Living Philosophers* stellt unser Autor klar, dass in der Stelle von *Ich und Du*, in der er den Ursprung der Beziehung im primitiven Menschen darstellt und die mit dem Ausdruck „im Anfang“ beginnt, dieser Ausdruck „in einem ganz bestimmten phylogenetischen Sinn“ verwendet wird.¹¹³

Um die Präsenz der Beziehung im Leben der menschlichen Gattung (d.h. phylogenetisch) zu verstehen, geht Buber vom Leben der Naturvölker aus, das uns in jenen Stammesvölkern (wie den Zulus oder den Feuerländer) überliefert ist, die in ihren Sprachen etwas von dem bewahrt haben, was sie von Anfang an charakterisiert hat. Diese Völker verwenden auch heute noch einige eigentümliche Satz Wörter, die Ausdruck einer Gesamtheit von Beziehungen sind. In diesen verbalen Umschreibungen, die wir heute in den Sprachen dieser Völker finden, wird das, was wir mit Adverbien wie „nah“ oder „fern“ ausdrücken, mit Beziehungssituationen ausgedrückt.¹¹⁴

Für Buber - und das ist der Kern seiner Genealogie - ergeben sich Beziehungen, Begriffe und Vorstellungen von Personen und Dingen aus Vorstellungen von Beziehungsvorgängen (die Erfahrung von etwas, das vor mir ist) und Beziehungszuständen (das Leben mit etwas, das vor mir ist, ohne ich zu sein).

Nachdem er die ursprüngliche Situation des primitiven Menschen beschrieben hat, konzentriert sich Buber auf den geheimnisvollen Übergang von dieser ursprünglichen Situation zur Situation des Menschen, wie wir ihn heute kennen, einen Übergang, den wir mit dem Moment des Ursprungs der Vernunft identifizieren können.

In diesem Prozess macht Buber deutlich, dass der Übergang von einer Situation zur anderen nicht durch das Bewusstsein des Selbst, sondern durch den Leib erfolgt. Das Selbstbewusstsein ist in keinem der primitiven Instinkte, wie dem Selbsterhaltungstrieb, dem Erkenntnistrieb und dem Urhebertrieb, vorhanden. Es ist der Leib, der über diese Triebe verfügt.

¹¹² Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 54.

¹¹³ Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 484.

¹¹⁴ Für die phylogenetische Darstellung der Genealogie der Beziehung, vgl. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 49-51.

Das Ich tritt aus der Zerscheidung der Urerlebnisse, der vitalen Urworte Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich, nach der Substantivierung, Hypostasierung des Partizips, elementhaft hervor.¹¹⁵

Von all dem, was er in diesen Beziehungsvorgängen und Beziehungszuständen erlebt hat, behält der Mensch das, was zum Überleben und zur Erkenntnis am notwendigsten ist, und das, was den Eindruck, das Erregungsbild, verursacht hat, das Handelnde, die Kraft, verselbständigt sich, nimmt einen eigenen Körper an, vergegenständlicht sich. Das wechselnde Du (der Mond, die Toten usw.) wird irrelevant, insofern es aufhört, eine Rolle zu spielen, wer das Bild verursacht hat, und das, was es damit empfangen hat, wird relevant, denn es ist das, was dem Leib für sein Überleben nützlich ist. Und als Dritter erscheint das Ich, der Begleiter, der sich nicht verändert, der weder mein Leib ist noch der, der ihn angeregt hat, der mit dem Du in Beziehung getreten ist, ohne das Du zu sein.

Um die Ontogenese der Beziehung¹¹⁶ zu erklären, geht Buber zunächst auf das vorgeburtliche Leben des Kindes ein, das reine natürliche Bindung, reine leibliche Wechselwirkung zwischen zwei Wesen, reine Ungeschiedenheit zwischen Mutter und Kind ist. Der Lebenshorizont des Wesens, das getragen wird, ist dem Wesen dessen, der es trägt, in einzigartiger Weise eingeschrieben. Aber gleichzeitig ist er es nicht. Es ist nicht nur im Schoß der Mutter, denn die Vereinigung ist so radikal, so kosmisch, dass sie dem jüdischen Sprichwort Bedeutung verleiht, wonach der Mensch das Universum kennt, bevor er geboren wird, und es im Geburtsvorgang vergisst.

Diese Vereinigung bleibt im Kind als ein verborgenes, geheimnisvolles Verlangen. Nicht als eine Art Sehnsucht nach einer Rückkehr, sondern als Wunsch, eine wahre Beziehung zu finden: Diese Beziehung des Kindes ist eine stumme Vorfigur des authentischen Du-Sagens. Und auch hier, wie beim Individuum der primitiven Stämme, macht Buber deutlich, dass die Objektivierung, das Dingwerden, ein Nachprodukt ist, das aus der Trennung von den ursprünglichen Erfahrungen, von den Gefährten, die einst vereint waren, entsteht. Und auch hier macht er eine Aussage, die diese Erklärung betrifft: das Dingwerden geschieht für den Menschen „wie das Ichwerden“, in gleicher Weise wie das Selbstwerden. Das Dingwerden der Wesen, mit denen das noch unmündige Kind in Beziehung tritt, ist eine Entartung der ursprünglichen Erfahrungen, und ebenso sein Selbstbewußtwerden. Dingwerden und Ichwerden sind zwei parallele Ereignisse. Mit anderen Worten: Das Entstehen des „Es“ ist zeitgleich mit dem Entstehen des Selbst.

115 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 51.

116 Vgl. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 52-56.

Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstreuen, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein. (...) nur aus dem Gedächtnis der Beziehung, traumhaft oder bildhaft oder gedankenhaft je nach der Art dieses Menschen, ergänzt er den Kern, der sich im Du gewaltig, alle Eigenschaften umschließend offenbarte, die Substanz.¹¹⁷

Selbstbewusstsein, Denken, Objektivierung und Reflexion entstehen im Menschenkind aus der Trennung des Selbst von der ursprünglichen Beziehung zu den Wesen. Der Mensch wird am Du zum Ich. Die Vernunft ist nichts anderes als der Kontakt mit diesem Du, das mir entgegenkommt, und eine Folge davon.

Bubers Genealogie der Beziehung kann auch als Genealogie der Vernunft verstanden werden, insofern, als wie bei Nietzsche auch der Begriff der Vernunft selbst erweitert wird. Auf der Grundlage von Bubers Analyse lässt sich klar feststellen, dass die Vernunft ein Dialog ist und der Dialog eine Vernunft. In der primitiven Stufe des Menschen handelt man nicht irrational, sondern es kommt eine vollständigere, einheitliche, dialogische Vernunft zum Ausdruck. In diesem Stadium nimmt man Dinge wahr, die nicht mit Begriffen fassbar sind. In diesem Sinne sind die zahlreichen Erklärungen Bubers zu verstehen, wie kompliziert es ist, das dialogische Prinzip in einer begrifflichen Sprache zu vermitteln. Zu Beginn von *Antwort* bezeichnet Buber den Prozess seiner Philosophie als „das Überlogische zu logisieren“¹¹⁸. Und in *Ich und Du* wird die Beziehung darüber hinaus als überverständliche Wahrheit, die das Verständliche umfasst¹¹⁹ oder als die „Wahrheit, die, übervernünftig, die Vernunft nicht verstößt, sondern im Schoße hält“¹²⁰ beschrieben.

7. AUF DER SUCHE NACH EINEM ZUHAUSE.

Im ersten Teil des 7. Kapitels, habe ich diese Darstellung der Buber'schen Genealogie durch einen präziseren Vergleich jener mit der Genealogie Nietzsches ergänzt, und danach auf den Platz

117 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 55-56.

118 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 468.

119 Vgl. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 62.

120 *Idem*: 66.

der Genealogie Bubers in die Habermas'sche Genealogie des Denkens hingewiesen.

Sowohl für Nietzsche als auch für Buber, sind die vom Leib als Reize empfundene Relationen das Ursprüngliche in der menschlichen Wahrnehmung, und die Begriffe nur spätere Erfindungen eines Intellekts, das nichts anders als Entstellung der Urerlebnisse ist¹²¹. Dennoch weicht Buber von Nietzsche in zwei wichtigen Punkten ab: die Urwirklichkeit des Doppelprinzips Urdistanz und Beziehung, und das Verhältnis zwischen Natur und Geist.

Für Buber, ist der Mensch, in seiner ursprünglichen Fassung, kein Tier, sondern ein Wesen, das von Anfang an die Welt distanziert, d.h., das das Andere als Andere leiblich versteht, und mit ihm in Beziehung tritt. Während sich für Nietzsche der Mensch durch seine Begriffskonstruktion künstlich über alle anderen Tiere erhoben hat¹²², gibt es für Buber etwas, was den Menschen von allen Tieren unterscheidet: eine grundlegende Distanzierung. Der Mensch nimmt die Welt schon im primitiven Beziehungsereignis als etwas anderes und als ein sinnvolles Ganzes wahr. Der Leib nimmt sich als unterschieden von dem, was nicht er ist, wahr, obwohl er in Beziehung zu ihm bleibt. Diese Unterscheidung des Leibes von seinen eigenen Empfindungen wird in einem reinen Nebeneinander aufrechterhalten, einer Koexistenz, die kein subjektives Bewusstsein der Unterscheidung selbst impliziert.

Und, während die Relationen, über die Nietzsche spricht, immer Relationen von Macht - da für ihn dem Geist die Natur vorausgeht und ihn schafft - sind, sind für Buber diese Relationen eigentlich Beziehungen, d.h. Begegnungen mit einem Du, dem Drang des Geistes, des wahren Schöpfers der Natur, folgend.¹²³ Die Beziehung ist ein Apriori, etwas, das die gesamte Realität durchdringt.

Was Habermas betrifft, so habe ich in meiner Dissertation auch dessen Überlegungen über das Werk von Buber vorgestellt. Er versteht Buber als einen religiösen Autor, der wesentlich für die Formulierung einer Theorie des kommunikativen Handelns war, dank seiner Auffassung des Menschen als ursprünglich dialogisch.¹²⁴

Nach diesen Überlegungen, befasse ich mich mit dem Vergleich bzw. mit der Ausgrenzung zwischen Buber und dem Existenzialismus. Die genealogische Auffassung Bubers vom Menschen als

121 Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter: 1988: 879.

122 Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter: 1988: 881. Traducción propia. "Alles, was den Menschen gegen das Tier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen."

123 Vgl. Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 493-494.

124 Vgl. Habermas, Jürgen. "A Philosophy of Dialogue", en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 14-15.

ein dialogisches Wesen trennt ihn sowohl von Jean-Paul Sartre als von Gabriel Marcel. Sartre versteht den ursprünglichen Menschen als ein sich selbst überlassenes Wesen¹²⁵, und Marcel begreift ihn als ein in einer ungeschiedenen Einheit versunkenes Wesen. So wird deutlich, dass, obwohl Buber als Existenzialist zu betrachten ist, er einen atypischen Existenzialismus vertritt, denn er stellt die Beziehung als Apriori im Ursprung des Menschen. Buber antwortet, als Existenzphilosoph, an die Angst des Menschen, jedoch ermöglicht ihm seine Einzigartigkeit, neue Lösungen für die alten Probleme anzubieten.

Im letzten Teil des 7. Kapitels, habe ich – aus meiner Interpretation des Buber'sche Denkens - einige persönliche Reflexionen vorgeschlagen. Jede von ihnen könnte als weitere Forschungslinie dienen.

Erstens, wird es dringend über die Wiedergewinnung der Hoffnung durch das Angesicht des Anderen zu reflektieren. In einem polarisierten und von Traurigkeit beherrschten Kontext, muss man - von einem Buber'schen Verständnis von Liebe ausgehend - der persönlichen Begegnung von neuem Achtung schenken, und eine Ethik der Fürsorge (*ethics of care*) in das Zentrum der ethischen Debatte stellen.

Die Auffassung vom Menschen und von der Welt, die ich im Laufe dieser Untersuchung dargelegt habe, die Auffassung von Martin Buber, lehnt die politische und soziale Polarisierung als unnatürlich und menschenfeindlich ab. Ihr zerstörerischer Charakter, den die verschiedenen zitierten Studien zeigen (die auf ihre süchtig machende Kraft und ihre Fähigkeit hinweisen, das menschliche Urteilsvermögen zu vernebeln, da es sich um eine „epistemische Pornographie“ handelt), sind nur die psychologischen Konkretisierungen des Widerspruchs zwischen der dialogischen Struktur der Wirklichkeit und einem antidialogischen, Hass schürenden Prozess wie der Polarisierung.

Und, was die Probleme von psychischen Gesundheit betrifft, lässt sich aus Bubers Sicht sagen, dass der Sinn des eigenen Lebens nur in der Beziehung zu anderen Wesen verstanden werden kann, in der Art und Weise, wie wir uns vor ihnen positionieren.¹²⁶ Nur ein Leben in der Du-Welt ist dem Menschen eigen und seiner würdig. Nur in der Gegenwart des Du finden wir den Sinn des Lebens wieder. Im Bereich des Gesundheitssektors verweist dies auf die Bedeutung von Themen wie der Begleitung von Menschen, die leiden, der Begleitung im Moment des Todes oder der zentralen Bedeutung, die einer Ethik der Fürsorge (*ethics of care*) beigemessen werden muss.¹²⁷

Zweitens, habe ich diese erste Reflexion mit der über die Bedeutsamkeit des Engagements ergänzt. Dieses muss sowohl persönlich-existentiell (als dankbare, hoffnungsvolle und verantwortliche

125 Vgl. Boni, Sylvian. *The Self and the Other in the Ontologies of Sartre and Buber*, Washington: University Press of America, 1982: 169-170.

126 Vgl. Frankl, Viktor. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München-Zürich: R. Piper & Co Verlag, 1979: 34-43.

127 Vgl. Domingo Moratalla, Agustín. *Homo curans. El coraje de cuidar*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2022; Domingo Moratalla, Agustín. *El arte de cuidar. Dialogar, atender y responder*, Madrid: Ediciones Rialp, 2013; Camps, Victoria. *Tiempo de cuidados*, Barcelona: Arpa, 2021.

Aufmerksamkeit gegenüber der mich umgebenden Wirklichkeit) als auch gesellschaftlich (als utoprophetische Ausübung der Vernunft, die die Ungerechtigkeit anprangert) betrachtet werden.

Sich engagieren heißt immer, auf ein Wort zu antworten. Wenn die menschliche Existenz, wie die gesamte Wirklichkeit, als Wort und Antwort konfiguriert ist, und wenn Menschsein bedeutet, sich von den Zeichen der Wirklichkeit angesprochen zu fühlen, dann scheint es klar, dass die Antwort auf die Fragen der heutigen Welt, das Engagement für die Wirklichkeit, ein notwendiger Weg der Reflexion ist, der auf dem Buberschen Denken beruht. Meiner Meinung nach hat dieses Engagement zwei Aspekte: den persönlich-existentiellen und den gemeinschaftlichen.

Was den persönlichen Aspekt anbelangt, so bedeutet Engagement im Wesentlichen Aufmerksamkeit für das Leben. Die Wirklichkeit ist aufgrund ihrer dialogischen Struktur ein ständiges Wort, das auf meine Antwort wartet, und der Sinn meines Lebens hängt von dieser Antwort ab.

Darüber hinaus ist das dialogische Engagement ein Engagement für die Gemeinschaft, ein gemeinschaftliches Engagement. Unter dieser Definition verstehe ich das Engagement angesichts der großen gemeinsamen Probleme der Gesellschaft, insbesondere Krieg, Armut, Ungleichheit und Klimawandel. In diesem Zusammenhang halte ich den Beitrag von Carlos Díaz in seinem Buch *De la razón dialógica a la razón profética* (Von der dialogischen zur prophetischen Vernunft) für sehr interessant. Darin schlägt Díaz die Überwindung der Diskursethik (die er in einer anderen Terminologie als der, die ich in diesem Werk verwendet habe, als „dialogische Vernunft“ bezeichnet) zugunsten eines utopischen *cogito* vor, einer neuen Vernunftausübung prophetischer Art, die sich dadurch auszeichnet, dass sie auf utopische Weise eine neue Wirklichkeit vorschlägt. Meiner Meinung nach ist das Werk von Martin Buber ein großartiges Beispiel für dieses utopische *cogito*.¹²⁸

Drittens, habe ich die Bedeutsamkeit der mittleren Institutionen zwischen dem Individuum und dem Staat (Nachbarschaftsvereinigungen, Familie, Unternehmen, und insbesondere Religionsgemeinschaften) als „Eintritte in die Wirklichkeit“, angedeutet.

Mittlere Vereinigungen zwischen dem Individuum und dem Staat (die Zivilgesellschaft) sind Baumeister von Gemeinschaft, eines Ortes, an dem die Menschen lernen, dem anderen „Du“ zu sagen. Und das bedeutet nicht nur eine Umkehrung der polarisierenden Dynamik, sondern auch der Tendenz zu Einsamkeit, Depression und Selbstmord.

Und das muss, wenn man vom Werk Martin Bubers ausgeht, insbesondere von der religiösen Gemeinschaften behauptet werden. Wer weiß, dass er in eine Wirklichkeit eingetaucht ist, die von einem Geist ausgeht, der durch das Wort schafft und sich in allen Lebensumständen als Ansprache manifestiert, lebt notwendigerweise vereint mit einem höheren, größeren Ganzen und mit einer Gemeinschaft, deren Mitglieder durch ihre persönliche Antwort auf dieses Ganze, auf diesen Geist,

128 Vgl. Díaz, Carlos. *De la razón dialógica a la razón profética*, Móstoles: Ediciones Madre Tierra, 1991: 81-90.

vereint sind. Wer in dieser Dynamik der Antwort auf ein Wort lebt, das Geist ist, erfährt den berühmten Satz des heiligen Paulus vor dem Areopag als real: „Denn in ihm leben, weben und sind wir“¹²⁹. Wir leben, weben und sind in der reinen Beziehung, notwendigerweise exzentrisch zu uns selbst, als Wege der Beziehung, die in allem den Geist hervorbringt. Die Religion ist „einfach alles, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache.“¹³⁰

In jeder Hinsicht ist dieses Verständnis von Religion ein notwendiger Ausweg aus der Isolation, der Einsamkeit und eine immer tiefere und hoffnungsvollere Suche nach Sinn. So verstandene Religion ist immer ein Aufruf zur Beziehung, eine Abwendung von jeglicher Konfrontations- und Polarisierungsdynamik, ein Ausweg aus der Hoffnungslosigkeit, ein „Eintritt in die Wirklichkeit.“¹³¹

129 Apostelgeschichte 17, 28.

130 Buber Martin. *Begegnungen*, MBW 7: 297.

131 Buber, Martin. *Die Religion als Wirklichkeit*, MBW 12: 163-164.

INTRODUCCIÓN

1. Presentación, objetivos y metodología.

Es un sino de los genios de todos los tiempos ser unos incomprendidos, en cierto sentido unos desconocidos. Habitualmente, se cumple en ellos lo que escribió agudamente Alfonso Costafreda: “Como si tú estuvieras / al borde del misterio / y nada sorprendiera / tu fe / y nos hablaras / no de lo que estás viendo, / sino de lo que sientes / venir / y entiendes tan fácilmente.”¹³² Algunas personas poseen una mirada capaz de contemplar con claridad lo que a muchos nos pasa inadvertido. Sobre los seres humanos que poseen *grandeza* escribió Karl Jaspers: “su aparición en el mundo es al mismo tiempo una ruptura a través del mundo.”¹³³ Su aparición es ruptura con lo que se encuentra en el mundo, un choque con formas de pensar ya establecidas, y por ello son percibidos muchas veces como extraños. Frecuentemente son necesarias varias generaciones para comprender en profundidad a un gran intelectual o a un artista¹³⁴, y, una vez han pasado otras tantas generaciones, siempre puede ser redescubierto.

En el caso de Martin Buber se unen, a mi juicio, dos tipos de desconocimiento. El primero, global, y el segundo, que afecta exclusivamente al contexto cultural español.

Ya advertía con sorpresa a finales del siglo XX Maurice Friedman, el gran divulgador de la obra de Buber en Estados Unidos, que en Europa Buber estaba siendo dejado de lado en el ámbito académico, en favor de otros autores considerados más apropiados para los tiempos, como Emmanuel Lévinas¹³⁵. De la misma forma, el profesor Andrea Poma sostuvo en 2003, en el seminario “Nuevas perspectivas acerca de Martin Buber”, en la Universidad de Frankfurt, que los análisis de Buber sobre el hombre de su tiempo no se aplicaban ya a los del hombre del siglo XXI, y que por tanto debían ser reformulados o corregidos¹³⁶.

En cuanto a España, el desconocimiento de la obra de Buber es casi absoluto. En los últimos decenios, solo se ha publicado una tesis doctoral que se dedicaba monográficamente a su obra, la escrita por el profesor Diego Sánchez Meca en los años ochenta. Además, es digno de mención el

132 Costafreda, Alfonso. *Poesía Completa*, edición de Jordi Jové y Pere Rovira, Barcelona: Tusquets, 1990: 151-152.

133 Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*, München: Piper, 1957-1981: 29. Traducción propia. “Seine Erscheinung in der Welt ist zugleich Durchbruch durch die Welt.”

134 Viene a la cabeza, por ejemplo, el caso de Doménikos Theotokópoulos, El Greco, pintor desconocido o despreciado en su propia época (s. XVI-XVII), que fue redescubierto y adquirió gran fama a partir de finales del siglo XIX.

135 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: xx-xxi.

136 Cf. Poma, Andrea. “Unity of the Heart and Scattered Self: A Postmodern Reading of Buber’s Doctrine of Evil”, en Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006: 170-171.

libro de Carlos Díaz sobre Buber, especialmente su última edición, publicada en 2003¹³⁷. Fuera de estas dos obras, la atención a la obra de Buber es en España realmente marginal. Es cierto que en Latinoamérica, y especialmente en Argentina, el pensamiento de nuestro autor ha despertado un poco más de interés, propiciando las primeras traducciones al castellano de la obra de Buber, y algún que otro trabajo más sobre su filosofía¹³⁸.

Martin Buber, por tanto, permanece hasta cierto punto desconocido o incomprendido, o quizá desactualizado. La primera pregunta que guía esta tesis doctoral es, de acuerdo con esto: ¿es actual el pensamiento de Buber? ¿puede llegar a serlo? ¿qué significa, realmente, ser actual? He mencionado el desconocimiento casi absoluto que del pensamiento buberiano existe en España. Pero, al mismo tiempo, poco sentido tendría tratar de introducir a un público neófito una filosofía poco menos que extraña, si se considera que esa filosofía está desfasada, que no responde a problemas existenciales de las personas de hoy. Por ello, la cuestión importante es aquella sobre la actualidad del pensamiento de Buber.

Para investigar esta cuestión, realizo primero una exposición lo más exhaustiva posible de la filosofía de Martin Buber, para después tratar de poner en contacto el planteamiento del pensador judío con la problemática del hombre actual. Para ello, analizo dicha problemática a partir de un enfoque sociológico, poniéndolo en relación después con la propuesta filosófica que, en respuesta a la angustia del ser humano, ofreció el existencialismo del siglo XX. En ese punto, se advierte una aportación genuinamente buberiana, la genealogía de la relación, que al mismo tiempo que marca una distancia esencial con los demás existencialismos, abre un camino para responder, con un existencialismo dialógico, a los problemas del hombre actual.

La metodología empleada ha estado basada en un estudio profundo tanto de las obras completas de Martin Buber como de la bibliografía secundaria que, en los últimos decenios, se ha publicado sobre su pensamiento. Al efecto ha sido de gran ayuda la recientemente concluida edición de los veinticinco tomos de la *Martin Buber Werkausgabe*, que incluyen la mayor parte de los escritos de Buber. De esta monumental recopilación, cuyos comentarios, aparato crítico e introducciones son de obligada mención por la luz que proporcionan en los numerosos apartados oscuros de la obra del autor, los tomos más empleados en este estudio han sido el 4, el 12, el 13 y el 17.1, que contienen las obras de Buber relativas a la filosofía del diálogo, a la filosofía de la religión, a la teología bíblica y al jasidismo, respectivamente. También han sido fundamentales los tres tomos de la correspondencia del autor, publicados en los años setenta bajo la edición de Grete Schaeder, amiga del pensador judío.

De la bibliografía secundaria son obras de consulta indispensables, además de las obras en

137 Cf. Sánchez Meca, Diego. *Martin Buber. Fundamento existencial de la comunicación*, Barcelona: Herder, 1984: 104; cf. Díaz, Carlos. *Martin Buber*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.

138 Cf., por ejemplo, Ure, Mariano. *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*, Buenos Aires: Eudeba, 2001.

castellano mencionadas, la ya clásica monografía de Maurice Friedman *Martin Buber: The Life of Dialogue*, y el tomo de la *Library of Living Philosophers* dedicado a Buber, dirigido por Paul Arthur Schilpp y el propio Friedman, y publicado en 1963, con ensayos de autores como Gabriel Marcel, Hans Urs von Balthasar o Emmanuel Lévinas¹³⁹, además de la obra colectiva *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept*, más reciente, editada por el profesor Mendes-Flohr en 2015.

Para analizar las tendencias sociales de mayor relevancia en la actualidad, además de a mi previa formación en ciencias políticas, acudo a las fuentes de datos sociológicos más relevantes, como son, en nuestro país, el Instituto Nacional de Estadística u otras entidades como la Fundación Española para la Prevención del Suicidio, *Eurostat* a nivel europeo, y en un contexto más amplio los estudios de la OCDE o del *Pew Research Centre* estadounidense.

2. Estructura de la tesis.

La tesis está estructurada en dos partes y siete capítulos. La Parte I (capítulos 1 a 3) sirve al propósito de realizar una exposición exhaustiva del pensamiento de Martin Buber, partiendo de las influencias recibidas por el autor en su juventud y primera madurez, para centrarme después en su experiencia o intuición del principio dialógico, que se desarrollaría a través de numerosas implicaciones a lo largo de toda la obra de Buber. La Parte II (capítulos 4 a 7), a su vez, acomete la tarea de proponer una lectura de la obra de Buber que sea adecuada para el momento actual, una interpretación de su pensamiento que dé respuesta a los problemas del hombre del siglo XXI.

En el primer capítulo, propongo tres líneas de fuerza como resumen de las tres principales influencias que recibió Buber durante su período de formación, las cuales son: la filosofía alemana de finales del siglo XIX, personificada en Wilhelm Dilthey; la tradición judía, especialmente la Sagrada Escritura y el jasidismo; y el existencialismo, especialmente la figura de Søren Kierkegaard. Del primero, resultan relevantes para penetrar en la obra de Buber la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, el concepto de vivencia (*Erlebnis*), y la importancia de la hermenéutica; de la tradición hebrea resulta fundamental la concepción de la relación con Dios como una de constante diálogo, tal y como se expresa, por ejemplo, en el Génesis y en los Salmos; del existencialismo kierkegaardiano es esencial tener en cuenta la importancia de la crítica a la multitud, y la salida de ella a través de la decisión, así como la concepción de Dios como el término medio entre los amantes, como el amor.

¹³⁹ Cf. Lévinas, Emmanuel. "Buber and Theory of Knowledge"; von Balthasar, Hans Urs. "Martin Buber and Christianity", en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967; pp. 133-150; 341-359.

En el segundo capítulo me centro en tratar de exponer, con la mayor claridad posible, el núcleo del pensamiento dialógico de Martin Buber, que él mismo denominó “el principio dialógico”. Se trata de una verdad que, en palabras del pensador judío, más que captada fue captora del hombre-Buber, a través de sus propias vivencias durante la Primera Guerra Mundial, de lo que él mismo definió como una experiencia de fe (*Glaubenserfahrung*) compuesta de distintas experiencias de ser (*Seinserfahrungen*). La convicción esencial de Buber, expresada al inicio de su obra fundamental, *Ich und Du* (Yo y Tú), es que el mundo es doble para el hombre, según la propia doble actitud del hombre ante él. La palabra fundamental que pronuncia el hombre con toda su existencia (Yo-Tú o Yo-Ello) crea ante él un nuevo estado de cosas, una vida en un mundo distinto (el mundo del Tú o el mundo del Ello). La vida del hombre se desarrolla en una alternancia entre estos dos mundos, siendo el Ello la materia de la que se forma el Tú, cuando el ser humano dirige su palabra hacia las cosas. Esta vida en el Tú es una vida en el diálogo.

Los conceptos más relevantes con los que Buber trató de explicar esta vida dialógica son los de *Hinwendung* (tomar dirección), confirmación (*Bestätigung*), interiorización (*innwerden*) y comprensión (*Umfassung*). A través de ellos se hace posible la relación con el mundo, en las tres esferas consideradas por Buber: la naturaleza, el hombre y los seres espirituales. Precisamente para aclarar la noción de “seres espirituales”, acudimos al comentario de Buber de Éxodo 24, en el que el autor judío define el espíritu (*Ruach*) como el ser elevado a la relación dialógica con Dios. Esta noción de espíritu se manifestará de gran importancia más adelante, en la comparación de la genealogía buberiana con la nietzscheana.

En el capítulo 3, el más extenso de todo el trabajo, empleo, como guía de exposición del pensamiento de Buber, la imagen metafórica de la espiral. El principio dialógico buberiano constituye un núcleo explosivo, que extiende a través de curvas no cerradas en sí mismas, sino siempre abriéndose hacia fuera, sus múltiples implicaciones. Cada línea de la espiral hace evidente que la experiencia de la relación como núcleo del ser abarca toda la realidad.

En este sentido, expongo las implicaciones del principio dialógico para la concepción de la religión, de la historia, de la antropología, de la ética, y de la psicología, tal y como se encuentran en la propia obra de Buber.

Las implicaciones religiosas del principio dialógico de Buber pueden resumirse en tres puntos: primero, el concepto de Dios como el Tú eterno; segundo, la concepción de la religión en la vida del hombre como una existencia sacramental; y tercero, la categoría buberiana del eclipse de Dios. En primer lugar, Buber entiende a Dios como el eterno Tú, es decir, como el Tú que no puede convertirse en un Ello. Buber utiliza también otra palabra para explicar su concepción de Dios, a saber, la paradoja de la “persona absoluta”. Dios es la persona absoluta. Esto significa que en Él el ser absoluto -es decir, separado del mundo- y el ser persona -es decir, estar en relación- son una misma cosa. Buber explica este encuentro de las dos realidades principalmente opuestas con un comentario

sobre dos de los nombres de Dios utilizados en la Biblia, a saber, YHWH (como la aparición personal e ilimitada de Dios en la revelación) y Elohim (como la impersonal y limitada en la Creación), y también con su concepción del auto-nombramiento de Dios en Éxodo 3, 14, que Buber traduce como *Ich-bin-Da* (Yo-estoy-aquí).

En cuanto a la concepción de la religión en la vida del hombre para Buber, el filósofo judío la entiende como una existencia sacramental. Esta designación significa que la vida religiosa tiene estas tres características: es un signo de la presencia del Tú eterno en la propia vida; es una palabra de Dios; es una indivisibilidad de acción y pasión, de gracia y libertad, de acción humana y divina. Al mismo tiempo, la comprensión de Buber de la vida religiosa sólo se comprende plenamente cuando se considera su crítica de otras concepciones posibles de la religión, especialmente su crítica del gnosticismo y del misticismo. La religión es, para Buber, una total y sagrada inseguridad, una vida de confianza y respuesta íntima al Tú, un encuentro en el desfiladero, y precisamente por ello, una entrada en la realidad.

A esto último hay que añadir la idea de Buber del eclipse de Dios. El autor judío intentó describir así la situación del hombre contemporáneo frente a Dios. Dios, decía Buber, permanece oculto, silencioso, invisible e inaudible por nuestra incapacidad de entrar en relación, por nuestra tendencia humana a objetivar el mundo, la vida, al hombre e incluso a Dios.

Otra concreción o efecto del principio dialógico puede encontrarse en la concepción de la historia que propone Buber. Esta concepción se explica, en primer lugar, en un sentido puramente filosófico, pero se comprende más profundamente con la ayuda de sus escritos bíblicos y jasídicos.

Entendida filosóficamente, la historia es según Buber un misterioso acercamiento, una realidad profundamente ligada al hecho del diálogo. La historia se acerca y se aleja constantemente del diálogo. Es una sucesión de entradas y salidas en el mundo del Tú, una degeneración progresiva de la presencia hacia la objetivación, y un retorno constante al Tú a través de la decisión (*Entscheidung*), que implica una conversión.

Para comprender aún mejor este enfoque, recurrimos a los escritos bíblicos y jasídicos de Buber. Estos presentan una imagen de la historia como una tensión entre profecía y apocalipsis. Los profetas sitúan la conversión o el arrepentimiento del pueblo en el centro de sus exhortaciones; en cambio, para los apocalípticos, el papel esencial lo desempeña la proximidad del terrible fin del mundo. La historia, para la profecía, es diálogo con Dios, palabra que busca respuesta, responsabilidad histórica. Para la apocalíptica, la historia es simplemente la fatalidad, en el curso de la cual los sucesivos sistemas de poder oprimen a los débiles. Esta tensión también se tematiza en la novela de Buber *Gog und Magog*, que describe la confrontación del mesianismo apocalíptico de Lublin con la exhortación de Pshysha a la conversión.

La explicación de la antropología filosófica de Buber o de las implicaciones del principio dialógico para la antropología se resume en cuatro puntos: el planteamiento del problema

antropológico; el doble principio distancia-relación; las investigaciones de Buber sobre la naturaleza de la percepción humana, y la discusión sobre la naturaleza del lenguaje.

Sobre el planteamiento del problema antropológico en general, Buber sostiene que cuando el filósofo comienza a preguntarse por la naturaleza humana y la peculiar categoría del ser que es el hombre, debe partir de la situación de crisis del hombre. El hombre contemporáneo teme un mundo que ya no puede representarse y en el que se siente perdido. El antropólogo no debe preguntarse por "el ser humano", sino que tendrá que formular la pregunta en primera persona: "¿Quién soy yo?" Entonces abarcará la realidad humana en el encuentro con un Tú, y en esta comunión se le revelará la esencia misma de los procesos del alma humana.

Una de las aportaciones más importantes de Buber a la antropología filosófica es su análisis de lo originariamente humano, que trata en su ensayo sobre el doble principio distancia-relación (*Urdistanz-Beziehung*). La base de la realidad humana, la singularidad del ser humano, según Buber, es su peculiar capacidad de comprender al otro como algo separado de él, perteneciente a un todo significativo (*Urdistanz*), es decir, a un mundo, con el que también y en el mismo movimiento entra en relación volviéndose hacia él, precisamente en tanto que este mundo es un "otro" (*Beziehung*).

La investigación de la relación entre la esencia del arte y la esencia del hombre conduce a Buber, en su ensayo *Der Mensch und sein Gebild* (El hombre y su imagen), a la cuestión de la realidad del conocimiento humano en general. Al distanciarse del no-yo, sostiene Buber, el hombre entra en relación con el mundo y se encuentra con el ser del otro. Según Buber, este encuentro da lugar al mundo perceptible y percibido, que se representa en el arte. El hombre es, pues, el ser que, distanciándose y entrando en relación, reconoce en un sentido existencial las realidades que se le presentan. La razón humana, pues, solo en un estadio posterior es una facultad cerebral. Ante todo, es algo vivo, corpóreo, omniabarcante. El hombre conoce con todo su ser, no solo con su intelecto.

Por último, las reflexiones de Buber acerca de la cuestión de la naturaleza del lenguaje le llevan a dos conclusiones, que elabora en controversia con Martin Heidegger. En primer lugar, sostiene Buber que el hombre llega a ser hombre en el lenguaje, pues tanto el uno como el otro solo pueden entenderse desde un punto de vista dialógico: en el principio hubo conversación, y después monólogo, y este último sólo como impulso al diálogo. En segundo lugar, para Buber, el hombre es un ser que, en la medida en que habla, es capaz de decir la verdad; esta verdad es una triple fidelidad: fidelidad en reproducir exactamente lo que uno ha recibido en el encuentro; fidelidad en expresar a través de la propia vida lo que uno es; fidelidad en referirse a través de la propia palabra al otro como otro, como esta persona frente a mí, como a un Tú.

En cuanto a la ética, los tres problemas de esta disciplina que reciben una nueva luz a través del principio dialógico en el pensamiento de Buber son: el problema del mal; la relación entre religión y ética y el amor al prójimo.

De acuerdo con su concepción antropológica, Buber describe el mal no como un ser, sino

como un proceso en la vida del hombre. En este proceso se distinguen dos estadios: el estadio de la indecisión (*Entscheidungslosigkeit*) y el estadio de la "elección de uno mismo" (*Sich-selbst-wählen*). Aquí emergen dos de los conceptos básicos de Buber: dirección y proyecto. La dirección hacia mi yo potencial, hacia la plenitud de mis posibilidades de ser, es comprendida como el bien moral. Al mismo tiempo, el proyecto único que soy me confiere un criterio único e individual para actuar en la vida. Todo esto se encuentra estrechamente relacionado con la decisión hacia el Tú, pues esta dirección hacia mi plenitud es al mismo tiempo una dirección hacia Dios, el Tú eterno.

Desde este punto de vista debe entenderse la posición de Buber sobre la relación entre ética y religión. Debido a las implicaciones religiosas del principio dialógico, la ética solo puede entenderse en relación con el Absoluto. Para Buber, los valores morales surgen de esta relación con el Absoluto. Pero esto no significa que Buber abogue por una ética de la heteronomía, sino que la alternativa entre valores impuestos y valores libremente creados, entre autonomía y heteronomía, está completamente superada. Para la persona religiosa, toda realidad sólo recibe su valor del encuentro con el Tú. Los valores se encuentran, no se inventan, pero no existen como valores mientras no sean aceptados por el ser humano e incluidos en la relación, y por tanto realizados.

En tercer lugar, abordo el tema del amor al prójimo en la obra de Buber, especialmente en sus escritos jasídicos. En ellos se aboga por una disolución de la frontera entre ética y religión, a partir de la obligación de amar el mundo como lugar de la presencia de Dios (la *Shejina*), pero también debido a la concepción del prójimo como alguien que posee una esencia divina.

En el ámbito de la psicología en la obra de Buber, hay que considerar tres cosas: la relación entre médico y paciente y el proceso del encuentro terapéutico; la concepción de Buber del problema de la culpa; la crítica de Buber al psicologismo y a Carl Gustav Jung.

A través del principio dialógico, la relación entre psicoterapeuta y paciente experimenta necesariamente un cambio. Debe haber un encuentro entre ambos, en el que la persona del médico se dirija a toda la persona del paciente. El médico no debe permanecer oculto tras su máscara profesional, ni preocuparse únicamente de lo que ocurre en el interior del paciente. Debe afirmar al paciente, aceptarlo como esta persona única que está aquí, y también reconocerlo como aquel en quien está destinado a convertirse. Para ello, debe dar prioridad al encuentro sobre el método terapéutico. De este modo, el enfermo podrá dar sentido a su sufrimiento y saber que el mundo no está condenado.

Este camino de sanación a partir del encuentro queda ilustrado en el ensayo de Buber *Schuld und Schuldgefühle* (Culpa y sentimientos de culpa). En este texto, Buber explica el importante papel de la distinción entre la relación herida al mundo y sus síntomas en el sujeto. En el ámbito de la culpabilidad, se debe distinguir entre la culpa neurótica y la existencial, de las cuales solo la última está realmente relacionada con una acción del ser humano. Con la ayuda de la guía del médico en el camino de la iluminación de la conciencia, el ser humano podrá reconocerse en el agente que violó la

relación, y hacer lo posible para reparar el daño causado.

Por último, considero la crítica de Buber al psicologismo, que él entiende como el no-reconocimiento de la verdad fundamental del mundo, que es su ser-frente-a. Si se olvida esta verdad y se entiende el mundo como una concepción de la psique, se aboga por un psicologismo alejado de la realidad del ser humano. Esto tiene graves consecuencias en el ámbito terapéutico, porque imposibilita la curación de la relación del hombre con el mundo, pues según esta forma de pensar ya no existe un mundo en sentido propio. El psicologismo es criticado por Buber sobre todo en relación con los textos de Carl Gustav Jung. Según Buber, el psiquiatra suizo entiende a Dios como una proyección del yo que se opone al proceso de individuación. En esto, según Jung, el sujeto debe atraer hacia sí los contenidos de la conciencia (incluidos el mundo, el otro y Dios). Buber acusa a Jung de representar una versión moderna del psicologismo y el gnosticismo.

Tras esta larga exposición del capítulo 3, en el que abordo algunas de las múltiples facetas del pensamiento de Buber, entendiéndolas como concreciones del principio dialógico, me adentro, en la parte II, en la respuesta a la pregunta fundamental de esta tesis: cómo hacer actual el pensamiento de Martin Buber.

Entendiendo que un pensamiento es actual cuando ofrece respuestas a los problemas característicos de una época, me centro primero en el capítulo 4 en definir la situación del ser humano del siglo XXI, atravesada por dos fenómenos globales: la polarización social y política y la pérdida de la esperanza, expresada en las tasas de depresión, ansiedad y suicidios. A través de estudios sociológicos, como los realizados por IPSOS o el *Pew Research Centre* estadounidense, muestro cómo la tendencia hacia el enfrentamiento en el seno de las sociedades es un fenómeno que afecta a países de todo el mundo. De la misma manera, a partir de los datos ofrecidos por la OCDE, Eurostat y el Instituto Nacional de Estadística, expongo de qué forma las tasas de depresión y suicidio se mantienen estables en España y los países de nuestro entorno.

De acuerdo con esto, caracterizo la situación del hombre actual en el mundo como la de un ser aislado en riesgo de autodestrucción, explicando esta interpretación a partir de los datos sobre soledad no deseada en España y en Europa y con la noción propuesta por Andrew Spear y LLYC de la polarización como pornografía epistémica, y como droga oculta, respectivamente.

En el capítulo 5, inicio el recorrido filosófico sobre el enfoque existencialista, que, a mi juicio, permite actualizar el pensamiento de Buber. El existencialismo del siglo XX, heredero de Kierkegaard, comprendió la angustia del hombre contemporáneo, y trató de darle respuesta. Partiendo del planteamiento de Kierkegaard, examino diversos temas existencialistas clásicos (la situación del hombre en el mundo, la libertad, la esperanza y el otro) en la obra de dos grandes figuras del existencialismo (Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel) que, aunque sostienen dos visiones muy distintas de la filosofía existencial, comparten sin embargo un movimiento común, el de buscar

solución a la ansiedad del hombre contemporáneo.

La situación del hombre en el mundo es, para el existencialismo, oscura y no demasiado optimista. Esto se refleja en el concepto de miedo de Jean-Paul Sartre, entendido como temor a tener temor, temor a no poder poner en juego adecuadamente la propia libertad, y también en la categoría de "mundo destrozado" de Gabriel Marcel. En este capítulo también trato algunos conceptos existencialistas, como la libertad, la esperanza, o el problema del otro, desde el prisma de cada uno de estos dos autores, que parten de fundamentos distintos y llegan a conclusiones muy diversas. Con todo, aunque se advierten las diferencias en sus planteamientos, se deja ver en los dos, sin embargo, un recorrido común, que es a mi juicio el recorrido del existencialismo desde la angustia hacia la vida auténtica.

Sin embargo, ambos enfoques parecen insuficientes en su intento de dar una razón de vida al existente (ya sea, como Sartre, llamando la atención sobre la propia libertad o, como Marcel, a través de la esperanza y el amor). En ambos casos, la respuesta a la angustia del hombre no es completa, porque carece de la certeza fundamental que señala Martin Buber.

Para fundamentar esta idea, en el capítulo 6 desarrollo una interpretación genealógica del pensamiento de Martin Buber. Partiendo de la obra de Jesús Conill, que analiza las genealogías de la razón de Jürgen Habermas y de Friedrich Nietzsche, propongo la genealogía de la relación de Martin Buber como otra genealogía de la razón. En su obra, el pensador judío analiza el surgimiento del mundo del Ello, y con él de la autoconciencia reflexiva, en el hombre, tanto de forma ontogenética (en su análisis del surgimiento del lenguaje en el niño humano) como filogenética (en su análisis de las perífrasis aún existentes en los lenguajes de pueblos primitivos).

En la primera parte del capítulo 7 completo esta exposición de la genealogía buberiana con una comparación más detallada con la genealogía nietzscheana, que explica sus diferencias. Tanto para Nietzsche como para Buber, lo originario de la percepción humana son las relaciones percibidas por el cuerpo (*Leib*) como estímulo, y los conceptos son creación posterior de un intelecto que es desnaturalización de esas experiencias prístinas. Sin embargo, Buber discrepa de Nietzsche en dos puntos fundamentales: la realidad originaria del doble principio distancia-relación, y la relación entre naturaleza y espíritu.

En cuanto a Habermas, expongo también la reflexión que este realiza acerca de la obra de Buber, comprendiéndolo como un autor religioso que contribuyó decisivamente a la formulación de una teoría comunicativa, precisamente gracias a su comprensión del ser humano como esencialmente en diálogo.

Más adelante, me centro en la delimitación entre Buber y el existencialismo, fundamentada precisamente en esta concepción genealógicamente dialógica del ser humano. De esta forma, se muestra cómo, aunque Buber responde a la calificación de existencialista, lo hace de modo atípico, pues en el origen del ser humano coloca la relación como apriori. Buber queda incluido en el

existencialismo, como respuesta a la angustia del hombre, pero su peculiaridad le habilita para dar soluciones nuevas a problemas antiguos.

En la última parte del capítulo 7, propongo algunas reflexiones a partir de esta concepción del pensamiento de Buber, que podrían servir como futuras líneas de investigación. En primer lugar, menciono la reflexión acerca de la recuperación de la esperanza a través del rostro del otro. En un contexto polarizador y de tristeza generalizada, es preciso dar relevancia de nuevo al encuentro interpersonal, partiendo de concepciones de amor como la buberiana, y poniendo en valor la ética del cuidado. En segundo lugar, uno esa primera reflexión a la importancia del compromiso personal-existencial (como atención agradecida, esperanzada y responsable a la realidad que me interpela) y comunitario (como ejercicio utoprofético de la razón en denuncia de la injusticia). En tercer lugar, abordo la relevancia de las instituciones intermedias entre el individuo y el Estado (las asociaciones vecinales, la familia, la empresa, y especialmente las comunidades religiosas) como “entradas en la realidad”.

**PARTE PRIMERA. ASOMARSE A LA VENTANA. UNA EXPOSICIÓN DEL
PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER**

CAPÍTULO 1. EL SUELO DEL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER.

1.1. Introducción. Semillas en la oscuridad.

El pensamiento de cualquier persona, y en mayor medida el de un filósofo o un escritor, es comparable al árbol, que se afianza en un terreno y se nutre de él para crecer. Un inconveniente de este hecho (inconveniente que se presenta casi siempre, salvo en el caso de algunos genios precoces) es la lentitud de la conformación de un pensamiento original, mientras que un aspecto positivo es la solidez de las raíces en las que se sustentará la obra madura del autor, tan sólida ella misma que permitirá a otros muchos hombres y mujeres en años y siglos posteriores afianzarse en sus ramas y continuar los caminos que ellos y ellas comenzaron, vivir en la verdad que descubrieron, construir sus casas en el árbol que levantaron.

El escritor J.R.R. Tolkien, hablando de su obra, escribe: “Historias semejantes no nacen de la observación de las hojas de los árboles ni de la botánica o la ciencia del suelo; crecen como semillas en la oscuridad alimentándose del humus de la mente: todo lo que se ha visto o pensado o leído, y que fue olvidado hace tiempo...”¹⁴⁰ En cierto sentido, se trata de la misma idea formulada en clave filosófica por Charles Taylor: la identidad humana se define teniendo detrás un fondo de inteligibilidad, desde el cual adquiere sentido la respuesta a la pregunta ‘¿quién soy yo?’¹⁴¹.

Al comenzar a hablar sobre la obra de Martin Buber, es preciso preguntarse: ¿sobre qué suelo se alza? ¿de qué raíces se nutre? ¿sobre qué trasfondo responde a sus preguntas? ¿quién es, en sentido amplio, este pensador que queremos reivindicar para el presente y el futuro?

Buber es un pensador extremadamente polifacético e inclasificable. A la hora de discutir si él mismo era un filósofo o un teólogo o cualquier otra cosa, solía conceder poca importancia a la respuesta, limitándose a insistir en la tarea que sentía como propia de toda su vida: señalar a una realidad hasta ahora olvidada.¹⁴² Esta dificultad de clasificarlo o no como filósofo, por la que él tampoco parecía tener demasiado interés, se hace más desconcertante cuando el investigador se asoma al resto de su obra, que contiene aportaciones que han inspirado debates de largo alcance en campos tan diversos como la psicología, la educación, la sociología, la traducción o la exégesis bíblica, por citar solo algunos campos dispares, en cada uno de los cuales las contribuciones de Buber son muy considerables. Esta dificultad en clasificar a Buber se acentúa más aún por su deliberada

140 Carpenter, Humphrey. *J.R.R Tolkien: una biografía*; Barcelona: Editorial Minotauro, 1990: 144.

141 Taylor, Charles. *Fuentes del Yo*; Barcelona: Paidós, 1996.

142 Buber, Martin. *Antwort*, Noor, Ashraf und Schreck, Kerstin (Herausgeber): *Martin Buber Werkausgabe - Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018 (en adelante, MBW 12): 467-468.

renuncia a componer un sistema de pensamiento organizado.

El investigador perplejo ante este hecho encuentra cierta explicación cuando considera por un instante el contexto cultural y vital del autor investigado. Martin Buber nació en el último cuarto del siglo XIX, en una familia de fuerte tradición judía, en el seno de un Imperio Austro-Húngaro multicultural y que ya comenzaba a desmoronarse: en su juventud vivió en lo que hoy conocemos como Austria, Ucrania, la República Checa, Suiza y Alemania. A estos datos biográficos podemos añadir el efervescente estado de la filosofía en el momento en el que Buber comenzó sus estudios universitarios, hacia 1896. Friedrich Nietzsche padecía silenciosamente su locura en Sils-Maria, y la influencia de Zarathustra seguía tan vigente como para provocar una crisis existencial en el joven Buber. Pensadores fallecidos hacía pocas décadas o incluso años, como Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Feuerbach, y otros que se encontraban en plena actividad filosófica como Edmund Husserl, Hermann Cohen, Wilhelm Dilthey o Georg Simmel, estaban en el ambiente filosófico alemán de finales del siglo XIX, y todos ejercieron mayor o menor influencia sobre nuestro autor en su juventud. El suelo en el que, en la metáfora empleada al inicio, el árbol del que trataré en esta investigación hundió sus raíces fue un suelo extremadamente variado, incluso caótico, que además se escribía en diversas lenguas, pues Buber leía y hablaba desde su infancia no solo en alemán, sino también en hebreo antiguo, yiddish, latín, griego, francés, ruso y polaco.¹⁴³ Posteriormente dominaría también el inglés, el italiano y el hebreo moderno.

En este primer capítulo de la tesis, me propongo introducir la exposición del pensamiento de Buber con algunas consideraciones sobre las principales influencias recibidas por el autor en su período de formación. Expondré algunas de las ideas principales de estas corrientes, así como las problemáticas fundamentales sobre su recepción e interpretación en el contexto de Buber.

Ante la necesidad de concentrar todas las innumerables influencias para presentar el suelo fundamental desde el que debe comprenderse a Martin Buber, es preciso reducir todas las referencias a tres, cada una en representación o concentración de otras muchas líneas de fuerza que conformaron su aproximación a la realidad. Estas tres influencias son la filosofía alemana del siglo XIX, la tradición judía y el existencialismo.

En primer lugar, una parte fundamental de lo que compone el contexto de Buber es la filosofía alemana de su tiempo, heredera crítica del idealismo hegeliano y de la filosofía trascendental kantiana. Esta parte la creo representada por Wilhelm Dilthey, filósofo que, además, fue maestro de Buber en el curso 1899-1900 en la Universidad de Berlín.¹⁴⁴

143 Cf. Buber, Martin. *Begegnungen*, D. Bilski, Emily, Breitenbach, Heike, Rokem, Freddie und Witte, Bernd (Herausgeber): *Martin Buber Werkausgabe - Band 7. Schriften zu Literatur, Theater und Kunst: Lyrik, Autobiographie und Drama*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016 (en adelante, MBW 7): 276-277.

144 Tremml, Martin (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe - Band 1: Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001 (en adelante, MBW 1): 303.

En segundo lugar, es imprescindible mencionar el judaísmo, tradición religiosa que acumula cerca de cuatro milenios de historia y sabiduría. Buber es un miembro del pueblo de Israel en el exilio, y esa condición marca profundamente el marco desde el que comprenderá su propia vida y desde el que pensará. En el caso de Buber, además, esta tradición viene fuertemente mediada por el jasidismo, corriente mística particularmente arraigada en la región de Galizia, donde Buber pasó su infancia. El encuentro con el jasidismo, y la recuperación del mismo en edad adulta, como se verá, son esenciales para comprender su vida y su obra.

En tercer lugar, sería un error obviar la fuerte impronta del existencialismo en el pensamiento de Buber, como tendremos ocasión de desarrollar con detalle en la Parte II. Nuestro autor resultará fuertemente influenciado en su más efervescente juventud, como se ha dicho, por Nietzsche¹⁴⁵, y será contemporáneo de Jaspers, Heidegger y Sartre. Por ahora, baste introducir la influencia de esta corriente en Buber hablando de un filósofo fundamental para nuestro autor: Søren Kierkegaard. En cierto sentido, la obra del pensador judío puede incluso comprenderse como un añadido o corrección a la obra del danés.

1.2. Wilhelm Dilthey, el maestro adecuado¹⁴⁶.

La influencia de Dilthey en Martin Buber resulta difícil de rastrear. El propio Buber establece un cortafuegos con su maestro, señalando que tanto él como Simmel (que también fue profesor de Buber en Berlín) le influyeron fuertemente en su pensamiento en aquellos años universitarios, pero no tuvieron ninguna influencia en el surgimiento y desarrollo de la filosofía del diálogo.¹⁴⁷

No cabe duda de que, en su filosofía posterior, no se observa ninguna continuidad con el maestro, más bien al contrario. Y, sin embargo, para comprender alguno de los puntos clave del pensamiento de Buber es preciso asomarse a tres rasgos, al menos, de la obra de Dilthey.

En primer lugar, debemos hablar, como señala Friedman¹⁴⁸, de la distinción diltheyana entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*.

La obra de Dilthey es un intento de conciliar el empirismo inglés, el pensamiento de Auguste

145 Cf. Buber, Martin. *Zarathustra*, MBW 1, 103-117. Buber emprendió de hecho en su juventud la tarea de traducir al polaco el *Zarathustra* de Nietzsche, tarea que dejó inconclusa: Cf. MBW 1: 36.

146 Cf. *Einleitung*, MBW 1: 32 (cita al pie n. 82).

147 Cf. Ídem.

148 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 38-40.

Comte, y la filosofía trascendental de Kant.¹⁴⁹ Dilthey está convencido de la necesidad de fundamentar el conocimiento no metafísico sobre la realidad, perteneciente a las ciencias naturales y a las ciencias sociales, pero ve a estas últimas en desventaja respecto al método. Precisa de una distinción neta entre ambas, que otorgue a las ciencias del espíritu (modo de denominar a lo que hoy es más bien conocido en castellano como “ciencias sociales”: historia, economía, sociología, literatura, etc.) un estatus de ciencia. La idea que da forma a este empeño es la de “simpatía”. Para Dilthey, todo lo que, en el otro, exprese una vivencia interior, tiene el poder de producir en mí la misma experiencia que está teniendo él. Sobre este hecho se fundamenta toda comprensión de la otra persona, y toda la comunicación. No se trata de un proceso intelectual, de juicio, sino que es algo directo, inmediato, emocional. Lo que me pasa a mí es lo mismo que le pasa a esa persona. Yo revivo lo suyo en mi propia consciencia. Lo que revivo es parte de mí, porque yo lo vivo, y no es parte de mí, porque no es mi propia respuesta a lo que le haya pasado. "Dilthey llama a esta proyección una 'transposición de mí mismo' (*Übertragung, Transposition, Sichhineinversetzen*). Significa percibir a la otra persona como poseída por una vida interior esencialmente igual a la mía, y por tanto 'redescubrirme a mí mismo en el Tú' (*das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du*)"¹⁵⁰ Se puede entender algo sencillo, o algo más complejo, y se pueden añadir tantos elementos al proceso de comprensión como se quiera (el tono de la voz del otro, la cadena lógica de sus palabras, sentimientos, pensamientos, etc.), tomar un ejemplo complejo (la política exterior de un país, una obra de teatro...) pero el proceso se resume en lo mismo: ponerse en el lugar de otro. La interpretación más probablemente cierta es la que toma más aspectos de evidencia y la ordena en una historia consistente con cada parte y con la naturaleza humana.

Esto es radicalmente distinto de lo que hace la ciencia natural. Al conocer el mundo físico, tomamos multitud de datos que se nos dan desordenados, y los ordenamos causalmente en nuestra mente. Pero al conocer a la otra persona nos situamos en su piel, y de esta forma tenemos un conocimiento exacto de lo que le sucede a esa otra persona.¹⁵¹

Esta distinción fundamenta la división neta entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, y concede a las últimas la condición de ciencia en sentido estricto, de saber cierto.

Esta idea lleva directamente al segundo elemento clave del pensamiento de Dilthey, que, a diferencia de lo primero, sí aparecerá literalmente en Buber, ya veremos con qué diferencias: el concepto de vivencia (*Erlebnis*). Martin Leiner ha señalado que la ligazón entre Buber y Dilthey se halla exclusivamente en la idea, compartida por ambos, de que lo relevante para la filosofía es

149 Cf. Hodges, Herbert. *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1944: 1-10.

150 Ídem: 15. Traducción propia. "This projection Dilthey calls a 'transposition of myself' (*Übertragung, Transposition, Sichhineinversetzen*). It means perceiving the other person as possessed of an inner life essentially like my own, and so 'rediscovering myself in the Thou' (*das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du*)."

151 Cf. Ídem: 13-18.

desentrañar el concepto de realidad, y de vivencia inmediata.¹⁵²

La vida mental, para Dilthey, es una unidad funcional, no reconstruible teóricamente a partir de unidades no funcionales. Esta unidad consiste en la reacción de todo el ser a la situación que le confronta. A esta reacción la llama Dilthey *Erlebnis*. Se trata de una sucesión estructural de cognición, afecto y acción. La psicología es una ciencia del espíritu o descriptiva porque esa sucesión estructural no es descubierta por hipótesis, sino precisamente vivenciada. Cuando conocemos otras cosas, siempre vivenciamos (*erleben*) nuestro propio yo mental, de forma indirecta, y al girar nuestra atención hacia nosotros, nos percatamos del patrón estructural de respuesta.¹⁵³ En este sentido puede decir Dilthey:

El punto de partida de la creación poética es siempre la experiencia de vida, como vivencia personal o comprensión de otros hombres presentes o pasados, y de los acontecimientos en los que tomaron parte.¹⁵⁴

Una tercera referencia obligada en el marco de la influencia de Dilthey sobre Buber es a la hermenéutica. De las nociones básicas de Dilthey (*Erlebnis*, simpatía, comprensión), y de acuerdo con su recepción de Schleiermacher, a quien dedicó una monumental obra, surge una teoría de la interpretación textual de primer orden. La relevancia de este punto se hace patente al considerar que Buber dedicó la mayor parte de su vida y de su obra al estudio, traducción e interpretación de muy diversos textos, entre los cuales tienen una importancia central la Biblia hebrea y la literatura jasídica. Nuestro autor compartía con Dilthey una pasión por la literatura, que el contacto con el maestro no debió sino revitalizar. Entre los escritores profusamente citados por Buber en sus obras están Goethe, Hölderlin o Novalis, autores sobre los que Dilthey escribió largamente en *Das Erlebnis und die Dichtung*. Además, el tratamiento por parte de Buber de los textos jasídicos, así como de textos místicos hindús, chinos y de la tradición cristiana (especialmente de Eckhart y de san Francisco de Asís) comenzó muy tempranamente, cuando la influencia de Dilthey aún se dejaba sentir en el alumno.

La hermenéutica de Dilthey se centra en la comprensión de la vivencia del autor. Es la

152 Cf. Leiner, Martin. *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000: 79.

153 Cf. Hodges, Herbert. *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1944: 42-44.

154 Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970: 139. Traducción propia.

transposición del proceso de comprensión que hemos descrito en relación con otras personas, aplicándolo al texto en cuestión. Se trata de llegar a recrear y revivir el evento que dio origen al texto, superando la empatía, que se quedaría únicamente en la vivencia interna del escritor. En el proceso, vuelvo hasta el origen, y camino a partir de ahí junto al autor. Dilthey afirma, además, que esto requiere un tipo de comprensión que denomina *Vergegenwärtigung* (hacer presente). Como ha mostrado Kepnes, en último término se trataría, siguiendo a Schleiermacher, de comprender el texto mejor que el propio autor.¹⁵⁵

Aunque la influencia de Dilthey en Martin Buber se irá viendo conforme avance la exposición de esta investigación, se debe señalar, de entrada, los pasajes de su obra en los que el pensador judío señala sin ambagues su separación del maestro. En la respuesta a sus críticos¹⁵⁶ recogida en *The Library of Living Philosophers*, Buber responde precisamente a esta cuestión en relación tanto con su filosofía de la historia como con su uso del concepto de *Erlebnis*. Respecto a lo primero, ante la suposición por parte de uno de los críticos de que su desconfianza respecto a los sistemas se debía a la influencia de la *Lebensphilosophie* encarnada por Dilthey, Buber responde recordando sus discusiones, ya durante la etapa de estudiante, con el propio maestro, sobre la concepción de la historia, para añadir más adelante que en la década posterior

no encontré, examinándome a mí mismo, (...) casi ningún rastro de esa filosofía de la vida. Hoy considero esa concepción llamada 'vida' una lamentable abstracción, tanto más lamentable cuanto más pretende parecer cercana a lo concreto.¹⁵⁷

La distancia respecto a Dilthey, en cuanto al conjunto de su filosofía, resulta por lo tanto clara. A Buber le interesa, además, separarse de esa filosofía de la vida representada -además de por Dilthey- por Bergson¹⁵⁸, para presentar de forma nítida su concepto de "encuentro", que bebe de

155 Cf. Kepnes, Steven. "Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer", *The Harvard Theological Review* Vol. 81, No. 2 (Apr., 1988), pp. 193- 213; 196-198.

156 Cf. Rotenstreich, Nathan. "The right and the limitations of Buber's dialogical thought", en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 114-123.

157 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 481. Traducción propia: "...fand ich bei einer Selbstprüfung (...) auch von der Lebensphilosophie fast nichts mehr vor. Heute erscheint mir jene Konzeption, <<das Leben>> genannt, als eine bedenkliche Abstraktion, um so bedenklicher, als sie dem Konkreten besonders nahe zu bleiben vorgab."

158 Cf. Buber, Martin. *Zu Bergsons Begriff der Intuition*, MBW 12: 214-218.

fuentes radicalmente distintas de las que frecuentaron ambos maestros. En efecto, no resulta fácil, teniendo en cuenta la centralidad que en Buber adquiere la idea (y sobre todo la realidad) "vida", evitar la sospecha de si no estaremos ante una nueva versión de la *Lebensphilosophie*. A lo largo de esta investigación, y partiendo de esta afirmación del propio Buber al respecto, podremos ver que este no es en absoluto el caso.

En cuanto al concepto de *Erlebnis*, por otra parte, Buber rechaza también taxativamente la idea de considerar su noción de *Begegnung* (encuentro) como un desarrollo o evolución de aquel,¹⁵⁹ atribuyendo a la posición de Dilthey un insuperable psicologismo: la *Erlebnis* se situaría, para Buber, en el campo de la experiencia interna, ajena en último término al Tú. Esta distinción entre su posición y la de Dilthey parece resonar también en la distinción que propone Buber entre *Umfassung* (comprensión) y *Einfühlung* (empatía)¹⁶⁰, de la que hablaré más adelante.

Por último, respecto a la influencia de la hermenéutica diltheyana en la interpretación de textos por parte de Martin Buber, Kepnes ha mostrado sobradamente la fuerte influencia de Dilthey en los primeros trabajos de recopilación e interpretación que Buber realizó con la literatura jasídica: Buber, de hecho, hablaba de un *Nacherzählen*, de volver a contar las historias, de re-escribirlas, y de situarse en la vivencia de los maestros jasídicos y de sus oyentes. De igual manera, ha mostrado cómo Buber no solo se separó de esa influencia, sino que introdujo elementos innovadores en la hermenéutica, elementos que luego serían también puestos de relieve por Hans Georg Gadamer.¹⁶¹

1.3. *Nur du, wieder du, immer du!*¹⁶² La Biblia y el jasidismo como contexto existencial.

Cualquiera que desee acercarse con alguna seriedad al pensamiento de Martin Buber debe pararse, y pararse durante largo tiempo, para penetrar y empaparse de la tradición judía en general, y muy especialmente del jasidismo, corriente mística que revitalizó el judaísmo de la Europa del Este durante casi dos siglos.

Por lo que respecta a la tradición judía entendida en un sentido amplio, la referencia a la

159 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 490-491.

160 Cf. Buber, Martin. *Rede über das Erzieherische*, Jacobi, Juliane (Herausgeber): *Martin Buber Werkausgabe – Band 8: Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005 (en adelante, MBW 8): 148-149.

161 Cf. Kepnes, Steven. "Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer", *The Harvard Theological Review* Vol. 81, No. 2 (Apr., 1988), pp. 193- 213; p. 194.

162 "Solo tú, de nuevo tú, siempre tú". Frase de una canción jasídica atribuida al rabí Jizchak von Berditschew, recogida en Buber, Martin. *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich: Manesse Verlag, 1992: 342.

Biblia es casi hiriente por su obviedad. Durante milenios el pueblo de Israel ha inundado, y sigue inundando, su existencia cotidiana con los hechos históricos y las intervenciones divinas que han jalonado su andadura a lo largo y ancho de la historia, comenzando por la Creación narrada en el Génesis, pasando por Abraham, Isaac, Jacob y Moisés, David y Salomón y, por supuesto, por los profetas, con especial atención a Elías e Isaías. Buber no es una excepción, y la pasión por el texto bíblico le lleva a ser autor de una conocida traducción de la Biblia¹⁶³ al alemán, con especial atención al ritmo y la belleza del lenguaje. Además, es autor de numerosos estudios sobre exégesis bíblica. Especialmente conocidos y respetados en ese ámbito son sus trabajos sobre Moisés, los profetas y sobre la idea del Reino de Dios.¹⁶⁴

Por no alargar en exceso la referencia al judaísmo, de la impronta de la Biblia en el pensamiento de Buber señalaré solo el punto central: el hecho continuamente explicitado en el texto sagrado de la existencia de una interacción viva de Yahvé¹⁶⁵ con su pueblo. El comienzo del Génesis constituye un punto de referencia constante de todo judío y, por tanto, del pensamiento de nuestro autor. Es preciso no perder de vista estas palabras a lo largo de todo el recorrido por la obra de Buber, pues -como apunta Kaufmann¹⁶⁶- son como el fondo de comprensión sobre el que numerosos conceptos utilizados por Buber cobran su sentido más auténtico:

En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas.¹⁶⁷

163 Cuando se habla de la Biblia en el contexto del pensamiento judío se está haciendo referencia exclusivamente a lo que en la cultura de raíces cristianas se conoce como Antiguo Testamento, si bien Buber conocía y respetaba profundamente el Nuevo Testamento y la figura de Jesús de Nazaret, como habrá ocasión de mostrar. Por lo demás, se empleará el nombre cristiano de los libros de la Biblia, por ser las denominaciones judías utilizadas por Buber prácticamente desconocidas en castellano (los cinco libros del Pentateuco, por poner un ejemplo, se conocen como los Libros de Moisés, siendo el Génesis Primer Libro de Moisés, el Éxodo el segundo, etc.).

164 Buber, Martin. *Moses*, Wiese, Christian (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe - Band 13: Schriften zur biblischen Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019 (en adelante, MBW 13): 351-538; Buber, Martin. *Der Glaube der Propheten*, MBW 13: 137-350; Buber, Martin. *Königtum Gottes*, Hayim Brody, Samuel (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe - Band 15: Schriften zum Messianismus*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015 (en adelante, MBW 15): 93-241.

165 Pese a la abundante variedad de nombres con que los judíos (y el propio Buber) hablan de Dios, mantendremos habitualmente la denominación Yahvé, o Dios, por ser la más conocida para los no judíos.

166 Cf. Kaufmann, Fritz. "Martin Buber's Philosophy of Religion", en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 201-233.

167 Gen., 1, 1-2. *Biblia de Jerusalén*, Madrid: Desclee de Brouwer, 1998.

Una acción de Yahvé dio comienzo al mundo. Por debajo solo había caos, vacío, y el espíritu divino, su aliento, se movía sobre él, dando vida y creando realidad con su palabra. Así da comienzo un intercambio de habla y respuesta entre Dios y los hombres, entre Yahvé y su pueblo, comenzando por Abraham y siguiendo a lo largo de toda la historia. Este hecho debe tenerse presente a la hora de acercarse a cualquier pensador judío, y más aún a uno como Martin Buber.

Sin embargo, aquí debemos centrarnos especialmente en el jasidismo, que constituye el elemento más peculiar en todo el suelo vital e ideal de Martin Buber.

El primer obstáculo a la hora de hablar del jasidismo y de su influencia en Buber reside en que es complicado, o casi imposible, hablar del jasidismo si no es a través de la interpretación del propio Buber. Esto se debe a que él fue el principal intelectual europeo que desenterró el tesoro literario y místico jasídico, y lo presentó al mundo en forma de narraciones y de ensayos. El obstáculo se hace más imponente cuando, profundizando, el investigador se percata de la existencia de, al menos, dos interpretaciones acerca de la verdadera esencia del jasidismo. Una de ellas estaba representada por el propio Buber, y se enfrentó rabiosamente con la segunda, representada, entre otros, por Gershom Scholem. Con lo cual, no puede decirse, como en el caso de la Biblia, que Buber bebiera de una fuente pacífica, sino que describir lo que le influyó del jasidismo necesariamente será tomar partido por su interpretación del fenómeno.

Con todo, lo razonable en este epígrafe es aportar la lectura del jasidismo que hizo mella en Buber. Nos interesa el jasidismo *en tanto que* influyó en nuestro autor. Por tanto, me limitaré a exponer los puntos fundamentales de la corriente religiosa según los entendió el propio Buber, dejando constancia, no obstante, de las críticas dirigidas a él por parte de los otros intérpretes del jasidismo.

Seamos claros al respecto: no es posible distinguir, en pureza, entre las ideas principales del jasidismo, y la interpretación que Buber hizo del jasidismo. La recepción de las enseñanzas jasídicas en el siglo XX está totalmente mediada por la interpretación de Buber. En lo sucesivo, por tanto, será difícil discernir qué es la interpretación de Buber y qué es el jasidismo como tal. Lo que sí se puede sacar en claro son, al menos, dos extremos: en primer lugar, existe una realidad histórica del jasidismo, y tanto sus orígenes como su decaimiento son hechos comprobados; en segundo lugar, en el jasidismo existían numerosas corrientes y formas de vivir la fe. La diferencia entre las distintas interpretaciones del fenómeno (a grandes rasgos, la de Buber y la de Scholem), radica en la consideración de una de esas corrientes como la más característica del movimiento.

En cualquier caso, insistamos: lo relevante al efecto de este capítulo es comprender en qué medida el jasidismo influyó en nuestro autor y, para ello, es necesario contemplar qué entendió él

por "jasidismo", quizá más que dilucidar qué era exactamente este movimiento.

1.3.1. Breve contexto histórico.

El jasidismo nace a principios del siglo XVIII, en la zona occidental de la actual Ucrania, fundado por el rabino judío Israel ben-Elieser (1698-1760).

La situación de la judería europea del momento era manifiestamente mejorable, no solo en cuanto a situación social, económica y política, sino fundamentalmente por la desmoralización generalizada resultante del advenimiento y fracaso de Sabatai Zvi, falso Mesías al que gran parte de los judíos del mundo reconoció como salvador, y que terminaría convirtiéndose al Islam en 1666. En vida de ben-Elieser se alzaría, asimismo, otro autodeclarado Mesías, Jakob Frank, cuya carrera seguiría la misma estela que la de Zvi, tanto en su doctrina antinomista (y ciertamente extravagante) como en su fin apostásico de la propia fe de Israel, en su caso convirtiéndose al cristianismo. El jasidismo se alza como alternativa a la corriente frankista, que alcanzó gran fuerza también entre los judíos de Europa.¹⁶⁸

Por otra parte, el siglo XVIII judío también experimentaría, por influencia de la Ilustración, una revitalización intelectual, conocida como *Haskalah*. Fue un movimiento de apertura a la intelectualidad europea, así como de fomento de una actitud racionalista ante la vida, que se opondría al jasidismo.¹⁶⁹ La *Haskalah* se consideraba a sí misma una corriente renovadora, y promovió la integración de los judíos en sus respectivos países, criticando el excesivo autoritarismo de los rabinos y la vida judía aislada del resto de la comunidad, así como el uso de vestimenta judía.¹⁷⁰

168 Cf. Haumann, Heiko. *A History of European Jews*, Budapest-New York: Central European University Press, 2002: 47-51.

169 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 34.

170 Cf. "Haskalá", en Zadoff, Efraim (director): *Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío*, Jerusalem: EDZ Nativ Ediciones, 1998: 158-159.

1.3.2. Jasidismo: tres nociones fundamentales

En ese contexto surge el jasidismo.¹⁷¹ En puridad, no se trata de un fenómeno nuevo, puesto que *jasidim* siempre ha habido en el judaísmo. Se trata de movimientos de renovación que surgen una y otra vez a lo largo de la historia de los judíos. El significado habitual del término *jasidim* es "los religiosos", pero el contenido del término hebreo es más rico. *Chessed* significa amable: es el hombre que se manifiesta abierto, receptivo a los demás y a Dios. Es una unión entre lo religioso y lo ético.

Con el paso de los siglos, los diferentes movimientos jasídicos se presentan con una cada vez mayor tendencia a la ascesis, a la mortificación. El movimiento jasídico que ahora nos ocupa, el jasidismo por excelencia, surge como respuesta a esa tendencia, y abjura de toda mortificación. Toda la Creación es buena, es materia santificable de la vida humana, y por ello también el cuerpo y la naturaleza.¹⁷² Como cosmovisión religiosa, el jasidismo es una reinterpretación de la tradición cabalística proveniente de Isaac Luria (1534-1572), y como algunos de sus rasgos distintivos podemos destacar los siguientes.

1. La exaltación del hombre sencillo (*Am Haarez*).

La práctica del judaísmo, tras la dispersión de los judíos y la destrucción del Templo, se estructura en torno a la figura del rabino y la sinagoga. Este judaísmo estaba y está determinado por el estudio de la Torá y el Talmud, accesible por tanto a los estudiosos, pero lejano a una gran masa de fieles, en muchos casos analfabeta. Los movimientos populares de Sabbatai Zvi y Jakob Frank fueron declarados heréticos por los rabinos, pero consiguieron gran apoyo entre estas masas. Tras su fracaso, los fieles quedaron nuevamente decepcionados: por fin la religión se había convertido en algo para ellos, pero al final resultó ser todo una farsa. En este contexto, el Baal-Schem Tow (nombre que se dio a sí mismo Israel ben-Elieser, y cuyo significado aproximado es "maestro del buen nombre") ofreció una religión centrada en el hombre sencillo, que le otorgaba a este igual importancia que al estudioso. El centro de la práctica religiosa, para el jasidismo, no se encontraba en el estudio de la

171 Cf. Haumann, Heiko: *A History of European Jews*, Budapest-New York: Central European University Press, 2002: 51-57.

172 Cf. Buber, Martin. *Der Chassidismus*, Talabardon, Susanne (Herausgeberin): *Martin Buber Werkausgabe - Band 17: Chassidismus II*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016 (en adelante, MBW 17): 144-145.

Torá, sino en la oración alegre y confiada a Yahvé, el baile y la comida, la dirección a Dios de todo lo que el fiel hacía en su día a día.¹⁷³ La jerarquía entre los orantes queda abolida. El maestro proclama que él mismo no es el centro de la vida religiosa, sino que él aprende de sus discípulos.

El hombre sencillo, el campesino, no tiene letras, pero posee una fuerza interior que le hace capaz de unirse a Dios. Esta apertura interior es la característica fundamental del fiel, y no su mayor o menor conocimiento de las Escrituras. El hombre sencillo jasídico no se siente elegido por Dios, sino que simplemente vive su vida de cara a él, y por eso está legitimado para hablar en la comunidad como todos los demás, sin distinción por familia, rango o estatus económico (e incluso en algunas comunidades sin distinción de sexo¹⁷⁴). Más aún: para el jasidismo todos debemos llegar a ser sencillos. En este sentido, el jasidismo -a diferencia de la Cábala, en gran medida deudora de doctrinas gnósticas- está vacunado contra todo esoterismo: no hay una doctrina secreta, porque los sencillos son el centro, el tipo humano preferente, y deben entenderlo todo.¹⁷⁵ Aquí se adivina también, aparte de la reacción contra la gnosis, el rechazo de los automesianismos sabatiano y frankiano. Buber gustaba de recordar la anécdota de cómo el Baalschem, fundador del jasidismo, resistió a la tentación que en sueños le presentaba Sabatai Zvi, de declararse a sí mismo Mesías. El fundador del jasidismo rechaza la propuesta: nadie es más especial que nadie, todos somos hombres en busca de abrir nuestro corazón a Yahvé.¹⁷⁶ Los sencillos son afortunados, por tener más facilidad para ello.

2. *Kawwana*: reunificar el mundo con Dios.

Pero si buscamos el núcleo doctrinal del jasidismo, debemos encontrarlo en la *Kawwana*. Buber tiene gran afecto, y recoge en varios sitios -con intención de distinguir al jasidismo de la Cábala- la enseñanza del rabino jasídico Mosche von Kobryn:

Date cuenta: la palabra *kabbala* proviene de *kabbel*, acoger, asumir, y la palabra *kawwana* proviene de *kawwen*, dirigir. Pues el sentido último de la sabiduría de la Cábala es: tomar sobre mí el yugo de la voluntad divina; y el

173 Cf. "Jasidut", en Zadoff, Efraim (director). *Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío*, Jerusalem: EDZ Nativ Ediciones, 1998: 203-204.

174 Cf. Haumann, Heiko: *A History of European Jews*, Budapest-New York: Central European University Press, 2002: 55.

175 Cf. Buber, Martin. *Die Chassidische Botschaft*, MBW 17: 266-268.

176 Cf. Buber, Martin. *Über den Chassidismus*, MBW 17: 172.

sentido último de todo el arte del *Kawwanoth* es: dirigir su corazón hacia Dios.¹⁷⁷

El fondo de esta doctrina, no obstante, proviene de una teogonía gnóstica, asumida en forma simplificada por la Cábala, y hasta cierto punto también por el jasidismo.

La pregunta que subyace al mito cabalístico es la doble pregunta por el mal, esto es, por la simultaneidad de la necesidad de redención del mundo y de la presencia de Dios en el mundo. Si Dios lo ha creado, ¿cómo puede ser que el mundo necesite Redención? ¿Qué es el mal? ¿Por qué hay mal en el mundo? Para la gnosis, el mal es un anti-Dios, tan poderoso como Él. Pero esta idea es por esencia incompatible con la fe de Israel. Por eso la Cábala afirma que Dios es Creador de todo, de bien y de mal, pero que este último no es un ser en sí mismo, sino como la oscuridad, ausencia de luz y lucha por la luz. Para la Biblia, el mal entra en el mundo por el primer pecado, inducido por la serpiente. La Cábala se retrotrae hasta la Creación, e introduce un relato hasta cierto punto alternativo: la corriente de fuego creadora de Dios se vierte vibrante en las primeras creaciones (*Urgestalten*), pero es tan potente que las rompe, y esa corriente se convierte en infinitud de chispas divinas, alrededor de las cuales crecen cáscaras, formas que las recubren: eso es el mal, esa falta de plenitud de las creaciones primitivas, rotas por el exceso de calor fruto de la fuerza creadora de Dios. Tras eso (el evento que la Cábala denomina "ruptura de los recipientes") en la Creación se encuentra ahora también lo deficitario, el mundo se ha convertido en necesitado de redención, y en cada partícula del mundo se hallan las "chispas divinas", que a través de la acción humana pueden ser redimidas, redirigidas hacia Dios, y entonces la Creación quedará reconstruida: la Redención sucederá a la Creación a través del hombre.¹⁷⁸

De esta forma, la Cábala toma la idea oriental y gnóstica del Dios hecho prisionero en el mundo, y la purifica a través de la conciencia judía de un Dios único, Creador, que excluye la idea maniquea de una dualidad absoluta bien-mal. Dios se ha metido a sí mismo en el mundo, se ha "limitado", pero no ha sido un error, sino algo querido por Él: lo ha hecho porque quería la relación con el hombre. De ahí se deriva la existencia de numerosas "capas" de realidad, que ya no son (como en la gnosis) emanaciones de Dios, sino capas de Dios (*Sefiroth*). El hombre debe ir penetrando cada vez más en los mundos, hasta llegar a Dios.

El mal, por tanto, no es nunca una esencia en sí, pues todo lo que carece de algo es también ocultamiento de lo bueno, que es Dios. El mundo es un nutrido sistema de escondites de Dios. La

177 Buber, Martin. *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich: Manesse Verlag, 1992: 638. Traducción propia. "Merke wohl, daß das Wort kabbala von kabbel, annehmen, aufnehmen, und das Wort kawwana von kawwen, auf etwas richten, stammt. Denn der Endsinn der Weisheit der Kabbala ist: das Joch des Gotteswillens auf sich nehmen, und der Endsinn aller Kunst der Kawwanoth ist: sein Herz auf Gott richten".

178 Cf. Buber, Martin. *Geleitwort zur Gesamtausgabe [Geleitwort zu 'Die Chassidischen Bücher']*, MBW 17: 134-135.

presencia de Dios (la *Schechina*) se ha ido abajando a través de las capas del mundo, hasta llegar a nosotros, rompiendo los recipientes, y ahora es tarea de los hombres devolverla a su origen, reunirla con Dios.¹⁷⁹

Esta reunificación (*Yihud*) de la *Schechina* con Yahvé se produce a través de la propia unificación del hombre consigo mismo, la unión de todas las potencias y pasiones de cada persona para ponerlas al servicio de la acción unificada dirigida a Dios, que constituye el núcleo de la *Kawwana*. En la medida en que el hombre vive todo en su vida de cara a Dios, dirigiéndoselo todo, está redimiendo cada acción, y cada cosa que tenga entre manos. Ninguna acción puede ser excluida, y se proclama una alegría por la vida que lleva a los *Jasidim* a bailar y a vivir en un gozo que debería ser constante.

Una de las consecuencias clave de esta visión del mundo es de carácter ético, y es de gran importancia para comprender la obra de Buber. Como se ha dicho, para el jasidismo nada en el mundo es intrínsecamente malo, sino que, en todo caso, esconde la posibilidad de lo bueno, de la dirección de cada acción y cosa a Yahvé. Esto implica que los impulsos humanos no son malos en sí, y que se puede servir a Dios con ellos. No existe un impulso malo en sí mismo, sino un impulso a secas, el cual, con la correcta dirección, es una fuerza poderosa para servir a Dios. El hombre debe, en expresión paradójica utilizada en incontables ocasiones por Buber, servir a Dios con el mal impulso (*Gott mit dem bösen Triebe dienen*). Igual que el resto de las cosas, los pensamientos malos vienen al hombre para hallar su redención, para ser dirigidos a Dios.¹⁸⁰ Un aspecto relevante de esto es la visión que el jasidismo ofrece del amor, el matrimonio y las relaciones sexuales. Sobre los esposos reposa la presencia de Dios, y el llamamiento bíblico a ser fecundos y multiplicarse se interpreta positivamente. Así, un discípulo del Baalschem, el rabino Jechiel Michal, habla de las relaciones sexuales como momentos que consagrar a Dios.¹⁸¹

Este planteamiento de redención del mal, de conversión del mal en bien, implica una unión de la religión y la ética, del amor a Dios y el amor al prójimo. La última diferencia entre ético y religioso se supera al afirmar el jasidismo (por ejemplo, de labios del rabino Schmelke von Nikolsburg) que el alma de cada hombre es parte de Dios. Si alguien peca, debo tener misericordia de Dios mismo, porque uno de sus chispazos ha sido encerrado. Esto es lo decisivo: si la divinidad está unida inseparablemente a todos los seres, pues todos tienen chispas de Dios, lo que le haga a un hombre está unido inseparablemente a lo que le hago a Dios.¹⁸²

Retomemos por un segundo el fenómeno que hemos señalado como detonante (por reacción) del jasidismo: el pseudomesianismo de Jakob Frank. En su núcleo doctrinal, y como su característica

179 Cf. Buber, Martin. *Geleitwort zu 'Der grosse Maggid und seine Nachfolge'*, MBW 17: 55-60.

180 Cf. Buber, Martin: *Geleitwort zu 'Der grosse Maggid und seine Nachfolge'*, MBW 17: 58-60.

181 Cf. Buber, Martin. *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich: Manesse Verlag, 1992: 254.

182 Cf. Buber, Martin. *Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus*, MBW 17: 222-225.

más ostentosa, se señalaba un antinomismo que llegó a límites obscenos en el peor sentido de la palabra. Sabbatai Zvi había proclamado, en línea con el mesianismo judío, que, una vez aparecido el Mesías (el propio Zvi) la moral quedaba abolida, la distinción entre sagrado y profano dejaba de existir, pues todo era santo. En un nivel superior de radicalidad, Frank y sus seguidores sostienen que, una vez aparecido el Mesías, el incumplimiento de la norma obra la santificación del espacio inaccesible al bien por excelencia, que es el pecado. Peca para ser santo, para traer la Redención, fue la iluminada consigna de aquel movimiento.¹⁸³ En el jasidismo se plantea el problema de forma opuesta: emplea la fuerza que te da el impulso que te llevaría a pecar para hacer el bien. No es la rendición al impulso, sino su dirección hacia Dios, la que redime el mundo. Las normas morales y religiosas no quedan abolidas, sino que reciben su sentido más pleno: se debe cumplir la ley de Moisés no como letra muerta, sino como forma de reconciliar el mundo y Dios. Se debe cumplir la ley, porque en todo está Dios, que espera que redimamos el mundo.

Toda esta visión tiene, por supuesto, implicaciones escatológicas. El fin del mundo, que coincidirá (en esto el jasidismo no se aparta de la tradición milenaria de Israel) con la venida del Mesías, no será traído por la acción mágica del hombre, como afirmaba la gnosis, la Cábala y una corriente dentro del propio jasidismo.¹⁸⁴ El fin del mundo será preparado por los fieles que vayan santificando el mundo existente. El jasidismo no propone traer el mundo del más allá al más acá. No podemos distinguir entre dos mundos, el más acá y el más allá, como si el más acá no fuera también divino: en este mundo encontramos la unión con Dios igual que en el venidero. Los dos mundos son realmente uno solo, separados accidentalmente pero llamados a unirse a través de la acción del hombre, de su vida santificadora. El jasidismo no plantea la unión de dos mundos distintos, sino la reunificación de un mundo que es esencialmente uno pero ha sido desnaturalizado.

En último término, el jasidismo se centra en la creencia de que Dios vive allí donde le dejan pasar, como enseñaba el rabino Mendel von Kozk. Toda la actitud del hombre según el jasidismo puede resumirse así: dejar pasar a Dios.¹⁸⁵

3. El *tzadik* y la responsabilidad.

En el centro de la vida jasídica se encuentra la figura del *tzadik*, u hombre justo, el nombre

183 Cf. "Frank, Ia'akov", en Zadoff, Efraim (director). *Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío*; Jerusalem: EDZ Nativ Ediciones, 1998: 126

184 A este tema dedica Buber su única novela, *Gog und Magog*, que comentaremos más adelante.

185 Cf. Buber, Martin. *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, MBW 17: 250.

con el los *Jasidim* denominan al maestro. Se ha dicho previamente que, para el Baalschem, el centro de la vida religiosa no era el maestro, sino el discípulo. Esto no puede entenderse más que en un sentido espiritual: el objetivo del maestro no es que el discípulo le imite, sino que el discípulo se abra a Dios, y que, siendo él mismo, le dirija toda su vida. Pero, en un sentido práctico, la vida de la comunidad jasídica gira en torno a la predicación del *tzadik*, su interpretación de las Escrituras y su consejo.

Se debe tener en cuenta las figuras contra las que el *tzadik* se contrapone en el surgimiento del jasidismo. Por un lado, tenemos a los maestros rabínicos tradicionales, pozos de sabiduría que enseñan a algunos privilegiados, maestros alejados del pueblo. Por otro lado, a los grandes y espectaculares autoproclamados Mesías, que se presentan con gran aparato y palabras cercanas, que ilusionan y llenan de esperanza, pero una esperanza que se torna en decepción por dos veces. El maestro jasídico, encarnado en la figura del Baalschem-Tow, es una cierta mezcla de los factores positivos de ambas figuras. Un nuevo liderazgo era necesario en esas comunidades judías destrozadas por la catástrofe automesiánica. Los rabinos daban la doctrina, sí, pero no transmitían vida. Los falsos Mesías parecían dar vida, aunque tergiversaran la doctrina, pero en último término terminaban por no dar ni una ni otra. El maestro jasídico es una mezcla total entre doctrina y vida, entre trato con Dios y con el hombre: el *tzadik* sirve a Dios, en tanto que sirve a los hombres en su vida concreta. Da orden a la vida religiosa, muestra cómo vivir, cómo creer. Lleva en sus hombros a los miembros de la comunidad, hasta que cada uno puede caminar por sí mismo. Se trata de un maestro en sentido pleno, de un maestro que no se preocupa solo por el conocimiento teórico de sus discípulos, sino por su progreso interior hacia Dios.

Esto que se ha dicho implica además algo de largo alcance: el *tzadik* vive en la responsabilidad. Vive introducido en una relación de palabra y respuesta, en la que se decide toda su propia existencia. Vivir, para él, es responder. Responder a las preguntas de los discípulos, y también a sus necesidades familiares, económicas, espirituales, y de esa forma mediar entre Dios y el hombre, más aún: señalar a cada uno la relación *inmediata e inmediatezable* de Dios con él. Vivir es responder, y de esa forma el *tzadik* se convierte él mismo en Torá, en enseñanza. El ser-maestro no es una tarea o un oficio, sino una vida, una forma de ser. Lo mejor que se puede decir de un *tzadik* es que *es Torá*, enseñanza (*Lehre*): que en su vida se manifiesta aquello que en la Escritura no se puede leer, sino solo reflejar en una existencia humana.

Todo esto, en principio, el *tzadik* lo encarna no como un enviado de Dios, un privilegiado o un iluminado, sino que vive necesitado de sus discípulos, dejándose también formar y santificar por ellos. Es como los que portaban el Arca de la Alianza: el Arca (*tzadik*) no puede andar sin ellos

(*Jasidim*), pero realmente es ella la que los lleva.¹⁸⁶

En el jasidismo se presentan otros muchos rasgos que sería de interés considerar (como la importancia de la oración, del baile, de la idea de justicia o la relación con los *mitnagdim* u opositores), pero con lo dicho basta para comprender suficientemente el fenómeno. En el jasidismo se proclama una alegría por la vida fundada en la presencia de Dios en cada cosa del mundo, presencia que debe ser liberada a través de una acción cotidiana dirigida a Dios por un hombre unificado, hombre que será cuanto más humilde y sencillo mejor, y que será guiado por un maestro que encarne la enseñanza, y no solo la proclame con los labios.

En último término, el jasidismo se sitúa en el punto diametralmente opuesto de la afición gnóstica y cabalística por *controlar a Dios*, por entrar en el grupo selecto de iluminados que conocen ritos ocultos y fórmulas mágicas que otorgan un poder sobre una esfera invisible pero accesible solo a los privilegiados. Al contrario, se sostiene que Dios es cercano a todo y a todos, especialmente a los menos privilegiados, y no se le intenta controlar sino servir y adorar.

1.3.3. Los *Mitnagdim* de Buber: la interpretación escéptica del jasidismo

Se ha mencionado brevemente el concepto de *mitnagdim*. Era el término con el que los *Jasidim* denominaban a quienes se oponían a ellos, normalmente rabinos que excomulgaban a quienes se decidían por un *tzadik* en lugar de por la práctica tradicional rabínica. La relación entre unos y otros solía ser difícil. Pues bien, en la interpretación que Buber realiza del jasidismo –y que coincide con la que he ofrecido más arriba–, el pensador judío se encontró con *mitnagdim* de cierta entidad. Las críticas, además, se han mantenido a lo largo del tiempo, pese a la implicación de Buber en el debate. Aunque no afectará al tema que en este capítulo nos importa (el contexto de pensamiento de nuestro autor), por honestidad se debe señalar que la visión de Buber sobre el jasidismo fue fuertemente contestada. En general, se adjudicó a Buber una visión romántica del fenómeno, que buscaba sostener sus opiniones filosóficas.

En primer lugar, se cuestionó su visión de la *dvekuth* o adhesión a Dios a través de la oración. Para Rivka Schatz-Uffenheimer, por ejemplo, resulta falso decir que los *Jasidim* se preocuparan fundamentalmente por la santificación del mundo, o que consideraran el mundo bueno. Por el

186 Cf. Buber, Martin. *Die Chassidische Botschaft*, MBW 17: 263-266.

contrario, esta autora judía sostiene que los maestros jasídicos veían el mundo como un estorbo para su unión con Dios.¹⁸⁷

En segundo lugar, su interpretación de la figura del *tzadik* también fue rechazada. Especialmente, por la concreción histórica de la figura, que ya hacia finales del siglo XVIII fue degenerando en una especie de príncipe feudal, aunque los críticos sostienen que ya desde el inicio el *tzadik* era considerado un ser divino, el único a través de la cual el *Jasid* podía llegar a Dios. En este sentido, el pretendido rechazo del mesianismo no sería tal, sino que la propia figura del *tzadik* habría adquirido desde el principio rasgos mesiánicos.¹⁸⁸

En tercer lugar, además, resultaría exagerado decir que todos los actos eran igualmente santificados o santificables para los *Jasidim*, puesto que los actos prohibidos por la ley estaban claramente estipulados y ésta era observada fielmente en las comunidades jasídicas.¹⁸⁹

Por último, no falta la crítica general del historiador, que acusa tanto a una interpretación como a su contraria (la de Buber y la de Scholem), de ser recreaciones contemporáneas de una realidad que jamás existió como ellos la presentan, sino que fue considerablemente más oscura y menos romántica.¹⁹⁰

Con todo, Buber no rechazó la polémica y entró a fondo en discusión con Scholem y Schatz-Uffenheimer. Lo que parece indubitado es que en el mismo seno del jasidismo existía poca claridad doctrinal sobre la propia identidad del movimiento. Aún así, también después de la muerte de Buber su interpretación del jasidismo sigue siendo valorada y defendida como legítima.¹⁹¹

Buber dedicó toda su vida a la recopilación, estudio e interpretación del jasidismo. Esta doctrina influyó fuertemente su modo de pensar (aunque su filosofía, como insistiremos, no sea una traducción del jasidismo al mundo conceptual), y por tanto su interpretación es esencial para comprender su pensamiento. En relación con la polémica mantenida con Scholem, este último narró una conversación que mantuvo con Buber. Tras exponerle sus críticas, Buber calló largo rato, y después respondió:

187 Schatz-Uffenheimer, Rivka. "Man's relation to God and world in Buber's rendering of the Hasidic teaching", en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 406-407.

188 Ídem: 416-418.

189 Schatz-Uffenheimer, Rivka. "Man's relation to God and world in Buber's rendering of the Hasidic teaching", en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 418-420

190 Dan, Joseph: "A Bow to Frumkinian Hasidism": *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 2 (May, 1991): 175-193.

191 Levenson, Jon D: "The Hermeneutical Defense of Buber's Hasidism: A Critique and Counterstatement", *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 3 (Oct., 1991), pp. 297-320

Si eso que usted dice, querido Scholem, fuera cierto, entonces mi trabajo de cuarenta años sobre el jasidismo sería totalmente en vano, pues en ese caso el jasidismo no me interesaría absolutamente nada.¹⁹²

1.4. Sören Kierkegaard. En busca del individuo singular.

Desde su juventud, Martin Buber conoció y leyó docenas de filósofos. Ya se ha mencionado la enorme y duradera impresión que le produjo el encuentro con Nietzsche, que, sin embargo, no fue el primer encuentro trascendente con la obra de un pensador. Él mismo narró cómo, con quince años, los *Prolegómenos a toda metafísica futura* de Kant le libraron de una profunda crisis existencial en la que se encontraba sumido.¹⁹³ En cualquier caso, no cabe duda de que el filósofo con el que, primero, más afinidad siente Buber y, segundo, aquel sobre el que en mayor medida construye su propio pensamiento, es Sören Kierkegaard. En este epígrafe comentaré primero los estudios recientes sobre la recepción de Kierkegaard en el contexto de Buber y por el propio autor, para después exponer algunas ideas kierkegaardianas que conformaron el pensamiento de Buber. Con todo, es preciso señalar que ambos pensadores mantienen diferencias de gran calibre. Algunas de las críticas buberianas al pensador danés serán expuestas más adelante. Por ahora basta considerar la contribución de este último a ese suelo sobre el que nuestro autor construirá su pensamiento maduro.

1.4.1. La recepción de Kierkegaard por Buber

Como ya se ha mostrado, los dos contextos culturales e intelectuales que se juntan en la vida

192 Citado en Wiese, Christian: *Einleitung*, MBW 13: 31. Traducción propia. “»Wenn das, was Sie jetzt sagen, stimmen würde, mein lieber Scholem, dann hätte ich 40 Jahre absolut vergebens über den Chassidismus gearbeitet, denn in diesem Fall interessiert mich der Chassidismus überhaupt nicht.”

193 Cf. Buber, Martin: *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 240. Buber señala en ese pasaje que tal crisis le llevó incluso a plantearse el suicidio, y que la doctrina kantiana sobre el espacio y el tiempo (por cierto, reservada por el propio Kant, por su dificultad, a los profesores de filosofía), le salvó.

de nuestro autor son el alemán y el judío. Buber recibió, por tanto, a Kierkegaard, en los dos marcos. Primero abordaré su recepción del pensador danés en el contexto de su itinerario intelectual, para después referirme a cómo fue recibido el pensamiento kierkegaardiano en el contexto judío.

1. Kierkegaard como descubrimiento en Alemania.¹⁹⁴

Buber recibió la obra de Kierkegaard, fundamentalmente, por dos vías: la académica y la no académica. En el campo académico, se pueden mencionar varios hechos que resultan de gran interés para comprender también el contexto intelectual en el que se inició nuestro autor. Las coincidencias biográficas de Buber con otros académicos versados en la obra de Kierkegaard se han podido conocer gracias a la publicación del registro de asignaturas cursadas por Buber en la universidad. En el semestre 1896-1897, el primero de Buber, este contó como profesor con el historiador Emil Reich. La asignatura cursada consistía en un curso sobre el escritor Henrik Ibsen, y Reich insistió en la influencia de Kierkegaard en la obra de Ibsen. Más adelante, en el semestre 1897-1898, en Leipzig, Buber asistió a las lecciones de Wilhelm Wundt, el cual mantenía una estrecha amistad con Harald Höffding, gran divulgador de la obra de Kierkegaard. Wundt cita la *Historia de la nueva filosofía* de Höffding -que introdujo a Kierkegaard en el canon de la historia de la filosofía- como una de sus influencias. Por último, y quizás el más relevante, el propio Wilhelm Dilthey (como ya he mencionado, profesor de Buber en Berlín en 1899-1900), en su curso de Historia de la Filosofía incluía a Kierkegaard como representante de la filosofía no alemana no sistemática.

En cuanto a la vía no académica, nuestro autor se encontró con la obra de Kierkegaard a través de diferentes amigos y compañeros. En primer lugar, se tiene constancia de que en los círculos literarios vieneses de finales del siglo XIX y principios del XX, en los que el joven Buber participaba, Kierkegaard era un tema habitual de conversación. Una de sus figuras centrales era el escritor Rudolf Kassner, que en sus obras trataba con frecuencia del danés. Un buen amigo de Buber, el poeta Hugo von Hofmannsthal, le recomendó en una de sus cartas la lectura de Kassner (en particular lo relativo a Kierkegaard), y Buber contestó a Hofmannsthal que Kassner era una de sus lecturas habituales.

194 Cf., para este epígrafe, Sajda, Peter. "Martin Buber: 'No-One Can So Refute Kierkegaard As Kierkegaard Himself'", en Stewart, Jon (ed). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2011: 33-62. Cf. también Schulz, Heiko. "Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard", en Stewart, Jon (ed). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 8, Tome I: Kierkegaard's International Reception - Northern and Western Europe*, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2009: 307-420.

Otra conexión con Kierkegaard vino a través del impresor Eugen Diederich, amigo de Buber, que fue quien publicó las obras completas del pensador danés entre 1909 y 1922. Por último, debe mencionarse que Buber era lector habitual de la revista *Der Brenner*, que trataba con mucha frecuencia del pensamiento de Kierkegaard.¹⁹⁵

En resumen, Kierkegaard hizo aparición con fuerza a finales del siglo XIX en Alemania, en un ambiente intelectual en el que nuestro autor estaba plenamente inmerso. Era un autor plenamente familiar para el joven Buber, y esto contribuirá a su importancia en el edificio intelectual del pensador judío.

2. La recepción judía de Kierkegaard.¹⁹⁶

La recepción de Kierkegaard por la intelectualidad judía en el siglo XX no es un tema pacífico. Dentro del mundo judío se dan dos corrientes claramente diferenciadas: la que considera a Kierkegaard un peligro para la tradición judía, y la que lo aclama como "uno de los nuestros", en el sentido de alguien que contribuye a revitalizar el judaísmo, y alguien que, quitando algunos elementos cristianos, en su núcleo interno sostiene una posición acorde con la esencia de la tradición judía. Entre los primeros se contaron rabinos americanos como Marvin Fox, y entre los segundos intelectuales europeos como Hugo Bergmann y el propio Buber.¹⁹⁷ En conexión con estos, Gershom Scholem llegará a afirmar: "Kierkegaard es un judío"¹⁹⁸

La recepción de Kierkegaard por parte de la intelectualidad alemana tuvo mucho que ver con la figura de Georg Brandes, filósofo judío danés que vivió en Alemania durante parte de su vida. En 1877 escribió un ensayo sobre Kierkegaard, que sería traducido al alemán en 1879. Desde el inicio, por tanto, la introducción del pensador danés en Alemania estuvo relacionada con los intelectuales judíos. Brandes cita en su obra la frase de Kierkegaard en *El instante*, en la que este define su visión de la vida como "judía".

En los círculos intelectuales vieneses, como se ha dicho, pero también en los de Praga, la obra

195 Cf. Sajda, Peter. "Martin Buber: 'No-One Can So Refute Kierkegaard As Kierkegaard Himself'", en Stewart, Jon (ed). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2011: 36-40.

196 Cf., para este epígrafe, Nowotny, Joanna. "Kierkegaard und das jüdische Denken": Die Rezeption Sören Kierkegaards in der jüdischen Moderne im Kontext des Orientalismus", *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 2016, no. 1 (2016): 235-256.

197 Cf. *Ídem*: 236-237.

198 Cf. *Ídem*: 247.

de Kierkegaard estaba en boca de todos. Pues bien: una gran cantidad de intelectuales presentes en esos círculos eran judíos. Se puede citar, entre otros, a Gershom Scholem, Max Brod, Franz Kafka, Willy Haas, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Oskar Baum, aunque la lista es mucho más larga. Generalmente, aquí Kierkegaard era considerado un renovador de la religión y de la fe desde presupuestos originariamente judíos, y así lo recogen muchos de estos autores en sus obras. Los intelectuales judíos del momento reclaman a Kierkegaard para sí, como una contribución judía al pensamiento.¹⁹⁹ Más aún: la obra del danés fue empleada para construir el pensamiento de muchos de ellos, que pretendían realizar aportaciones típicamente judías, acentuando la procedencia oriental de la forma hebrea de ver el mundo. El propio Buber afirmará que, para hablar de una comprensión espiritual del judaísmo, debe contarse como imprescindible característica de esa comprensión el hecho de que el alma judía muestra una clara familiaridad con Kierkegaard.²⁰⁰

El debate continuó durante décadas sobre cómo debía comprenderse a Kierkegaard desde el judaísmo. Pero queda claro que la presencia del danés entre la intelectualidad judía alemana es de una inmensa importancia, lo cual se refleja abiertamente en la obra de Buber.

1.4.2. Sören Kierkegaard: tres conexiones

El pensamiento de Kierkegaard es de una gran riqueza y complejidad. En este epígrafe me limitaré a exponer someramente las tres principales conexiones positivas entre el pensador danés y Martin Buber. Como se ha dicho, no son las únicas, y sobre todo no todas las relaciones entre ambos son de conexión, sino que Buber planteó profundas críticas, algunas de las cuales serán tratadas más adelante. Pero, de acuerdo con la finalidad de este primer capítulo, intentamos comprender sobre qué terreno ha compuesto Buber sus principales ideas, y por tanto me centro ahora en sus puntos de unión.

199 Cf. *Ídem*: 240-242.

200 Cf. Nowotny, Joanna. "Kierkegaard und das jüdische Denken": Die Rezeption Sören Kierkegaards in der jüdischen Moderne im Kontext des Orientalismus", *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 2016, no. 1 (2016): 235-256; p. 246.

1. De la multitud al individuo singular a través de la decisión.

La cuestión del individuo es fundamental en Kierkegaard. En *Mi punto de vista*, el pensador danés insiste en que todo el objetivo de su obra ha sido siempre llevar a los hombres a ser cristianos. *Llegar a ser cristiano*, es el lema fundamental de Kierkegaard, la meta de toda su labor. Esta había comenzado, según sus propias categorías, en un estadio estético, pasando después al ético y culminando en el religioso. La propia etapa estética, afirma Kierkegaard, no fue más que un engaño para atraer a los lectores, pero realmente siempre se trató de lo mismo: de llevar a los cristianos a serlo realmente. Para ello, era absolutamente necesario hacer abandonar a los miembros de la comunidad cristiana la ilusión de que eran cristianos. No lo eran: vivían inmersos en una falacia, la falacia de la Cristiandad. La Cristiandad no es más que una ilusión, puesto que un grupo así debería estar compuesto por cristianos, y ciertamente nadie lo es: para las personas que se definen como tal, realmente Dios no tiene ninguna importancia.²⁰¹ La pretendida Cristiandad, por tanto, debe desmontarse como una ilusión.

Para llevar a la gente a ser cristiana, sin embargo, es fundamental llevar a cada persona a ser un individuo singular. Esta es, según Kierkegaard, la idea más importante que él quiere dejar a la posteridad, la idea neurálgica de toda su obra. El individuo singular es condición necesaria para toda religiosidad.²⁰² Acerquémonos un poco más a esta noción.

Una multitud es, en su mismo concepto, la mentira, porque hace al individuo completamente impenitente e irresponsable, o por lo menos debilita su sentido de la responsabilidad al reducirlo a una fracción.²⁰³

Esta frase tiene múltiples lecturas. Aquí Kierkegaard se refiere, al menos, a dos realidades, y abre el camino a otra idea sumamente importante.

En primer lugar, al insistir en que "la multitud es la mentira", Kierkegaard está descargando su crítica contra el criterio numérico. En cuanto se dice, en materia ético-religiosa, que se "vota" la

201 Kierkegaard, Sören. *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar Argentina SA, 1972: 46-49.

202 Cf. *Ídem*: 141.

203 *Ídem*: 129.

verdad, se está cayendo en la mayor mentira posible. Considerar a la multitud como autoridad, esa es la mentira.²⁰⁴ No se puede pretender que porque el grupo decida que algo es correcto o incorrecto, esto empiece a serlo automáticamente. Esta típica característica de la modernidad exaspera profundamente a Kierkegaard, exasperación que dirige alternativamente contra diferentes enemigos y colectivos sociales, como la Revolución, la prensa o la Iglesia danesa. Es conocida la crítica feroz que desató Kierkegaard contra esta última al conocer que, en el funeral del obispo Mynster, se habló de él como "testigo de la verdad".²⁰⁵

En segundo lugar, con su crítica a la multitud Kierkegaard se rebela contra la *irresponsabilidad* de esta. Un hombre puede no atreverse a matar a otro, pero una multitud lo hará sin dudar, puesto que no podrá decirse quién lo ha hecho. La multitud no tiene brazos, ni puede empuñar un cuchillo. El público, lo que hoy conocemos con el nombre de opinión pública, es incapaz de arrepentirse de sus opiniones o de tomar ninguna iniciativa. Simplemente recibe apáticamente lo que se le dice, y ríe, aplaude o condena como un bloque.²⁰⁶

Kierkegaard afirma que su tarea es llevar a la gente *por el desfiladero*, al revés de lo que hacían los soldados de las Termópilas.²⁰⁷ Para pasar por él es preciso convertirse en un individuo, llegar a ser un individuo, salir de la multitud: hacerse capaz de respuesta, *responsable*. Por eso san Pablo afirma en la carta a los Corintios: "¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio?"²⁰⁸ Uno solo. He aquí la cuestión. No nos acercamos a Dios en grupo, en masa, sino de uno en uno. Huvelle lo expresa con gran precisión: "Una cosa es tener la propia vida en las manos (...) y otra es tenerla como tarea en la que respondo a alguien más allá de mí mismo. El espanto que provoca la huida es el espanto de la mala conciencia, que manifiesta que el obrar del individuo es, ante todo, respuesta"²⁰⁹. El tipo ejemplar de este 'llegar a ser individuo' es, por supuesto, Abraham, el caballero de la fe, el hombre religioso por excelencia que, en virtud de su salto de fe es capaz de sustraerse a la generalidad de lo ético. Una vez da el paso de obedecer al absurdo, Abraham se sustenta únicamente en la relación absoluta con Dios.²¹⁰

En el trayecto que propone Kierkegaard, y que hemos intentado describir, un momento se desvela como de capital importancia. Es el instante en el que el hombre salta, abandona su posición

204 Cf. *Ídenr.* 127.

205 Cf. González, Darío. *Estudio introductorio. Sören Kierkegaard, pensador de la subjetividad*, en Kierkegaard, Sören. *Diapsalmata. Temor y temblor*. Traducción de Demetrio Gutiérrez, Madrid: Editorial Gredos, 2010: xxxvi-xxxvii

206 Cf. Huvelle, Santiago. *El concepto de relacionalidad personal en S.A. Kierkegaard*, Universidad Complutense de Madrid: 2019. Tesis doctoral. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/51272/1/T40887.pdf>. Accedido el 12/10/2022; p. 206.

207 Cf. Kierkegaard, Sören. *Mi punto de vista*: 142.

208 1 Cor, 9, 24.

209 Huvelle, Santiago. *El concepto de relacionalidad personal en S.A. Kierkegaard*, Universidad Complutense de Madrid: 2019. Tesis doctoral. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/51272/1/T40887.pdf>. Accedido el 12/10/2022; p. 204.

210 Cf. Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*, Madrid: Alianza Editorial, 2001-2002: 112-116

anónima en la multitud y toma posesión de su propio destino. Con este golpe, la persona abandona el terreno de lo estético, representado tanto por el poeta como por el pensador abstracto. El poeta es considerado por Kierkegaard como alguien que siempre contempla y saborea desde fuera su propia vida, juega con la posibilidad, sin decantarse nunca. Pero también abandona el terreno de la reflexión, en el que siempre se da vueltas y vueltas a la idea sin nunca convertirla en vida. Ambos extremos los tenía presente el pensador danés cuando criticaba tanto a los románticos enamorados de la acción de la Revolución de 1848, como a los intelectuales daneses de su época, instalados en una abstracción insoportable.²¹¹ Aquí parece latir también su implacable crítica al idealismo hegeliano.

Ambas actitudes son, por tanto, excusas para esquivar la decisión, la responsabilidad. Y el que se decide toma posesión de sí y, al hacerlo, es capaz de entregarse, y entonces, dice Kierkegaard, la relación entre los seres humanos deja de tener lugar en tercera persona. No puede uno entregarse si falta el *se* de la propiedad de uno sobre sí mismo²¹², y esto tiene lugar con la decisión, con el salto hacia fuera de la multitud, abandonando la reflexión abstracta y las consolaciones de lo estético.

La vida del hombre propuesta por Kierkegaard es un itinerario hacia la relación con Dios o, en sus términos, lo incondicional. El individuo debe caminar hacia la relación absoluta con lo incondicional, y entonces su vida será auténtica, será una vida con espíritu, y habrá llegado a ser cristiano:

Vivir en lo incondicional, respirando solamente lo incondicional, es imposible para el hombre; parece, como el pez, obligado a vivir en el aire. Pero, por otra parte, sin relacionarse con lo incondicional, el hombre no puede decir que ‘vive en el sentido más profundo’. Abandona su espíritu, es decir, tal vez siga viviendo, pero sin espíritu.²¹³

211 Cf. Huvelle, Santiago. *El concepto de relacionalidad personal en S.A. Kierkegaard*, Universidad Complutense de Madrid: 2019. Tesis doctoral. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/51272/1/T40887.pdf>. Accedido el 12/10/2022; pp. 201-202.

212 Cf. Huvelle, Santiago. *El concepto de relacionalidad personal en S.A. Kierkegaard*, Universidad Complutense de Madrid: 2019. Tesis doctoral. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/51272/1/T40887.pdf>. Accedido el 12/10/2022; p. 203.

213 Kierkegaard, Sören. *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar Argentina SA, 1972: 169.

2. Verdad como vida.

Antes he aludido al hecho de que, a través de la frase comentada ("la multitud es la mentira") Kierkegaard abre el camino a una idea de gran relevancia. En efecto, mediante esa afirmación, el pensador danés está siendo consecuente con cierta concepción de verdad propia del existencialismo, y que ya había desarrollado con más detalle en el *Post-scriptum*.²¹⁴

No se está diciendo que la multitud 'implique', 'diga', 'se base en'... una mentira, sino que la multitud es la mentira. En un sentido contrario, Kierkegaard dirá también que "la verdad consiste precisamente en esa concepción de la vida expresada por el individuo"²¹⁵. Apunta así una idea de la máxima importancia, sobre la que no nos detendremos excesivamente aquí, pero que impregna la vida y la obra de Kierkegaard, y también de Buber: la verdad es una realidad existencial, es plenamente algo que se vive, en lo que se vive, más que algo que se conoce. El individuo singular es la verdad porque es capaz de responder por sí mismo, es capaz de relacionarse con Dios, que es la Verdad. La multitud es la mentira porque impide todo eso.

Esta noción típica de Kierkegaard se manifiesta en otro rasgo típico de los filósofos existencialistas, y que en él adquiere una realidad casi aterradora. Se trata de la unión prácticamente total entre pensamiento y vida. La lectura de *Mi punto de vista* es sumamente aleccionadora al respecto. Kierkegaard narra cómo decidió vivir todo en su vida al efecto de llevar a cabo la que consideraba su misión entre los hombres, que era la de convencerles de la falsedad de considerarse cristianos, y llevarles a serlo²¹⁶. Su actitud hacia sus contemporáneos (por ejemplo, la simulación de ser un holgazán que vivía alegremente, para ser mal considerado por la alta sociedad), y muchos aspectos de la dramática ruptura con Regina Olsen, obedecieron a esta característica de la personalidad de Kierkegaard.²¹⁷ No solo trató de ser coherente con su pensamiento, sino que vivió de forma que su propia acción fuera testimonio, que su propia vida fuera filosofía, mensaje al mundo de la verdad, una verdad ya no abstracta o teórica, sino encarnada en él mismo.

Este elemento definitorio de Kierkegaard guarda relación con su repugna de todo sistema.

214 Cf. Kierkegaard, Sören. *Post Scriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*. Traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Ediciones Sígueme SA, 2010: 191ss.

215 Kierkegaard, Sören. *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar Argentina SA, 1972: 133.

216 Cf. Kierkegaard, Sören. *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar Argentina SA, 1972: 133: 68-75.

217 Cf. González, Darío. *Estudio introductorio. Sören Kierkegaard, pensador de la subjetividad*, en Kierkegaard, Sören. *Diapsalmata. Temor y temblor*. Traducción de Demetrio Gutiérrez, Madrid: Editorial Gredos, 2010: xxiii-xxv.

Hay pensadores especulativos que, igual que aquel Portskriver, que escribía lo que no podía leer bajo el supuesto de que su función se limitaba a escribir, se limitan a escribir una y otra vez aquello que, si se me permite decirlo, cuando tiene que ser leído a la luz de la acción muestra ser un sinsentido, a menos tal vez que esté destinado a seres fantásticos.²¹⁸

Como señala Huvelle,²¹⁹ la afirmación de Kierkegaard de que "la verdad es la subjetividad", ha sido malentendida como defensa del relativismo. Al contrario, el danés busca oponer la comprensión de la verdad como objeto a la verdad del existente. Cuando una verdad abandona la pasión viva del existente, su decisión para ponerla por obra en la vida, se esclerotiza en un sistema filosófico, se convierte en objeto-cadáver.²²⁰

3. Dios es amor. El espíritu en Kierkegaard.²²¹

Por último, asomémonos brevemente a la idea que sostiene Kierkegaard sobre la identificación de Dios con el amor. El pensador danés, siguiendo a san Juan, afirma que Dios es amor y quien vive en Él vive en el amor. Al mismo tiempo, fiel a la confesión trinitaria, define a Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por tanto, no puede separarse al espíritu de la omnipresencia de Dios. Esta omnipresencia es personal, pues Dios es alguien interpelable, con quien puedo entrar en relación. Más aún: es el único con quien debo entrar en relación en un sentido puro, esencial. Como se ha dicho antes al respecto de la relación: vivir en lo incondicional es vivir en el espíritu, y quien abandona lo incondicional abandona su espíritu, y no vive propiamente.

Dando un paso más, y basándose en la identidad Dios-amor, Kierkegaard concibe a Dios como el ser a través del cual sucede el amor. Una persona solo puede amar a otra a través de Dios, el cual se revela como el término medio de toda relación, lo que está *entre* dos personas que se aman.

218 Kierkegaard, Sören. *Post Scriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*. Traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Ediciones Sígueme SA, 2010:: 193.

219 Cf. Huvelle, Santiago. *El concepto de relacionalidad personal en S.A. Kierkegaard*, Universidad Complutense de Madrid: 2019. Tesis doctoral. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/51272/1/T40887.pdf>. Accedido el 12/10/2022; p. 85 (nota al pie 133).

220 Cf. Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*, Madrid: Ediciones Guadarrama SA, 1967: 181.

221 Cf., para este epígrafe, Welz, Claudia. "Difficulties in Defining the Concept of God: Kierkegaard in Dialogue with Levinas, Buber, and Rosenzweig", *International Journal of Philosophy of Religion*, 80, 2016, 61-83.

El amor, o sea Dios, se encuentra en un espacio entre los amantes, es una realidad espiritual que cualifica la situación en la que se hallan. Solo cuando Dios está entre dos personas puede hablarse de una relación en sentido propio, y entonces la relación vacía, propia de la impersonalidad anónima de la multitud, cobra su realidad más auténtica y responsable, en virtud de la decisión.

Todo esto no obsta, por supuesto, para que Kierkegaard considere el amor a Dios como el único esencial, y aquel por el que el caballero de la fe deberá renunciar a toda otra consideración, aún a riesgo de verse totalmente incomprendido y abandonado, a riesgo de perder a aquel ser querido que más ama sobre la tierra, a ejemplo de Abraham, que fue capaz de levantar el cuchillo para sacrificar a su hijo amado.

Pero no hubo nadie capaz de comprender a Abraham. Con todo, ¡ahí es nada lo que consiguió!: haber permanecido fiel a su amor. Aquel que ama a Dios no necesita de las lágrimas ni de la admiración.²²²

Esta exposición de algunos aspectos nucleares del pensamiento kierkegaardiano es necesariamente imperfecta, pero los aspectos señalados (el individuo, la decisión, la verdad, la responsabilidad, el amor...) aparecerán una y otra vez, con un sentido muy similar, en la obra de Buber. Así como al exponer el pensamiento de Wilhelm Dilthey hubo que señalar que éste influyó en Buber solo en época temprana, y por tanto expliqué la separación consciente del pensador judío respecto de su maestro, en el caso de Kierkegaard pienso que resulta mucho más revelador advertir la nostálgica presencia del danés sobrevolando una y otra vez la exposición del pensamiento buberiano. En último término, es mi convicción que se mostrará que la obra del pensador judío se alza como una crítica imponente al pensamiento de Dilthey, y a la vez como una continuación amable, a pesar de los desacuerdos, del de Kierkegaard.

Aunque con estas consideraciones queda cerrada la referencia a las influencias más relevantes en el pensamiento de Buber, considero necesario señalar que hubo otros muchos autores de los que nuestro autor tomó uno o varios conceptos. No puede dejarse de mencionar a Georg Simmel²²³, también maestro en Berlín, del cual Buber toma la distinción entre "religión" y "religiosidad", que se

222 Cf. Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*, Madrid: Alianza Editorial, 2001-2002: 191.

223 Cf. Friedman, Maurice: *The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 45 (nota al pie 1).

expondrá más adelante. Tampoco a Ferdinand Tönnies²²⁴, que fue de inmensa importancia en la formación del pensamiento político de Buber. La influencia de Nietzsche y Kant ya ha sido mencionada, pero convendrá tenerla presente. Por último, no puede olvidarse, aunque será objeto de tratamiento posterior, la importancia de Feuerbach²²⁵, en quien Buber encontrará un tímido precedente del impulso contemporáneo de sacar al "Tú" del olvido.

224 Cf. *Ídem*: 52.

225 Cf. *Ídem*: 55.

CAPÍTULO 2. EL HECHO ORIGINARIO. LA REVELACIÓN DEL PRINCIPIO DIALÓGICO, CENTRO DEL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER

2.1. Introducción.

Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: «Y ¿quién es mi prójimo?» Jesús respondió: «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto».²²⁶

La cita es de sobra conocida. Expresa la respuesta de un rabí judío a una pregunta de otro. Esta pregunta, ciertamente, resulta de una sencillez desarmante: ¿quién es mi prójimo? ¿a quién debo tratar con amor, con respeto? Realmente, lo curioso de esta cita, que hace que tenga sentido comenzar con ella este capítulo, no es la pregunta, sino la respuesta. Pero no lo que se responde, sino la forma en que se responde: con una narración. “Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó...” El lector europeo, con un marco mental de raíces necesariamente griegas, no puede dejar de sorprenderse de esto. Si le hubieran planteado la misma pregunta, un filósofo griego -seguramente tras un largo razonamiento- habría respondido: “tu prójimo es aquel a quien ves sufrir”, o más bien (de acuerdo con el rompedor mensaje de la parábola): “tú eres prójimo de aquel a quien ves sufrir si le ayudas generosamente”. Y, de hecho, este es en la práctica el contenido de la mayoría de las predicaciones cristianas actualmente, al menos en Occidente: traducir a lenguaje griego lo que fue formulado con conceptos y con formas de pensar hebreas.

No es cuestión aquí, ni mucho menos, de tratar la cuestión de la supuesta helenización del cristianismo²²⁷. Lo único que pretendemos ahora es señalar este hecho peculiar, que a través de un texto más o menos familiar con nuestro contexto cultural (como es la parábola del Buen Samaritano) nos puede hacer ver la realidad del contexto cultural en el que un autor judío expresa sus ideas.

²²⁶ Lc. 10, 29-30.

²²⁷ El tema está tratado hasta la saciedad por autores como Pannenberg (cf. Pannenberg, Wolfhart. *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979: 296-346) o Ratzinger (cf. Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), por poner solo dos ejemplos notables. Buber también trata sobre esta cuestión, especialmente en: Buber, Martin. *Zwei Glaubensweisen*, Kuschel, Karl-Josef (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe - Band 9: Schriften zum Christentum*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011 (en adelante, MBW 9): 202-312.

En este capítulo expondré el núcleo fundamental del que surge todo el pensamiento filosófico de Martin Buber: el principio dialógico. En primer lugar, en esta introducción se hacen algunas consideraciones previas para poder aproximarse correctamente al objeto de estudio. En segundo lugar, se introduce la idea de diálogo propiamente dicha con una aproximación biográfica, absolutamente imprescindible para comprender la realidad que busca expresar Buber. En tercer lugar, detallamos en qué consiste la “revelación” del diálogo, avanzando de la idea general a sus concreciones en la vida humana.

Martin Buber caracterizó célebremente su pensamiento como un ‘mostrar algo’ (*zeigen*). No como una teoría sobre algo, sino como un recorrido a llevar a cabo con otra persona, como un diálogo.

Debo repetirlo una y otra vez: yo no tengo una doctrina. Yo simplemente muestro algo. Muestro realidad. Muestro algo en la realidad, que no ha sido visto, o lo ha sido demasiado poco. Tomo a aquel que me escucha, lo llevo hasta la ventana, abro la ventana y señalo hacia fuera.

No tengo doctrina, sino que mantengo una conversación.²²⁸

La obra filosófica de Martin Buber no es sencilla de comprender, si se parte de los presupuestos habituales para comprender a un autor occidental. No es simplemente la peculiaridad terminológica del autor, o la complejidad de las formulaciones. Se trata, en primer lugar, de un problema cultural, de conformación de nuestra *forma mentis*. Para adentrarse en el pensamiento de Buber es preciso *dejarse tomar* de la mano, ser llevado hasta la ventana y observar aquello que el autor señala. No podemos esperar formulaciones exactas, definiciones precisas, y ni siquiera un vocabulario común con otros filósofos. El propio Buber nos dice lo que debemos esperar, aquello a lo que aspira él con esa ‘conversación’ que intenta mantener con todo hombre: llevarle a darse cuenta de lo que experimenta cada día en su vida, y, si no lo ha experimentado, llevarle a atreverse a vivir la

²²⁸Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 471. Traducción propia. “Ich muss es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stosse das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.”

experiencia que él ha descubierto.²²⁹

Se está hablando, pues, de un descubrimiento. De un antes y un después. En efecto, la filosofía de Buber adquiere autonomía a partir de un momento clave, cuando el autor tenía entre 30 y 40 años, y decisivamente con la publicación en 1923 de *Ich und Du*, que el autor había comenzado a escribir ya en 1916²³⁰. Previamente, había dedicado sus esfuerzos a la recopilación de literatura mística judía y cristiana, al sionismo y otros aspectos del pensamiento judío. En el ámbito filosófico, la filosofía de la realización que elaboró en su obra *Daniel* (1913) fue el culmen de esta etapa temprana.²³¹ Pero algo sucedió en esos años, algo que produjo un cambio existencial en nuestro autor, algo que trastocó decisivamente su forma de ver el mundo, de pensarlo y de vivir en él.

Todo parte, según Buber, de una experiencia de fe (*Glaubenserfahrung*), compuesta de *experiencias de ser* (*Seinserfahrungen*) que le sobrevinieron entre los años 1912 y 1919. Esta experiencia de fe la entiende como una experiencia que afecta, interpela, levanta al hombre en todo su ser, en todos los aspectos de su existencia, “de modo que, a través de todas las habitaciones, abriendo con violencia las puertas, arrecia la tormenta.”²³²

Para comprender la filosofía del diálogo, en cuyo umbral nos encontramos, es necesario tener en cuenta que se trata de la traducción a lenguaje filosófico de una experiencia esencial humana. Buber señala este extremo en contadas partes de su obra, además de la ya citada. Por ejemplo, en el ensayo *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, escrito hacia 1956, se refiere a una realidad comenzada a experimentar al comienzo de la Primera Guerra Mundial, y que poco después del fin de la guerra se convirtió *fulminantemente* (*fulminanterweise*) en certeza.²³³

También en el diálogo público que mantuvo con el psicólogo estadounidense Carl Rogers en 1957, Buber explica que, en aquel momento, al final de la Gran Guerra, supo que algo le había pasado. Fue consciente de que en los años precedentes había vivido una experiencia inconsciente, algo que le había cambiado por completo y de lo cual debía dar testimonio.

Había tenido una experiencia decisiva, una experiencia de cuatro años, muy

229 Cf. *Ídem*.

230 Cf. Buber, Martin. *Nachwort* [zu ‘*Die Schriften über das dialogische Prinzip*’], MBW 4: 233.

231 Buber, Martin. *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, MBW 1: 183-245. A pesar de la relevancia de esta obra para comprender el pensamiento buberiano previo a su etapa de madurez, en esta investigación la mencionaremos solo brevemente, para centrarnos exclusivamente en el pensamiento maduro de Buber. En las décadas posteriores al momento que tratamos ahora, nuestro autor se separó de la filosofía de la realización expresada en “Daniel” (cf. Buber, Martin. *Nachwort*, [zu ‘*Die Schriften über das dialogische Prinzip*’], MBW 4: 234).

232 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 468. Traducción propia. “...so dass durch alle Gemächer, alle Türen aufsprengend, der Sturm weht.”

233 Cf. Buber, Martin. *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, MBW 17: 305.

concreta. Y desde aquel momento debía hacer más que intercambiar mi afecto, mis pensamientos, mis sentimientos, etc. Debía dar el fruto de una experiencia.²³⁴

Mostrar algo. Así hemos dicho que definía Buber su tarea. Dar el fruto de una experiencia. Y, para ello, formularla. Esa formulación de una experiencia íntima constituye su filosofía del diálogo. Filosofía, lo cual quiere decir saber lógico, conceptual. Y de aquí surge el problema que antes hemos mencionado, que hace tan difícil comprender adecuadamente a Martin Buber. La realidad a la que busca señalar Buber con su filosofía no es aprehensible con los conceptos. Al conceptualarla, al encerrarla en un armazón lógico, se desvirtúa necesariamente. En ese sentido es preciso para la filosofía conformarse con ‘señalar’ más allá. Buber no pretende describir con exhaustividad lo que ha llegado a conocer, sino mostrarlo para que quien escucha lo viva por sí mismo. De ahí la repulsa al sistema que hace a Buber en ocasiones tan incomprensible, así como el empleo de algunos conceptos de forma atípica.

Ya nos hemos referido antes a *Antwort*, ensayo que culmina la obra colectiva *Martin Buber*, volumen 12 de la *Library of Living Philosophers* dirigida por Arthur Schilpp. Este ensayo, respuesta a las críticas dirigidas a Buber por treinta académicos, fue escrito por el pensador pocos años antes de morir, y constituye un documento precioso, por incluir varias consideraciones retrospectivas de Buber sobre su propia obra. Allí nuestro autor escribe casi de modo casual una frase que arroja luz sobre el fenómeno:

Este es, de hecho, el tema al que, desde que lo capté, o más bien *desde que fui captado por él*, he dedicado mi trabajo en todos los ámbitos.²³⁵

Buber alude a una realidad que, más que haber comprendido, le ha captado a él, y que desde

234 Cf. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957*, Buber Agassi, Judith (Herausgeberin). *Martin Buber Werkausgabe – Band 10: Schriften zur Psychologie und Psychotherapie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008 (en adelante, MBW 10): 239. Traducción propia. “Ich hatte eine entscheidende Erfahrung, Erfahrung von vier Jahren, sehr konkrete Erfahrung, und von jetzt an mußte ich etwas mehr geben als nur meine Neigung, Gedanken und Gefühle, usw., auszutauschen. Ich mußte die Frucht einer Erfahrung geben”.

235 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 523. Cursivas mías. Traducción propia. “Dies ist in der Tat das Thema, dem seit ich es erfasst habe, vielmehr seit es mich erfasst hat, meine Arbeit auf allen Gebieten geweiht war.”

entonces constituye la tarea de toda su vida. Este punto debe ser considerado como relevante, pues transmite la idea clara de que el principio dialógico, del que vamos a hablar a continuación, no es un descubrimiento, sino una revelación, una certeza que se apodera de mí, que me interpela y me exige llevar a cabo una tarea. Es una forma de pensar típicamente hebrea: en la parábola citada al comenzar este capítulo, la historia empuja a la acción, el encuentro con una palabra recibida que me interpela me exige cambiar mi forma de vida. De la misma forma, Buber se siente llamado por algo que le viene de fuera, algo que le comprende y le exige cumplir una tarea. E igual que la parábola no da la verdad teórica, sino que la señala, incita a buscarla y realizarla en la propia vida, Buber señala hacia algo, hacia una vida de otro tipo. Es importante mantener este punto en mente cuando en el posterior capítulo tratemos de las implicaciones religiosas del principio dialógico y del concepto de Revelación en Buber.

El principio dialógico, núcleo del pensamiento de Buber, por tanto, solo puede comprenderse a la luz de su itinerario vital, con particular foco en la época de la Primera Guerra Mundial (comenzando en los años previos y concluyendo en el año posterior a la misma). Por ello, antes de entrar en la formulación de la filosofía del diálogo, es necesario partir del testimonio de nuestro autor sobre algunos hechos biográficos que, narrados por él mismo, constituyen aquella ‘experiencia de fe’ de la que nos habla, y que luego tomarán cuerpo conceptual en su obra filosófica.

2.2. Hitos biográficos que iluminan el principio dialógico.

2.2.1. Dos encuentros

A lo largo de toda su obra, Martin Buber narra numerosos recuerdos personales, que sirven para ilustrar alguna de sus ideas, para argumentarla, o para introducirla. Sucesos de la infancia, como el abandono por parte de su madre a los tres años²³⁶, la figura de sus abuelos, o una experiencia traumática de pubertad en el instituto, ayudan a entender la personalidad y el pensamiento del autor.²³⁷ Sin embargo, dos recuerdos -dos encuentros- de la vida de Buber aparecen recurrentemente

236 Los padres de Buber se separaron cuando el niño tenía tres años. Su madre se fue sin despedirse de él y el pequeño pasó la infancia con sus abuelos paternos en la actual Lviv. Cf. Mendes-Flohr, Paul. *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2022: 20.

237 Sobre este y otros recuerdos, entre ellos los que aquí expondré, cf. Buber, Martin. *Begegnung*, MBW 7: 274-309.

en sus escritos, y ambos sucedieron en la época que el propio Buber señala como decisiva, como esa época en la que tuvieron lugar las *experiencias de ser* que le revelaron la filosofía del diálogo. Los narraré a continuación, siguiendo el hilo de la propia narración de Buber.

El primer encuentro es con el reverendo William Hechler, pastor anglicano partidario del movimiento sionista, al que Buber había conocido en 1899. Hechler era un hombre con un perfil un tanto peculiar: era conocido como preceptor de príncipes (en concreto, fue durante años tutor y consejero del gran duque de Baden), y también un estrecho colaborador del líder sionista Theodor Herzl. Tenía la idea de que la vuelta del pueblo de Israel a Palestina era condición necesaria para la segunda venida de Cristo.

La acción que se narra tiene lugar en mayo de 1914. Hechler se presenta en casa de Buber en Berlín, y, como saludo, predice a su anfitrión la inminente llegada de la Guerra Mundial. Buber se sorprende. Ni siquiera había escuchado jamás la expresión ‘guerra mundial’ (*Weltkrieg*). Pero más sorprendente aún es la forma que tiene el pastor de probar su predicción, pues esta proviene directamente de la profecía de Daniel. Buber no explica cómo llega Hechler a su conclusión, pero alude a una mezcla de esferas que desconoce el sentido profundo de la profecía. En cualquier caso, al cabo de unas horas acompaña al reverendo a la estación de tren. Y, antes de despedirse, Hechler le dice a Buber:

¡Mi querido amigo! Vivimos en un gran momento. Dígame, ¿cree usted en Dios?²³⁸

La pregunta coge a Buber por sorpresa. Tranquiliza a su interlocutor al respecto, y se despide de él. Pero en ese momento, en el interior del hombre de fe se desata una crisis. ¿Era realmente cierto que creía en Dios? Más en concreto: ¿creía en *ese* Dios, en el que Hechler decía creer, un Dios que daba información precisa acerca de la historia, un Dios de predicciones y seguridades? Cuando Buber nos dice que se quedó parado largo rato en la esquina de la calle cavilando, decidido a no dar un paso más hasta tener aclarado en su interior el asunto, la familiar imagen del genio distraído nos viene a la cabeza. En esos minutos se decide en gran medida toda la obra de nuestro autor.

238 Buber, Martin. *Begegnung*, MBW 7: 295. Traducción propia. “»Lieber Freund! Wir leben in einer großen Zeit. Sagen Sie mir: Glauben Sie an Gott?»”

De súbito se levantó [la respuesta] en mi espíritu, ahí donde el lenguaje se forma a cada instante; se levantó en mí, sin ser construida por mí, pronunciada palabra por palabra. ‘Si creer en Dios’ decía, ‘significa poder hablar de él en tercera persona, entonces no creo en Dios. Si creer en él significa poder hablarle a él, sí creo en Dios’.²³⁹

No creo en el Dios del que habla Hechler, ese Dios no existe. Desde luego, no es el Dios de Daniel. El Dios de Daniel no da indicaciones mágicas para predecir con exactitud, aquí y ahora, hechos futuros. El Dios de Daniel está abierto a recibir la oración de Daniel en sus momentos de dificultad y dolor, y le habla a él, le interpela y espera respuesta. Ese es el Dios en el que creo, en el que espero, al que amo.

El segundo encuentro tuvo implicaciones aún más serias para la vida y la obra de Buber, aunque fuera aparentemente trivial. Consistió en la visita inesperada de un joven soldado en su casa, también en el año 1914, pero en otoño, cuando la guerra ya había comenzado. Por aquella época, nos cuenta nuestro autor, muchos jóvenes acudían a él como a un oráculo, como alguien que respondía dudas. Se deja entrever que esa figura no era de su agrado, y por tanto debió recibir al visitante con no demasiado entusiasmo. Aquella mañana, Buber había estado rezando con gran recogimiento, había sido una mañana de ‘fervor religioso’ (*religiöse Begeisterung*). Recibió a aquel joven con cortesía, respondiendo a sus preguntas, tratándole educadamente. Pero dejó de inquirir, de leer entre líneas, nos dice Buber con gran amargura, las verdaderas preguntas que tenía aquel hombre. Poco después, el joven soldado cayó en combate, y un amigo suyo visitó a Buber. En su visita, le contó al escritor los verdaderos problemas de su amigo, que le habían hecho acudir al escritor, a quien todos tenían por sabio, en busca de consejo. Entonces Buber supo que el joven no había venido a él por un impulso frívolo de curiosidad, para charlar, como muchos otros sí hacían, sino que había venido en un momento decisivo de su vida (*schicksalhaft*), y había venido precisamente a él, precisamente en aquella hora trascendental. Pero él no había estado a la altura.

239 Buber, Martin. *Begegnung*, MBW 7: 295. Traducción propia. “Plötzlich erhob sie sich mir im Geist, da wo sich je und je die Sprache bildet, erhob sich, ohne von mir zusammengesetzt worden zu sein, Wort für Wort ausgeprägt. »Wenn an Gott glauben«, so hieß es, »bedeutet, von ihm in der dritten Person reden zu können, glaube ich nicht an Gott. Wenn an ihn glauben bedeutet, zu ihm reden zu können, glaube ich an Gott«”

¿Qué esperamos, cuando nos encontramos confundidos y aún así acudimos a un hombre? Esperamos una presencia, a través de la cual nos sea dicho que, a pesar de todo, lo hay: hay sentido.²⁴⁰

El sentimiento de culpa en las palabras de Buber se deja sentir con claridad. ¿Quizás se planteaba si aquel joven seguiría con vida, de haberle respondido con un diálogo sincero? ¿Qué preguntas eran aquellas que el soldado dejó de hacerle, aquellas que le atormentaban? Ni el propio Buber ni ninguno de sus biógrafos han dado respuesta a esas cuestiones. Maurice Friedman, amigo personal de Buber y divulgador de su obra en Estados Unidos, señala en una de las biografías que escribió sobre él que no es cierto, como algunos comentadores afirmaron, que aquel hombre se suicidara tras la visita a Buber. Las preguntas que dejó de plantear eran, efectivamente, de vida o muerte, pero no le llevaron al suicidio, sino a una confusión vital en la que pelear por su supervivencia en medio de la guerra se hacía arduo. “En esas situaciones, quienes no luchan contra su muerte con todo su corazón, son asesinados con toda seguridad, mientras que los que sí lo hacen, pueden *quizás* sobrevivir.”²⁴¹

En cualquier caso, la experiencia de nuestro autor tiene un significado que le cambiará de por vida. Hasta este suceso, la religión, nos dice, había sido para él algo excepcional. Una luz extraña que penetraba en la oscuridad mundana, algo ajeno a la vida cotidiana, de carácter extático, místico. Y así lo había sido también aquella mañana otoñal en Berlín. Pero entonces un joven sumido en una crisis existencial acudió a él, y él no estuvo realmente, con todo su ser, presente para responderle, para salir a su encuentro. Seguía todavía en la esfera mística, o esperando a que la vida real de tal esfera le poseyera en otra ocasión de fervor. No supo ayudar a otro hombre a encontrar sentido a su sufrimiento. No supo darse cuenta de que ahí, precisamente en esa mirada de ese joven que buscaba, estaba la mirada de Dios, la palabra de Dios que quería respuesta. En este momento, Buber ha caído en la cuenta de que la religión no es lo excepcional, sino lo cotidiano. Y esto cambia su vida.

Desarrollaré más adelante este punto, pero no puede dejar de señalarse que el cambio es esencial. A partir de este tiempo, la forma de nuestro autor de acercarse a su objeto de estudio por excelencia hasta el momento, las historias jasídicas, cambia por completo. Se debe tener en cuenta que el jasidismo planteaba, como vimos en 1.3, precisamente esta idea: todo en el mundo debe ser

240 Buber, Martin. *Begegnung*, MBW 7: 296-297. Traducción propia. “Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl eine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, daß es ihm dennoch gibt, den Sinn”

241 Friedman, Maurice. *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber - Ein Leben*, Münster: Agenda Verlag, 1999. Cursivas en el original. Traducción propia. “In solchen Situationen werden diejenigen, die nicht mit ganzem Herzen gegen ihren Tod kämpfen, mit Sicherheit getötet, während die, die es tun *vielleicht* am Leben bleiben.”

llevado a Dios. Pero hasta ahora Buber había tratado sobre la doctrina, en todos sus estudios sobre el fenómeno religioso, como un objeto, como algo que debía conocer y dar a conocer. Y en cierto momento, nos confiesa Buber en 1924, “experimenté que la enseñanza está ahí para aprender y el camino para caminar por él.”²⁴²

La revelación va tomando forma durante esos años, jalonados por los sucesos de la Gran Guerra. Todo el pensamiento dialógico, en embrión hasta entonces como filosofía de la realización, se gesta aquí, y se plasma ya en la serie de lecciones que dio Buber en 1922, bajo el título *Religion als Gegenwart* (Religión como presencia), habiendo sido ya esbozado en 1919, y formulado tímidamente en el artículo del mismo año titulado *Was ist zu tun?* (¿Qué debe hacerse?). 1919, por tanto, es, según nos señala Buber en varios lugares, el año en el que su experiencia de fe concluye, y lo revelado entre claroscuros se convierte en certeza “de forma fulminante”. Por tanto, para concluir este punto, es necesario asomarse a lo sucedido en 1919 en la vida de Buber y, para ello, comentar brevemente su posición respecto a la Primera Guerra Mundial.

2.2.2. La Primera Guerra Mundial y Gustav Landauer

Desde la perspectiva histórica que nos concede el paso del tiempo, resulta chocante que los intelectuales alemanes, entre ellos muchos judíos, manifestaran un fervor casi religioso en el apoyo de la causa alemana en la Primera Guerra Mundial. Pero así fue. Las expresiones en favor de la guerra y del ejército alemán adquieren formas que pocos años después, en boca de otras personas, justificarían el crimen colectivo de Alemania contra el pueblo judío y tantas otras minorías y disidentes políticos.

Martin Buber no fue una excepción a este entusiasmo militarista y germánico. El pensador judío vio en el comienzo de la guerra la ocasión histórica para hacer de Alemania un solo pueblo unido, pueblo en el que, por fin, podrían entrar los judíos en total igualdad con el resto de alemanes. Buber se posiciona en favor de la guerra y de la causa alemana con grandes dosis de romanticismo. Al tener noticia del inicio de las hostilidades, escribe:

Este es el momento histórico en el que el alma del hombre no se halla

²⁴²Buber, Martin. *Vorwort [zu Werke, Dritter Band, »Schriften zum Chassidismus«]*, MBW 17: 333. Traducción propia. “seither habe ich erfahren, daß die Lehre zum Lernen und der Weg zum Gehen da ist.”

bloqueada y yerma, sino que se abalanza sobre lo extraordinario de la acción; es el momento en el que la acción del hombre no está impulsada por un conjunto de muchos fines pequeños, sino que conquista su libertad y su plenitud en el sacrificio.²⁴³

Durante esos primeros años, Buber se destaca como intelectual alemán plenamente identificado con la causa del imperio. A la muerte del hijo de uno de sus amigos, le escribirá: “el destino de todos ellos [los caídos en la guerra] está indisolublemente unido al destino de la patria; la nueva, la gran Alemania nace de esta sangre y de estas lágrimas”²⁴⁴.

Decisivo en este punto es señalar, siguiendo a Tremml,²⁴⁵ que esta posición frente a la guerra no es ningún contrapunto al pensamiento previo de Buber, sino su continuidad. Con otras palabras: la filosofía de la realización expresada en *Daniel*, centrada en la categoría dilttheyana de *vivencia* (*Erlebnis*), en la idea de realizar la existencia viviendo cada instante por sí mismo, culmina en la consideración de la guerra como una vivencia colectiva, como el momento en que el espíritu alcanza su plenitud en un nosotros “vivenciante” de la realidad, como una catarsis de la realización: “preso de un entusiasmo nacionalista y belicista (...), Buber deja explazar todo su pensamiento en la vivencia de la guerra y la esperanza de un movimiento renovador nacido de ella, esperanza que expresa en un tono religioso.”²⁴⁶

Una figura trascendental para la vida y la obra de Buber aparece entonces, y su palabra provoca un efecto de gran calibre, sin el cual tampoco podríamos entender correctamente el pensamiento de nuestro autor. Se trata de Gustav Landauer, filósofo y político anarquista, que fue íntimo amigo de Buber desde su época universitaria. Fiel a su pacifismo, Landauer fue de los pocos intelectuales alemanes que se posicionó contra la guerra. En mayo de 1916, escribió a Buber, criticando duramente su posición de entusiasmo respecto al conflicto²⁴⁷. Esto contribuyó a generar una crisis en nuestro autor respecto a su actitud hacia la guerra, crisis que se profundizó cuando, a finales del mismo año, el gobierno alemán ordenó registrar el número de judíos que formaban parte del ejército, decisión fundada en una actitud antisemita, y que fue utilizada propagandísticamente también con estos fines. La ilusión de Buber de que la guerra integraría a los judíos en una sola

243 Buber, Martin. *Pescara, an einem Augustmorgen. Berlin, nach der Heimkehr*, MBW 1: 277-278.

244 Citado en Tremml, Martin. *Einleitung*, MBW 1: 78. Traducción propia. “...mit ihrem Schicksal ist das Schicksal des Vaterlandes unlöslich verwoben, das neue, grosse Deutschland erstet aus diesem Blut und diesen Tränen”.

245 Cf. Ídem. 74.

246 Ídem. Traducción propia. “Von einer deutschnationalen und bellizistischen Begeisterung befallen, wie viele andere liberale und linke Intellektuelle auch, ließ Buber sein ganzes Denken im Kriegserlebnis und in der Hoffnung auf eine aus ihm geborene Bewegung der Erneuerung zusammenschließen, die er in einer religiösen Tonlage vortrug”

247 La carta está recogida en la recopilación de cartas de Buber: Buber, Martin. *Briefwechsel aus sieben Jahrhunderten. Band I: 1897-1918*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1972: carta 306, pp. 433-438.

comunidad alemana se desvanecía, y pronto también todo rastro de la primera posición belicista de nuestro autor. Poco después escribió que, al comienzo del conflicto, entendió que se iniciaban procesos potencialmente renovadores, y que luego comprendería que cada uno de esos procesos implicaba una grave problemática.²⁴⁸

Al término de la guerra, en abril de 1919, Buber publica *Was ist zu tun?* Ahí se observa con claridad el cambio que ha acaecido en su pensamiento. Ya no se trata de fomentar una vivencia personal, de unirse en una experiencia catárquica. Al contrario, el énfasis, la propuesta esencial consiste sencillamente en fomentar lo interhumano, en destruir todo lo que, en los últimos años y decenios, se ha ido interponiendo entre los seres humanos, todos los obstáculos a la relación. Es preciso desembarazarse de esa educación recibida que solo ha enseñado a distinguir entre burgués y proletario, partidario y detractor, creyente e infiel, compatriota y extranjero. Es preciso mirar a la vida con ojos libres, mirar al hombre en su desnudez original, otro ser humano como yo mismo.

Polvo y desperdicios de siglos se han acumulado entre hombre y hombre. La forma llena de sentido se ha desvirtuado en convención, la devoción en desconfianza, la honestidad de la comunicación en clausura. Los hombres intentan alcanzarse con las manos en un delirio febril, y no lo consiguen, pues el montón de desperdicios se interpone entre ellos. ¡Deshaceos de él, *tú y tú* y *tú*! ¡Constituid immediatez, immediatez que surge del sentido, immediatez fervorosa, honesta, immediatez entre los hombres!²⁴⁹

En este artículo se manifiesta ya con toda su fuerza la nueva certeza adquirida por Buber en aquellos años. La crisis había terminado, se abría paso una nueva luz. Pero faltaba el acontecimiento que haría a nuestro autor caer en la cuenta de la transformación, y Landauer tendría, de nuevo, un papel fundamental, aunque trágico.

Entre 1918 y mediados de 1919, se produjo en Baviera la revolución socialista, en la cual Gustav Landauer tuvo una participación activa de primer nivel, y con la que Buber tuvo ciertos

248 Cf. Tremml, Martin. *Einleitung*, MBW 1: 80-84.

249 Buber, Martin. *Was ist zu tun?*, MBW 1: 293-294. Cursivas mías. Traducción propia. "Uralter Wust und Mulm ist zwischen Mensch und Mensch gehäuft. Sinngeborne Form entartet zu Konvention, Ehrfurcht zu Mißtrauen, Keuschheit der Mitteilung zu geizender Verschlossenheit. Mitunter tappen die Menschen im bangen Rausch auf einander zu – und verfehlen sich, denn der Mulmhaufe ist zwischen ihnen. Räumt ihn hinweg, du und du und du! Stellet Unmittelbarkeit, aus dem Sinn formende, ehrfürchtige, keusche Unmittelbarkeit zwischen den Menschen her!"

contactos. En los primeros días de mayo de 1919, poco después de ser depuesto el gobierno de la fugaz República de los Consejos bávara de la que Landauer había sido ministro, sustituida esta república por un gobierno comunista, el gobierno de Berlín envió al ejército para acabar con el experimento bávaro. Landauer fue arrestado, apaleado y brutalmente asesinado el 2 de mayo de 1919.

En el ya mencionado diálogo público con Carl Rogers, casi 40 años más tarde, Buber realiza una confesión de hondo calado. Rogers le pregunta cómo puede hacer juicios psicológicos tan certeros, no habiendo desempeñado profesionalmente la labor de psicoterapeuta. Nuestro autor responde explicando que, en su aproximación a las personas, existieron dos fases. Durante la primera, se acercaba a cada persona siempre con la voluntad de cambiar algo en ella y de dejarse cambiar por ella. Esta fase, dice Buber, concluye al terminar la guerra. Cae en la cuenta de que el conflicto, la muerte, la catástrofe, le habían afectado profundamente. En cierto sentido, había *vivido* la guerra, sin poder oponerse a esa vivencia. Y esta forma de experimentar la realidad terminó el 2 de mayo de 1919,

cuando un amigo, un gran amigo, un gran hombre, fue asesinado de forma brutal por soldados antirrevolucionarios (...), y entonces, de nuevo -por última vez-, me vi obligado a representarme este asesinato no de forma solamente visual, sino, por así decirlo, con mi cuerpo (...). Y aquel fue (...) el momento decisivo, tras el cual, después de varios días y noches en este estado, sentí: 'Oh, algo me ha sucedido.'²⁵⁰

Es entonces cuando se cierra aquella sucesión de experiencias de ser que forman la experiencia de fe formulada en la filosofía del diálogo. 1914 marcó el inicio de un cambio interior respecto a la idea de Dios y de la religión. La experiencia del encuentro con el joven soldado dejaba claro ya en aquel año que no debía limitarse, en la relación con los otros seres humanos, a influir en ellos y ser influido por ellos, que la vida trataba de algo distinto; el diálogo con el reverendo Hechler aclaraba el mismo extremo respecto de Dios. Con todo, el fervor bélico fruto de la previa filosofía de

250 Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957*, MBW 10: 239. Traducción propia. "...als ein Freund von mir, ein großartiger Freund, ein großartiger Mensch, auf sehr barbarische Weise von anti-revolutionären Soldaten umgebracht wurde (...), und ich, jetzt auch wieder - und das war das letzte Mal - gezwungen war, mir genau dieses Umbringen vorzustellen, aber nicht auf eine optische Weise allein, sondern, wenn ich es so sagen kann, mit meinem Körper. (...) Und das war (...) der entscheidende Moment, nachdem ich, nach einigen Tagen und Nächten in diesem Zustand, fühlte, »Oh, etwas ist mir geschehen.«

la realización (en parte herencia todavía de Dilthey) impidió el desarrollo lógico de estos descubrimientos. Ese desarrollo se desencadenó por la influencia de Landauer, que desinfló el globo de la catarsis belicista. Buber cambió ya al final de la guerra no solo su forma de ver el conflicto, sino también su *modus cogitandi*, testimonio de lo cual es el artículo de abril de 1919. Por último, la cruel muerte de Landauer hizo caer en la cuenta a Buber de todo lo sucedido en aquellos años, y provocó, según sus propias palabras, un cambio en su acercamiento a la realidad, provocó que las otras experiencias fructificaran en una actitud nueva: a partir de entonces “debía hacer más que intercambiar mi afecto, mis pensamientos, mis sentimientos, etc. Debía dar el fruto de una experiencia.”

2.3. El mundo es doble para el hombre. El principio dialógico.

2.3.1. Palabras fundamentales

Es mucho lo que el hombre ha experimentado.

De los celestes ha dado nombre a muchos

desde que somos una conversación

y escucharnos podemos unos a otros.

Porque ¡mira! Es el atardecer del tiempo.²⁵¹

Estos versos de Hölderlin fueron utilizados más de una vez por Martin Buber²⁵² para explicar la que dio en llamarse “filosofía del diálogo”. *Seit ein Gespräch wir sind...* Desde que somos una conversación, un diálogo, un intercambio de palabra. En esta frase se encierra sintéticamente gran parte del principio dialógico.

Buber comienza *Ich und Du* con una frase que ya es historia de la filosofía: “el mundo es doble para el hombre según su doble actitud ante él.”²⁵³ Como de costumbre, la palabra castellana

251 Hölderlin, Friedrich. *Cánticos (Gesänge)*. Versión española de Jesús Munárriz. Edición de Anacleto Ferrer. Madrid: Ediciones Hiperión SL, 2013: 134-135.

252 Cf. Buber, Martin. *Seit ein Gespräch wir sind*, Biemann, Asher (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe - Band 6: Sprachphilosophische Schriften*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003 (en adelante, MBW 6): 83-85.

253 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 39. Traducción propia. “Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.”

pierde cierto poder connotativo respecto del original alemán, que suele tener varias palabras para cada palabra española. *Zwiefältig*, que se traduce por “doble”, significa más precisamente “que tiene dos vertientes o aspectos”. El mundo se manifiesta al hombre en dos pliegues o surcos (*Falten*), según que él o ella se posicione frente a él según una de sus dos actitudes fundamentales. Puede jugarse con el lenguaje más aún, y avanzar que las arrugas (también, *Falten*) de la sufrida piel del mundo se forman a un lado y a otro, según hacia dónde mire el hombre.

El mundo es doble para el hombre. No se está hablando del en-sí del mundo, en un sentido aristotélico-tomista, sino de cómo es el mundo en el contacto con la realidad “hombre”.²⁵⁴ En último término, podríamos añadir, no se está hablando del mundo en absoluto, sino del ser humano. El objetivo de Buber no es mostrarnos el mundo, sino mostrarnos al hombre, la humanidad del hombre, de ese ser para el cual el mundo tiene dos formas de ser.²⁵⁵

El mundo es doble para el hombre. Y lo es “en virtud de su doble actitud ante él” (*nach seiner zwiefältigen Haltung*). Cada una de estas dos actitudes consiste en la pronunciación de una palabra fundamental. Debemos preguntarnos: ¿qué entiende Buber por “palabra”? La pregunta es nuclear, como es obvio. Para encontrar un desarrollo del concepto necesitamos hacer la ficción cronológica de acudir a una obra posterior del autor, ficción que nos sirve, pues exponemos el pensamiento maduro de Buber, formulado entre 1919 y 1965, periodo que fue comprendido por el propio autor como un todo coherente. Lo primero queda iluminado por lo último, y viceversa. Por tanto, la idea de “palabra fundamental” (*Grundwort*), que es tan relevante en este punto de *Ich und Du*, puede ser entendida a la luz de ensayos muy posteriores, y en concreto a través de los comentarios a la Biblia hebrea.

En esos escritos bíblicos, Buber entiende la palabra como un acontecimiento, como un pronunciar concreto de Dios hacia los hombres. En contraposición con el *Logos* griego, palabra ya elaborada, que ya ha recibido forma, la palabra bíblica es puro ser-hablada, puro acaecer. Los griegos enseñan la palabra, los judíos dan testimonio de ella. La palabra del salmista no es una composición poética, sino un grito hacia Yahvé; la del profeta, por su parte, es una llamada a la conversión. Ninguna es una reflexión, una palabra conceptuada en mensaje, sino siempre y en todo “interpelación”. Su esencia es su ser-hablada (*Gesprochensein*).²⁵⁶ La palabra es acontecimiento, y acontecimiento íntimamente unido al espíritu. El profeta experimenta el espíritu (*Ruach*), y luego recibe la palabra (*Dabar*) que pronuncia al pueblo. La palabra no sustituye al espíritu, sino que va a su encuentro.²⁵⁷ Todo el diálogo, en último término, es un juego de palabra y espíritu. Se trata de un

254 Se utiliza aquí el término de acuerdo con la primera acepción (ser animado racional, varón o mujer) del DRAE (<https://dle.rae.es/hombre>), en virtud de criterios de economía del lenguaje y por la mayor consonancia con la voz alemana *Mensch*.

255 Cf. Buber, Martin. *Aus 'Philosophical Interrogations'*, MBW 12: 549.

256 Cf. Buber, Martin. *Biblischer Humanismus*, MBW 13: 84-85.

257 Cf. Buber, Martin. *Der Glaube der Propheten*, MBW 13: 197.

proceso esencialmente dinámico que sitúa al hombre en una realidad.

La palabra fundamental, por tanto, no debe entenderse como vocablo, expresión fonética, sino como *actitud* esencial del ser, espíritu hecho vida, vida articulada en el propio encuentro con el espíritu. La palabra fundamental no da cuenta de una realidad, sino que, al ser hablada, establece un estado de cosas nuevo (*gesprochen stiften sie einen Bestand*). A través de la palabra yo me traslado de realidad: “quien pronuncia una palabra fundamental, entra en ella y se sitúa dentro”²⁵⁸. No la poseo yo, sino que me posee ella a mí. Cuando pronuncio una palabra fundamental, yo me sitúo en ella, en la realidad que crea, comienzo a vivir en ella, construyo en ella mi hogar. “Pronunciar” aquí, por supuesto, no quiere decir -nuevamente- expresar fonéticamente, sino comunicar con toda la vida, con cada fragmento de vida, unificando cada trozo de existencia (gestos, sonidos, pensamientos, impulsos, etc.) en torno al ser-hablado de la palabra.²⁵⁹ “Las palabras fundamentales se pronuncian con el ser.”²⁶⁰

Visto brevemente el sentido en el que Buber habla de “palabra fundamental”, podemos entrar a desarrollar las funcionalidades del concepto. Antes, debemos tener en cuenta que, en este contexto, el “yo” aislado no existe. No puede darse un “yo” que se pronuncie sin pronunciar al mismo tiempo una de las dos palabras fundamentales. Siempre que alguien pronuncia “yo”, siempre que, por tanto, alguien *es* un “yo” (pues pronunciar es introducirse en una forma de ser, ya que el ser acaece constantemente), siempre lo es en relación con la palabra fundamental que pronuncia. El “yo” nunca puede darse independientemente de su actitud respecto al mundo, independientemente de su vinculación con el mundo en una de sus dos vertientes.²⁶¹

2.3.2. Yo-Tú y Yo-Ello

Las palabras fundamentales que fundan una u otra realidad son la palabra fundamental Yo-Tú y la palabra fundamental Yo-Ello. Cada una de las dos, al ser pronunciadas, crean su propio mundo, el mundo del Tú y el mundo de Ello. Ambas están radicalmente separadas en sí mismas, pero en la vida del hombre se combinan e interpenetran. Veamos pues, primero, en qué consiste cada uno de

258 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 39. Traducción propia. “Wer ein Grundwort spricht, tritt in das Wort ein und steht darin.”

259 Cf. Sánchez Meca, Diego. *Martin Buber. Fundamento existencial de la comunicación*, Barcelona: Herder, 1984: 91.

260 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 39.

261 Cf. Schwendemann, Wilhelm. “Begegnung – Beziehung – Menschsein – Menschenwürde – ein paar Bemerkungen zu Bubers Verständnis der philosophischen Anthropologie”, *Rocznik Teologiczny* LXII – vol. 4 (2020), 1455-1479; p. 1460.

los mundos que crean, para ver después cómo se conjugan en la vida del hombre concreto.

1. El mundo del Tú.

La palabra fundamental Yo-Tú es la palabra originaria, creadora²⁶². El Tú es aquello que me sale al encuentro y a lo que yo respondo como tal ser y solo en tanto que respondo. Yo me encuentro con el ser, yo me dirijo a él con todas mis potencias, y, al hacerlo, se me revela en la presencia.

El Tú es siempre presencia, y presencia total. El ser que se me revela, el ser con el que me encuentro, no puede ser descompuesto en rasgos o características sin perder, en el mismo acto de ser descompuesto, su condición de Tú. El Tú no se sitúa en ninguna coordenada objetiva, simplemente es, y me viene al encuentro. El Tú ni siquiera puede ser buscado ni traído, sino que se me revela. El Tú siempre es una sorpresa²⁶³, un rostro, una osadía. Salir a su encuentro destruye mis seguridades, pues en la relación pura con el Tú todo mi conocimiento sobre él desaparece, todos mis prejuicios, mis ideas, todo contenido de mi experiencia abandona la realidad. En el encuentro solo estamos el Tú y yo, solo hay presencia.²⁶⁴ Entre el Tú y yo no hay nada, no hay ninguna mediación: sucede la inmediatez, esa inmediatez de la que ya hablara Buber en *Was ist zu tun?*, mencionado anteriormente.

Entre Yo y Tú no hay ninguna finalidad, ningún deseo, ninguna predisposición; y la misma nostalgia se transforma, pues se precipita desde el sueño a la aparición. Todo medio es obstáculo. Solo donde todo medio desaparece sucede el encuentro.²⁶⁵

En este mundo del Tú no se utiliza, no se desea, no se busca. Todo rastro de una actitud

262 Recuérdese lo dicho respecto al comienzo del Génesis en 1.3.

263 Buber, Martin. *Das Wort, das gesprochen wird*, MBW 6: 129.

264 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 45.

265 Ídem. Traducción propia. "Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme; und die Sehnsucht selber verwandelt sich, da sie aus dem Traum in die Erscheinung stürzt. Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung"

objetivante del otro ser queda descartado. El mundo del Tú desconoce, además, todo sistema de causalidad o efectualidad, y toda regla espacio-temporal. El encuentro sucede sin tiempo y sin normas, sin causa ni efecto, sencillamente *acaece*. La palabra “Tú” no es una palabra con objetivo (*Zielwort*), sino todo lo contrario. Y en el encuentro el Yo no se posiciona frente a un objeto, sino que recibe una presencia, una presencia como fuerza.²⁶⁶ Puede que luego, una vez terminado el fenómeno, lo recibido pueda objetivarse, y entonces estaremos hablando otro lenguaje y estaremos en otra realidad. Pero en la presencia no hay conocimiento de nada concreto del otro-que-yo, de nada individual, sino de toda su realidad completa.

“Conocimiento”, acabo de decir. Pero aclaremos brevemente este punto, que saldrá más adelante de nuevo: conocer, en el pensamiento bíblico y en el pensamiento judío en general, es una acción totalmente distinta a lo expresado con ese verbo en el pensamiento griego y occidental. Conocer bíblicamente es, precisamente, estar y mantenerse en un contacto inmediato con otro ser.²⁶⁷

-¿Qué experimenta entonces uno del "Tú"?

-Precisamente: nada. Pues uno no lo experimenta.

-¿Qué sabe entonces uno del “Tú”?

-Únicamente todo. Pues uno no sabe de él ya nada singular.²⁶⁸

En el mundo del Tú se da la reciprocidad. Solo puedo hablar de lo que sucede desde mi punto de vista, sí, pero es preciso, para que haya relación, que el otro ser también responda a mi palabra, que yo salga al encuentro del otro, y él se abra a mi presencia. Ese otro ser con el que me encuentro siempre mantiene su individualidad, pues en caso contrario no podría darse en ningún caso el encuentro entre Tú y Yo. La filosofía del diálogo es totalmente ajena a toda teoría de la absorción mística o extática. Quien entra en relación (por ejemplo, amorosa) con otro ser, jamás desaparece en ese otro ser, pues en tal caso no estaríamos hablando de relación, por faltar uno de los dos polos de la misma. Relación exige reciprocidad, reciprocidad exige distinción. Por ello mismo, la relación, el encuentro, no suceden *en* mí -esto es absolutamente trascendental- sino *entre tú y yo*, en

266 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 101.

267 Cf. Buber, Martin. *Recht und Unrecht*, MBW 13: 574. De aquí el llamativo (para un lector no judío) uso de “conocer” en la Biblia -también en el Nuevo Testamento, como en Lc. 1, 34- para expresar, en ocasiones, las relaciones sexuales.

268 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 44. Traducción propia. “Was erfährt man also vom Du? – Eben nichts. Denn man erfährt es nicht. – Was weiß man also vom Du? – Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr.”

la esfera creativa en la que ambos nos encontramos, el “Entre” (*Zwischen*).²⁶⁹

He hablado en todo momento de “relación”. Es importante tener en cuenta que, nuevamente, la pobreza relativa del castellano respecto al alemán dificulta la comprensión. En alemán, la relación de la que habla aquí Buber se expresa con el término *Beziehung*, el cual, a diferencia del término *Verhältnis* (que también se traduce al español como “relación”), implica una presencia personal.²⁷⁰ No debe tampoco confundirse como sinónimos los términos relación (*Beziehung*) y encuentro (*Begegnung*). El encuentro es puntual, y la relación se extiende en el tiempo. La relación es una sucesión de encuentros. Como veremos ahora mismo, el encuentro está llamado a desintegrarse, condenado a la discontinuidad por nuestra naturaleza.

Presencia, immediatez, reciprocidad, son constitutivos del mundo del Tú. Se da una relación concreta con el ser que me confronta, que está frente a mí con su realidad corpórea. Esta relación acaece con la respuesta a una palabra que se me ha dicho. Mi palabra fundamental responde a otra palabra fundamental. Y, diciendo Tú, respondo con todo el ser, unificando todas mis potencias hacia la respuesta. “La palabra fundamental Yo-Tú solo puede pronunciarse con el ser completo”²⁷¹, nos dice Buber. El diálogo anula todas las acciones parciales (*Teilhandlungen*), las subsume en la palabra. Todo lo conocido previamente entra en el encuentro, pues soy yo por completo el que se sumerge en él.

Aquí entra en juego un concepto que nos será necesario para comprender muchas implicaciones del principio dialógico, de las que hablaremos después. Es el de la unificación del alma, o del corazón, o de la vida. Buber emplea distintas expresiones para referirse al fenómeno (*mit ganzem Herzen, Einswerden der Seele, mit dem Leben*). El sentido siempre es el mismo: para poder entrar en relación, es preciso que el hombre unifique todas sus potencias en torno a un único centro, en torno a la propia respuesta al Tú que le acontece. El hombre llega a ser uno con uno mismo. Las fuerzas se unen en el núcleo del ser humano. Es el momento decisivo del hombre, sin el cual es incapaz de las obras del espíritu. Gracias a él, el hombre decide si se lanza a la relación o vuelve a sí mismo (*Rüste oder Genügen*)²⁷². Esta idea es herencia de la huida de la multitud propugnada por Kierkegaard. Buber no reconoce esta herencia explícitamente, pero sí elabora directamente sobre la idea kierkegaardiana en sus escritos.²⁷³ Al mismo tiempo, tampoco puede obviarse el paralelismo con

269 Cf. Marcel, Gabriel. *I and Thou*, Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.): *The Philosophy of Martin Buber* (Library of Living Philosophers, Vol 12), La Salle Illinois: Open Court, 1967: 45; Cf. Schwendemann, Wilhelm. “Begegnung - Beziehung - Menschsein - Menschenwürde - ein paar Bemerkungen zu Bubers Verständnis der philosophischen Anthropologie”, *Rocznik Teologiczny* LXII - vol. 4 (2020), 1455-1479; 1467.

270 En el DRAE, la acepción de *Beziehung* viene recogida en el significado de “relación” nº3 (Conexión, correspondencia, trato, comunicación de alguien con otra persona) o nº 4 (Trato de carácter amoroso), y la de *Verhältnis* en el nº 2 (Conexión, correspondencia de algo con otra cosa). Ver: <https://dle.rae.es/relaci%C3%B3n?m=form>. Accedido 18/10/2022.

271 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 39. Traducción propia. “Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.”

272 Cf. Ídem: 88-89.

273 Cf. Buber, Martin. *Die Frage an den Einzelnen*, MBW 4: 151-195.

la doctrina jasídica de la *Kawwana*²⁷⁴, de aquel "dirigir el corazón a Dios", explicada en 1.3.

2. El mundo del Ello.

La pronunciación de la palabra fundamental Yo-Ello crea el mundo del Ello. En este mundo, o aspecto del mundo, siempre hay una referencia a un *algo*. La palabra pronunciada siempre tiene un término objetivo al que se dirige. Hay algo que veo, que conozco, que describo, que contemplo. Hay un ser al que introduzco en un contexto de conocimiento junto a otros seres, al que clasifico como perteneciente a una especie, un género, un tipo de ser. Hablo *de* algo, me refiero *a* algo, considero *algo*. Ese algo puede ser cualquier ser, también una persona (él, ella, ellos, etc.). Así como en el Yo-Tú el ser que me confronta es una presencia, en el Yo-Ello el ser al que me refiero es un objeto. Un objeto situado en un espacio y un tiempo, en una cadena de causas y efectos.²⁷⁵ El objeto limita con otros objetos, es uno más, y no permanece en mi presencia, no me sale al encuentro, simplemente es guardado junto con otros en un contexto circunstancial. Existen, es cierto, diferencias entre el que observa y el que contempla. Quien observa busca captar los rasgos de un objeto, se hace un conocimiento de algo por sus características, y ese conocimiento queda utilizable en su registro mental. El que contempla no busca nada y solo tiene una dirección intencional hacia un objeto en un primer instante, para ponerse en movimiento. En todo movimiento subsiguiente, se deja conquistar por el ser, se abre a lo que ese objeto tiene que ofrecerle. No le importan los rasgos externos, las características, sino eso que no se percibe directamente, que no es expresión.²⁷⁶ Pero, en todo caso, ambos movimientos son formas de Yo-Ello, de captar al ser como un objeto, como algo mío.

Así como el Tú no tiene más que su presencia, siempre se dice en presente, el Ello no tiene más que su ser-objeto, y siempre se dice en pasado. Lo que conozco ya ha *sido*, porque ya ha perdido su presencia: su ser presencial pertenece al pasado (*Vergangenheit*), ya se ha desvanecido (*vergangen*).

El hombre recorre la superficie de las cosas y las experimenta. Saca de ellas un conocimiento sobre su forma de ser, una experiencia. Experimenta lo que hay en las cosas. (...) [Las experiencias] le proporcionan un mundo que

274 Cf. Friedman, Maurice. *The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002 : 77.

275 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 58.

276 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 121.

consiste en Ello y Ello y Ello, en Él y Él y en Ella y Ella.²⁷⁷

La experiencia del mundo se distingue, por tanto, del encuentro con el mundo. El mundo del Ello es un mundo de seguridades, un mundo de control y de uso. Para controlar mi mundo, debo convertirlo en Ello, porque el Ello no puede hacerme nada. Solo lo que viene a mi encuentro en la presencia puede provocarme, interpelarme a mí en tanto que yo y operar un cambio en mí. El Ello, en cambio, es un objeto realmente ajeno a mi propio ser, un objeto entre objetos, que -dicho coloquialmente- ni me va ni me viene. El Ello me tranquiliza y me proporciona una estabilidad necesaria para vivir, al precio de perder lo esencial del ser al que considero como tal.

El hombre del Yo-Ello capta sensorialmente (*nimmt wahr*) el ser a su alrededor, capta a los seres como cosas. Capta sensorialmente el suceder, los procesos (*Vorgänge*). En el mundo del Ello, la acción se compone de procesos, las cosas de propiedades, los procesos de momentos. Las cosas están en la red del espacio, los procesos en la del tiempo. Se crea un mundo controlable y en el que se puede confiar, con altura, volumen, etc. El hombre puede hablar de él, puede comprobarlo, puede ausentarse, volver, y comprobar que sigue ahí. Puede contemplarlo con alguien, pero no encontrarse con alguien en él. Y el ser que el hombre ha hecho objeto permanece ajeno a él, profundamente extraño (*urfremd*). Nos sostiene su fiabilidad, su solidez, pero si hiciéramos entrada en esa solidez veríamos que, en realidad, no es nada.²⁷⁸

El Ello no es el ser en su plenitud, y el Yo del Yo-Ello tampoco es el hombre en su plenitud. Para pronunciar la palabra fundamental Yo-Ello no es necesario, ni tampoco posible, hacerlo con todo el ser, sino siempre de forma desunificada, pues el propio ser se capta de forma parcial, no en su totalidad. No existe aquí reciprocidad ni inmediatez. Conozco el Ello de forma mediada por mis conocimientos y prejuicios. Y la relación con el Ello ahora es *Verhältnis*, simple referencia. Así como la relación con el Tú estaba *entre* ambos polos de la relación, la experiencia del Ello está *en* mí, se mantiene dentro de mí. Pronunciar la palabra Yo-Ello no requiere de mí un salto, una salida, un olvido de mí, sino todo lo contrario, un permanecer en mí.

Uno de los grandes problemas del mundo actual, para Buber, es el progresivo crecimiento del mundo del Ello. Nos movemos en un mundo de seguridades, de técnica y progreso, de teorías, de contemplación, en un mundo del Ello. La voluntad de poder y la voluntad de utilizar, ambas

277 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 40. Traducción propia. "Der Mensch befährt die Fläche der Dinge und erfährt sie. Er holt sich aus ihnen ein Wissen um ihre Beschaffenheit, eine Erfahrung. Er erfährt, was an den Dingen ist. (...) sie bringen ihm nur eine Welt zu, die aus Es und Es und Es und Es, aus Er und Er und Sie und Sie und Es besteht."

278 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 57-58.

expresiones paradigmáticas de la palabra Yo-Ello, dominan la realidad humana.²⁷⁹

3. La eterna crisálida y la mariposa.

Existen, por tanto, dos mundos para el hombre, o, más precisamente, dos formas del estar-en-el-mundo humano. Pero es fundamental tener en cuenta que, pese a ser dos aspectos excluyentes, no son dos formas independientes. Son excluyentes, en el sentido de que no pueden darse simultáneamente ni mezclarse. Son irreducibles la una a la otra. Quien trata algo como un objeto no puede encontrarse con él. En cuanto se encuentra con ese ser, ya no es para él un objeto sino un Tú. En cuanto vuelve a ser un Ello, ya no es un Tú. No hay relaciones intermedias ni puentes, por mucho que algo pueda estar más o menos objetivado, más o menos cercano a volver a la presencia originaria.²⁸⁰

Aquí se acaban de dar dos pasos que es necesario explicar con más detalle, para entender por qué se dice que se trata de dos mundos excluyentes, pero no independientes. En primer lugar, he afirmado que la palabra fundamental Yo-Tú es la presencia originaria. Esto significa que lo original, lo primigenio del ser humano es decir Tú. Este extremo lo desarrollaré más adelante en este capítulo, aunque sus consecuencias más relevantes se tratarán pormenorizadamente en la Parte II. En cualquier caso, en cuanto a la relación cotidiana, lo que esto implica es que lo primero que hacemos con un ser es encontrarnos con él en la presencia, dejarle ser en su plenitud ante nosotros, y tras ese encuentro originario lo convertimos en objeto, lo reducimos a ser una cosa entre cosas, sea del tipo que sea. En segundo lugar, en el párrafo precedente también he hablado de objetos "ceranos a volver a la presencia". Esto significa que lo perteneciente al mundo del Ello puede ser, mediante el encuentro, devuelto al mundo del Tú. Mundos excluyentes, por tanto, pero no independientes, sino al contrario, profundamente dependientes.

La melancolía de nuestra suerte (*Schwermut unseres Loses*)²⁸¹ es esta: que, por nuestra propia naturaleza humana, todo lo que es interpelado como un Tú se convierte siempre e inevitablemente de nuevo en Ello. Ni siquiera el amor personal más puro es capaz de evitar esta ley inmutable, y el Tú con el que me encuentro en un momento de unión apasionada se convierte, tras ese encuentro fulgurante, nuevamente en "mi amada" o "mi amado", pero ya no Tú. De hecho, según Buber, con

279 Cf. Ídem: 65.

280 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 504.

281 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 48.

cuanta mayor fuerza se pronuncie el Tú, tanto más queda ese ser ligado, al acabar el encuentro, al mundo del Ello, tanto más difícil resulta volver a pronunciar con la misma potencia ese Tú, y más se convierte ese encuentro lleno de vida en recuerdo que no vuelve, parte del pasado. Únicamente el silencio deja al Tú libre, se queda con el Tú en silencio, en la condición en la que el espíritu no se expresa, sino que es. En ese sentido podía escribir Buber en *Was ist zu tun?*: "en silencio, el mundo aguarda al espíritu."²⁸²

Cuando lo que ha sido Tú pasa al mundo del Ello, se produce el conocimiento, la imagen, etc., pero lo que ha sido presencia y luego pasa a ser objeto puede volver una y otra vez a la presencia, retornar al elemento del que vino, para ser *vivido* por el hombre. Está llamado a ello desde la hora del espíritu (*Stunde des Geistes*), en la que el espíritu había engendrado la respuesta dentro del hombre.

Para ilustrar esta ida y vuelta del Ello al Tú, Buber habla de tres fenómenos en los que esto puede producirse: el conocimiento, el arte y la acción. Por ahora nos conformamos con exponer el primero. En el conocimiento, el ser se manifiesta al cognoscente en la presencia, único. Después de ser conocida, la cosa ya es una cosa entre cosas. Para unirse al conjunto del conocimiento humano, debe ser así. Con todo, el hombre puede volver a descubrir ese ser en la presencia (y de esa forma hacer pleno el acto de conocimiento, como un acto verdadero y que actúa entre los hombres), o tratar la cosa como objeto y dejarla como tal, como Ello.²⁸³

El mundo del Ello, por tanto, pese a la negatividad con que Buber en ocasiones pueda presentarlo, no es una realidad mala o perversa, sino una necesidad. Ilya Dvorkin²⁸⁴ ha sostenido recientemente que, para Buber, el Ello es malvado, y el Yo-Tú y el Yo-Ello se encuentran en oposición. Sin embargo, no es esa la idea que realmente mantiene Buber. Al contrario, el mundo del Ello no es malo, sino que es la sustancia que, fecundada por el espíritu, puede hacer real la aparición de la vida verdadera. El mundo del Ello es condición *sine qua non* para que el Tú pueda darse en la realidad. Decir lo contrario equivale, a mi juicio, a desconocer la importancia para Buber de la doctrina jasídica de la *Kawwana*, para la cual el mundo es una realidad a través de la cual podemos encontrar a Dios y cooperar en la Redención.

La palabra fundamental Yo-Ello no es mala – igual que la materia no es mala.

Es mala la materia que pretende ser el Ser. Si el hombre le deja dominar,

282 Buber, Martin. *Was ist zu tun?*, MBW 1: 295. Traducción propia. "Schweigend wartet die Welt auf den Geist."

283 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 60-61.

284 Dvorkin, Ilya. "Hidden Person Makes Dialogue Present: The Place of It in the System of Dialogue According to Cohen, Buber and Rosenzweig", *Religions*, 13: 514 (2022).

queda abrumado por el siempre creciente mundo del Ello, y el propio Yo pierde su realidad, hasta que la pesadilla sobre él y el fantasma en él se susurran el uno a la otra la confesión de su propia desesperación.²⁸⁵

Es el momento de insistir en lo que introduje al comienzo de 1.3, el principio del libro del Génesis: "la tierra era caos y confusión", la materia, el mundo del Ello, era vacío, confusión. En su traducción, Buber emplea la expresión *Irrsal und Wirrsal*, estado de cosas sin ninguna dirección, totalmente aleatorio, caótico. Y, en medio de ese caos, "un viento de Dios aleteaba sobre la superficie". Viento de Dios, aliento de Dios (*Braus Gottes*, dice Buber), soplo de Dios. El Tú sopla sobre el caos del Ello, trayéndolo a la presencia, a su realidad, su plenitud. "El Ello es la eterna crisálida, el Tú la eterna mariposa."²⁸⁶ Lo que ha sido hecho objeto siempre está en situación de volver a pertenecer al mundo del Tú, volver a la presencia, de ser palabra... si recibe respuesta.

Lo que es negativo, por tanto, no es el Ello, sino su hipertrofia, su pretensión de ser toda la realidad y la única realidad. Esa hipertrofia es mala, porque impide al hombre situarse en el mundo del Tú, devolver el ser al lugar en el que se puede encontrar con él en pura actualidad y presencia, al lugar en el que se le reconoce como tal ser, como este ser concreto, en su derecho de ser y su ser-así. Lo que es inhumano no es vivir en el mundo del Ello, sino vivir *únicamente* en el mundo del Ello. Precisamente porque "el mundo es doble para el hombre", porque el ser-hombre quiere decir vivir en un mundo con dos aspectos. No se puede pretender vivir siempre en el mundo del Tú, pues es absolutamente imposible. Vivir solo en el mundo del Ello, por el contrario, sí es posible, pero la que se vive no es una vida realmente humana.²⁸⁷

En un epígrafe posterior me centraré en el significado de esta expresión ("vida realmente humana"), que se refiere a una de las frases más conocidas de Buber. Ahora me detendré brevemente en la cuestión del surgimiento del yo según la dinámica de las palabras fundamentales, tema que constituirá la esencia de la Parte II de este trabajo. Posteriormente, expongo con más detalle la distinción y características de las tres esferas de relación de las que habla nuestro autor, tema también con amplias implicaciones para el pensamiento de Buber, y además para la cultura actual.

285 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 65. Traducción propia. "Das Grundwort Ich-Es ist nicht vom Übel - wie die Materie nicht vom Übel ist. Es ist vom Übel - wie die Materie, die sich annahm, das Seiende zu sein. Wenn der Mensch es walten läßt, überwuchert ihn die unablässig wachsende Eswelt, entwirrt sich ihm das eigne Ich, bis der Alp über ihm und das Gespenst in ihm einander das Geständnis ihrer Unerlöstheit zuraunen."

286 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 48. Traducción propia. "Das Es ist die ewige Puppe, das Du der ewige Falter."

287 Cf. Ídem: 58.

2.3.3. El surgimiento del yo. Primeras referencias genealógicas

En el contexto de la explicación que realiza Buber en *Ich und Du* sobre las palabras fundamentales, cobra especial importancia la cuestión del surgimiento de lo que conocemos como "yo". En este apartado haré solo una breve referencia, ya que el tema constituye uno de los grandes objetos de estudio de esta investigación y será largamente discutido más adelante.

Ya se ha dicho antes que, para Buber, no existe el "yo" en sí, el "yo" aislado. No se da un *ego absolutum*, independiente del otro término de una de las dos palabras fundamentales, Tú o Ello. En tanto que existo, existo con una actitud fundamental hacia el mundo, haciéndolo Tú o Ello. Pero el razonamiento de Buber va más allá:

La palabra fundamental Yo-Tú solo puede ser pronunciada con todo el ser.
La unificación y fusión para llegar a ser total no puede suceder a través de mí,
ni sin mí. Yo llego a ser en contacto con el Tú; llegando a ser Yo pronuncio
Tú.²⁸⁸

Ich werde am Du. Yo llego a ser yo al contacto con el Tú. Es quizá una de las frases más conocidas de Buber. Es fundamental ver que la preposición utilizada (*an*) no expresa (como *in*) posición interior en algo, sino una presencia circundante. No estoy en el Tú, sino a su lado, frente a él, junto a él, abismado en su presencia, pero nunca confundiéndome con él. La relación nunca me sumerge en el Tú hasta perderme, sino, al contrario, al contacto con ese Tú me encuentro verdaderamente a mí mismo, llego a ser Yo, tomo posesión de mi propio ser, me convierto (en terminología kierkegaardiana) en un *individuo singular*.

Pero no solo en este sentido llego yo a ser yo al contacto con el Tú. Buber pone especial atención en analizar el surgimiento del Yo en el niño humano y las tribus primitivas. El primero es, durante la gestación y en los meses posteriores al nacimiento, puro instinto de relación, puro decir-tú, sin objetivar nada. Y solo tras entrar en relación en muchas ocasiones con otros muchos seres va

288 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 44. Traducción propia. "Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du."

adquiriendo conciencia de ellos y, por último, de sí mismo como lo que se dirige hacia esos "Tús" sin ser él mismo "Tú". Jürgen Habermas ha expuesto cómo esta tesis cuenta con base científica según los estudios de Michael Tomasello²⁸⁹.

En cuanto a las tribus primitivas, Buber analiza residuos idiomáticos propios de tribus que siguen manteniendo un estilo de vida similar al que mantenían hace miles de años (como los zulúes, los esquimales o los habitantes de Tierra de Fuego), y utiliza la existencia de perífrasis verbales de tipo relacional como prueba del origen dialógico del lenguaje hablado. En los idiomas de una de estas tribus, por ejemplo, el adverbio "lejos" se expresa con una perífrasis cuyo significado aproximado es "allí donde uno puede decir: madre, estoy perdido". En el conjunto de la especie humana, por tanto, el Yo, el surgimiento de una conciencia de ser distinto de aquello con lo que entro en relación, siempre es posterior a la relación: en el principio, escribe Buber parafraseando a san Juan, fue la relación.²⁹⁰

Aún no es momento de entrar a fondo en esta cuestión, pero queda incoada, como tantas otras, para ser desarrollada hasta sus últimas consecuencias en la segunda parte de este trabajo.

2.3.4. Naturaleza, hombre, realidades espirituales

Hasta aquí, he sido muy cuidadoso, al hablar de las dos palabras fundamentales, en evitar toda concreción acerca de los tipos de realidades o seres con los que el Yo entra en relación. En todo momento hemos observado las peculiaridades de los dos mundos de relación en abstracto. Sin embargo, ahora debemos concretar. ¿Cómo se produce la relación con los diferentes seres? ¿Es igual la relación Yo-Tú o la relación Yo-Ello con una planta, con una piedra, con el Taj Mahal, con una esposa o un marido, o con la difunta reina de Inglaterra? ¿Qué las distingue? Ciertamente, aquí hablaremos fundamentalmente de relaciones Yo-Tú, pues una característica del mundo del Ello es que todo lo que entra en él es en la misma medida indiferente para el hombre, objeto, sea del tipo que sea. Pero también es cierto que ambas palabras fundamentales se combinan en la vida concreta del hombre, y por tanto en estos diferentes ámbitos de su existencia. Veamos, pues, los diferentes ámbitos de la vida del hombre, de su relación Yo-Tú o Yo-Ello con las tres diferentes esferas de seres que Buber distingue: naturaleza, ser humano y seres espirituales.

289 Habermas, Jürgen. "A Philosophy of Dialogue", en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 16.

290 Para todo este epígrafe, cf. Buber, Martin: *Ich und Du*, MBW 4: 49.

1. La relación con la naturaleza.

Empezar por este aspecto del mundo del hombre no es fácil, pues es, según reconocía Friedman,²⁹¹ el aspecto peor comprendido y más criticado del pensamiento de Buber. Sin embargo, es obligado hacerlo, pues es él mismo quien así lo hace en primer lugar, ya en sus obras previas a la filosofía del diálogo. En concreto, la obra *Daniel* es introducida por un párrafo que Buber utilizaría más tarde y que, pese a pertenecer a una etapa pre-dialógica de su obra, ya expresa la idea de forma precisa. Buber recogerá ese párrafo y, añadiéndole otro párrafo que explicaría con más claridad la idea, lo incluirá entre las notas autobiográficas del volumen de la *Library of Living Philosophers* dedicado a él, libro, como se ha dicho, publicado pocos años antes de su muerte.

En el párrafo introductorio a *Daniel*, Buber narra una escena autobiográfica, un recuerdo de algo casual. La acción transcurre durante un paseo por el monte. El caminante se apoya en un bastón, y descansa tras subir un repecho.

Tras el ascenso (...) apreté mi bastón contra la raíz de un roble. Entonces sentí doblemente mi contacto con el ser: aquí, donde yo asía la madera, y allí, donde esta topaba con la corteza del árbol. Aunque parecía estar solo conmigo mismo, allí, donde me encontraba con el árbol, me encontré a mí mismo. En ese momento se me reveló el diálogo.²⁹²

Hasta aquí el párrafo originalmente publicado en 1913. Toda una vida después, Buber añade algo más: el habla (*Rede*) humana sería como ese bastón, siempre que sea verdadero diálogo, o sea, interpelación.²⁹³ Era necesario añadir algo así, para evitar una interpretación diltheyana que, sin duda,

291 Cf. Friedman, Maurice. *The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002 : 199.

292 Buber, Martin. *Begegnung*, MBW 7: 293. Traducción propia. "Nach einem Abstieg, (...) drückte ich meinen Stab gegen einen Eichenstamm. Da fühlte ich zwiefach meine Berührung des Wesens: hier, wo ich das Holz hielt, und dort, wo es die Rinde traf. Scheinbar nur bei mir, fand ich dennoch dort, wo ich den Baum fand, mich selber. Damals erschien mir das Gespräch."

293 Cf. *Ídem*.

nuestro autor aún mantenía al escribir las palabras originales. En cualquier caso, queda un hecho fundamental: Buber descubre el diálogo a través del encuentro con el mundo natural, en concreto con la naturaleza vegetal. En *Ich und Du*, el árbol seguirá acompañando la explicación de las palabras fundamentales. De hecho, Buber introduce esta explicación a través del mismo ejemplo. Puedo contemplar un árbol, describirlo, descomponer sus características, percibir en él el fluir de la savia, el roce del viento con sus hojas, el color de su tronco. En todo esto permanece como mi objeto. Pero también puede suceder que me vea introducido en la relación con el árbol. Se unen voluntad y gracia en algo que acaece, no que es. El poder de la exclusividad se apodera de mí, y todo lo que sé del árbol entra en esa relación. El árbol, en esto, no se convierte en una simple percepción mía, en un juego de mi intelecto, en algo en mí, sino que *corporea* ante mí (*leibt mir gegenüber*).²⁹⁴ El empleo aquí, por parte de Buber, del verbo *leiben*, procedente del sustantivo *Leib* implica, al contrario que el simple *Körper*, una connotación de "cuerpo vivo", de vida que se dirige y transmite a través del encuentro.

Sobre los animales, la descripción sigue el mismo esquema, con las peculiaridades propias de estos seres. Buber narra distintas experiencias de encuentro con diversos animales, como un caballo o un perro. Entre ellas, es particularmente conmovedor el recuerdo de infancia sobre un caballo que su abuelo tenía en la casa de campo en Ucrania. Cuando era niño, iba a la cuadra a ver al animal, lo acariciaba y sentía la poderosa fuerza de la alteridad del otro bajo su mano, el caballo movía la cabeza de una forma particular y él se sabía respondido. Sentía la vitalidad misma, la vida. Hasta que un día, de repente, se dio cuenta, percibió, su propia mano y lo agradable que era acariciar. Y entonces el animal dejó de responder a sus caricias con esa especie de inclinación de cabeza. Algo cambió a partir de ahí. Aunque Buber señala que no cree que el caballo fuera consciente de su cambio interno de actitud,²⁹⁵ tiempo después escribiría que "los animales saben no pocas veces, como los niños, identificar una ternura impostada."²⁹⁶ En esta experiencia personal se distingue la diferencia entre un encuentro Yo-Tú, y la objetivación de las sensaciones percibidas en tal encuentro, una caída de la presencia en el Yo-Ello.

En el mismo párrafo en que habla del encuentro con el árbol en *Ich und Du*, Buber concluye diciendo: "[el árbol] tiene que ver conmigo, y yo con él – solo que de distinta manera."²⁹⁷ En estas últimas dos palabras ("solo que de distinta manera": *nur anders*) se esconde la respuesta a las críticas recibidas sobre la visión del diálogo con la naturaleza que, décadas después, Buber tratará de desarrollar en el prólogo a una edición del libro. Ahí se refiere a las dudas tantas veces expresadas por sus críticos sobre el diálogo con la naturaleza. ¿Qué diferencia hay entre el yo-tú con el hombre y

294 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 42.

295 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 133-134.

296 Buber, Martin. *Nachwort [zu Ich und Du]*, MBW 4: 244. Traducción propia. "Tiere wissen ja nicht selten, wie Kinder, eine geheuchelte Zärtlichkeit zu durchschauen."

297 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 42. Traducción propia. "hat mit mir zu schaffen, wie ich mit ihm – nur anders."

el yo-tú con la naturaleza? Si la relación de un Yo y un Tú exige reciprocidad, ¿cómo puede entenderse como yo-tú la relación con la naturaleza? Si admitimos que los seres naturales nos proporcionan una especie de reciprocidad, ¿de qué tipo de reciprocidad estamos hablando y qué nos legitima a denominarla así?

Las plantas y las cosas, contesta Buber, no pueden responder a nuestra palabra, pero eso no significa que no exista reciprocidad entre ellos y nosotros, pues en su ser frente a mí me responde el ser mismo en su ser-activo (*das Seiende*). El árbol, su totalidad viva, se resiste a la mirada del investigador y se abre a quien le dice "tú", está ahí cuando *él* está ahí, él le da al árbol la posibilidad de manifestar esa totalidad, y el árbol-que-es (*der seiende Baum*) la manifiesta. Nuestra acción despierta en el árbol algo que nos llega del ser. La esfera de las plantas y cosas es el Pre-umbral (*Vorschwelle*) de la mutualidad.

En cuanto a los animales, su respuesta a nuestro decir-tú existe. Al domesticar un animal, lo introducimos en nuestra atmósfera, lo llevamos a asumir al otro, extraño, y a dirigirse a él de una forma elemental. De los animales recibimos una respuesta activa a nuestra aproximación a ellos. Pero los animales no tienen, como los seres humanos, la dualidad Yo-Ello/Yo-Tú, su mundo no es "doble en virtud de su doble actitud ante él". Con todo, esta dualidad se encuentra latente, pues el animal es capaz de dirigirse a otros, y de contemplar objetos. El reino de los animales es el umbral (*Schwelle*) de la mutualidad.²⁹⁸

Así las cosas, se ha propuesto²⁹⁹ a Buber como abogado de una nueva mentalidad ecológica para el siglo XXI. Pese a que la posición de Buber es en muchos sentidos armonizable con esa pretensión, pues considera la naturaleza como un otro-que-yo interpelable y que responde en cierta medida a mi palabra, y esto por supuesto implica una actitud de respeto, no de explotación del medio natural, la opinión ecologista (tal y como la exponen estos autores) no puede sustentarse sobre el pensamiento de Buber. Por muy interesante y merecedora de estudio que sea la propuesta de considerar al ser humano y la naturaleza como miembros de una misma comunidad dignos de respeto, y por tanto personas, de ninguna manera puede fundamentarse esta propuesta en la visión que Buber tiene tanto de la naturaleza como del hombre. Los seres de la naturaleza (desde piedras hasta elefantes, pasando por plantas, perros o estrellas) no están en ningún caso al mismo nivel dialógico que el ser humano, y la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza son tan distintas como para excluir a los seres no humanos de la categoría de personas (por lo demás, la categorización de algo no era asunto que preocupara excesivamente a Buber). Por descontado que Buber proporciona una base para excluir el dualismo naturaleza-hombre, como señala Salwa³⁰⁰, pero

298 Cf. Buber, Martin. *Nachwort [zu Ich und Du]*, MBW 4: 244-245.

299 Cf. Salwa, Mateusz. "Dialogue with Nature and the Ecological Imperative", *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture* vol 4: no. 4 (2020).

300 Cf. *Ídem*: 126.

solo si se entiende tal dualismo en un sentido absoluto, obviando los rasgos comunes y, sobre todo, obviando la comprensión del espíritu tal como la entiende Buber, noción que expondré poco después y que, a mi juicio, aclara la cuestión.

2. La relación del hombre con el hombre.

La relación entre seres humanos es, para Buber, el paradigma de toda relación. Es la relación en la que la mutualidad y la reciprocidad se pueden dar de forma plena. Anteriormente, me he referido a la observación y la contemplación como dos formas de actitud que propician una relación Yo-Ello. Esta explicación, que antes hemos utilizado para hablar del mundo del Ello en general, Buber la emplea para desarrollar las relaciones humanas. Allí habla de formas de percibir a otro ser humano, y tras la observación y la contemplación, menciona la "interiorización". Nuevamente nos topamos con la barrera del idioma, pues el verbo empleado por Buber (*innwerden*) es difícilmente traducible al castellano. Literalmente significa "llegar a ser interior". Esta expresión, no obstante, podría interpretarse de modo inmanentista o místico, como si la otra persona pasara a formar parte de mi propio ser. No es así como la entiende Buber.

En las otras dos actitudes (observar y contemplar), lo que me confronta es un objeto, es otro-que-yo en sentido absoluto, su ser no afecta a mi vida, no me exige acción ni influye en la determinación de mi destino. Pero puede ocurrir que alguien me confronte, que alguien "me diga algo", me interpele, se dirija a algo en mi propia vida. No es que esa persona me lo esté diciendo, (él o ella pueden ni haberse dado cuenta), no es que esa persona me lo diga, sino que *algo se me dice*. Y este Decir es verdadero lenguaje (*wirkliche Sprache*), su efecto (*Wirkung*) consiste en que yo paso a "tener que ver" con ese hombre, y esto me exige una respuesta. Se me ha dicho una palabra a la que debo responder, de muy diferentes formas posibles (debo hacer algo, debo recibir algo, debo responder a ese hombre concreto, debo responder a otro, etc.), pero lo relevante es esto: siempre se me da una palabra, que exige respuesta.³⁰¹ Claramente, aquí se está hablando de una actitud esencialmente distinta de las anteriores. Un acontecimiento de ser *me dice algo precisamente a mí*. Por supuesto, no se está refiriendo en este punto Buber a uno u otro contenido verbal, a que se me transmite un mensaje que me tiene como receptor. Esto puede darse en el diálogo, pero no lo constituye como tal. A lo que se refiere Buber es a la dirección de una vida a mi vida, al establecimiento (o, más bien, a la propuesta de establecimiento) de un vínculo existencial hombre-

301 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 121-122.

hombre. La palabra dialógica, insistamos otra vez, se dice con todo el ser, es todo el ser del otro el que me habla a todo mi ser. Con razón afirma Hans-Ulrich Rügger que el *innewerden* es la fuente de la vida dialógica.³⁰²

Aquí se ha dicho algo que es preciso resaltar: el "decir-tú" (*Dusagen*) es lenguaje *verdadero* (*wirklich*), porque ejerce un efecto (*Wirkung*). Y eso sitúa al ser que lo pronuncia en la *realidad* (*Wirklichkeit*). En 2.4 analizaremos con más detalle este punto, pero dejemos constancia ya de que es una de las líneas de fuerza más poderosas y relevantes del pensamiento de Martin Buber, y de esta investigación en concreto.

No obstante, pese a recibir la palabra de un ser que me confronta, no estoy obligado a responder a ella afirmativamente. Esta dualidad de posibilidades la expresa Buber con lo que denomina los dos movimientos fundamentales: *Hinwendung* (tomar dirección hacia, volverse) y *Rückbiegung* (darse la vuelta, dar la espalda). El encuentro siempre es cuestión de dos, y cuestión libre. Como atestigua nuestra propia experiencia, no siempre presentarse ante el otro con todo el ser implica recibir una respuesta afirmativa. Más bien al contrario.³⁰³

Para entrar en relación con otro ser humano es preciso, por tanto, que yo sea interpelado por el ser que me sale al encuentro, que yo sepa con todo mi ser que el otro tiene que ver conmigo, que es una palabra dirigida a mí. Y entonces respondo: me dirijo a ese otro *en tanto que es ese otro*. Entran en juego aquí dos conceptos clave: la confirmación (*Bestätigung*) y la comprensión (*Umfassung*).

La confirmación implica precisamente afirmar a este otro ser ante mí en su realidad de ser este otro ser ante mí, en su derecho de serlo. La necesidad de "ser confirmado" por otro ser distinto a mí es inherente a todo hombre. Yo deseo ser confirmado por otros, y otros desean en lo más íntimo ser confirmados por mí. Más aún: el fundamento de la comunidad humana es ese deseo de ser confirmados por el otro, y la capacidad innata del hombre de responder a ese deseo.³⁰⁴ Al afirmar al otro ser en su ser-así, en su ser-distinto-que-yo, da comienzo la relación. Al mismo tiempo, la confirmación tiene como primer paso la aceptación del otro en su ser actual, en su aparición concreta ante mí, pero implica además siempre asumir la dinámica completa del otro, su existencia en todas sus posibilidades, en todo su potencial. Saber: esto es a lo que tú estás llamado a ser, y yo lo afirmo, lo quiero. Te acepto y te confirmo en tu ser actual y en tu ser potencial:³⁰⁵

302 Cf. Rügger, Hans-Ulrich. "„Zwiesprache“ - Über die Frage nach dem Sinn. Ein Philologe liest Bubers Traktat vom dialogischen Leben", Kerygma und Dogma, 62 (2016): 66-89. En la versión consultada paginado del 1 al 28. Disponible en: https://www.theologie.uzh.ch/dam/jcr:2e3e675f-94cb-4bb8-b255-e90b8337cf8a/Ruegger_16_Zwiesprache.pdf. Accedido el 20/10/2022. Referencia utilizada: p. 9.

303 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 132-134.

304 Cf. Buber, Martin. *Urdistanz und Beziehung*, MBW 4: 204.

305 Cf. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957*, MBW 10: 255-256.

Solo en dos seres humanos, cada uno de los cuales, al referirse al otro, al mismo tiempo se refiere a lo más alto a lo que ese otro está destinado y busca contribuir al cumplimiento de ese destino sin imponer al otro nada de la propia realización, solo en ellos se presenta corporalmente la grandeza dinámica del ser humano.³⁰⁶

En segundo lugar, es esencial para el diálogo la *Umfassung*, o comprensión.³⁰⁷ Friedman la considera “el elemento esencial del genuino diálogo”.³⁰⁸ El acontecimiento de la *Umfassung* puede definirse como el hacerse-presente pleno del otro con la actualidad del ser. Uno de los ejemplos que pone Buber es suficiente para aclarar a qué se refiere: un hombre acaricia a su compañera sentimental de forma cariñosa, y ella recibe de igual forma el gesto. El que acaricia experimenta doblemente la caricia: en su propia piel y desde la piel de la amada. La fuerza de ese encuentro penetra el corazón del hombre, y si se pliega a ella, si no la acalla, deberá responder amando, desplegando en su vida una relación de diálogo.³⁰⁹ Este proceso no es una mera empatía, un ponerse en el lugar del otro, pues eso significaría anular en cierto modo al Yo. Al contrario: nada de la propia identidad de los dos se pierde, la experiencia es doble: suya y mía. La situación se vive plenamente, el otro se presenta totalmente.

El diálogo entre seres humanos, para ser pleno, debe tener esos elementos (*Hinwendung*, *Innewerden*, *Bestätigung*, *Umfassung*), los cuales son necesariamente, en el verdadero encuentro, recíprocos. Esto no quiere decir que todas las relaciones humanas deban ser necesariamente diálogos plenamente mutuos. Realmente, existen muchos tipos de relaciones que ni son ni deben ser totalmente recíprocos. No son ni deben serlo aquellas situaciones que, *eo ipso*, exigen para tener sentido una desigualdad interna, aquellas en las que un ser humano se sitúa necesariamente en un plano superior al otro. Superior no moralmente, sino estructuralmente, desde el punto de vista de la relación entre ellos: uno de los polos de la relación tiene algo de lo que el otro carece, y este hecho da origen, sentido y final a la relación. No quiere decir que de esas relaciones no puedan surgir otras

306 Buber, Martin. *Elemente des Zwischenmenschlichen*, MBW 4: 224. Traducción propia. “Erst in zwei Menschen, von denen jeder, wenn er den andern meint, zugleich das Höchste meint, das eben diesem zubestimmt ist, und der Erfüllung der Bestimmung dient, ohne dem andern etwas von der eigenen Realisierung auferlegen zu wollen, stellt sich die dynamische Herrlichkeit des Menschenwesens leibhaft dar.”

307 La palabra alemana es de difícil traducción al castellano, y podría también utilizarse el término “abrazo”, que, como se verá, capta un matiz corporal y afectivo muy relevante en el fenómeno. Friedman, por lo demás, traduce *Umfassung* por ‘experiencing the other side’.

308 Friedman, Maurice. *The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 101. Traducción propia. “...essential element of genuine dialogue”.

309 Cf. Buber, Martin. *Rede über das Erzieherische*, MBW 8: 148-149.

verdadera o plenamente dialógicas, pero en tanto que tales ya no serán las relaciones anteriores. Por ejemplo, no pueden ser totalmente recíprocas las relaciones de solidaridad, sanitarias o educativas. En cada uno de estos ejemplos hay campo para la discusión, y Buber dedicó cientos de páginas a aclarar este punto. Particularmente Emmanuel Lévinas criticó insistentemente este extremo, sobre todo en relación con la solidaridad, como desarrollaré en 3.5.3. En cuanto a las relaciones sanitarias (especialmente psicoterapéuticas), el asunto fue motivo de debate entre Buber y Rogers en el diálogo ya varias veces citado, y volveremos a ello más adelante.

3. Los seres espirituales.

El tercer ámbito de relación del que habla Buber es el más misterioso. Se trata de lo que él denomina *geistige Wesenheiten*. Ya solo la mera traducción de la expresión ha generado una multiplicidad de comprensiones, que hacen complicado saber a qué se está refiriendo Buber. De hecho, se han propuesto interpretaciones diversas. Mi objetivo ahora es exponer sintéticamente mi lectura de la cuestión, y criticar la visión de otro autor que ha propuesto una comprensión distinta.

Las *geistige Wesenheiten* son, literalmente, *entidades espirituales*. Son seres no materiales que me vienen al encuentro, o expresiones no materiales del espíritu, aunque su origen sea material, que me vienen directamente al encuentro. En el epílogo a *Ich und Du* mencionado anteriormente, al aclarar su pensamiento sobre este punto, tras haber hablado de los seres de la naturaleza, Buber distingue entre dos áreas de seres espirituales: primero, el área de aquello que en espíritu ya se encuentra en el mundo y puede ser captado por nuestros sentidos; segundo, el área de aquello que aún no ha entrado en el mundo, pero está listo para hacérsenos presente. Lo dado (*Vorhanden*), y lo no-dado (*nicht-Vorhanden*). Sobre lo segundo es casi imposible decir algo.

Sobre lo "dado", Buber propone dos ejemplos. El primero es el contenido de una máxima cualquiera de un sabio de otros tiempos: al leerla, me abro a esa afirmación, como si quien la dijo me la dijera directamente, la recibo así, me dirijo con todo mi ser al hablante, como a un Tú, mi Tú. Y entonces recibo únicamente la totalidad de un ser-hablado (*Gesprochenheit*).

El segundo ejemplo es la columna dórica. En cuanto obra de arte, es imagen del espíritu, hecha cuerpo a través de la mente y la mano del hombre, que puedo captar y mantener. ¿Desaparece aquí la mutualidad? No, sino que se retira a la oscuridad, o se transforma en una cosa concreta, que rechaza la conceptualidad, pero es clara y confiable.

En cuanto a lo "no-dado", Buber lo caracteriza como la esfera del contacto con los seres

espirituales, del surgimiento de la palabra y la forma. Es espíritu hecho palabra, espíritu hecho forma. Quien ha percibido de alguna manera el espíritu experimenta lo fáctico fundamental: que este hecho no germina en el mundo de los hombres sin ser plantado, sino que procede del encuentro de este mundo con el otro. Encuentro no con ideas, sino con el espíritu que nos rodea y nos penetra. Aquí, Buber se refiere a una cita de Nietzsche que es habitual en sus obras. Es aquel pasaje de *Ecce homo*, en el que Nietzsche define la inspiración así: *uno coge, sin preguntar quién da*³¹⁰. Buber añade: pero uno da las gracias. Si trato de hacerme dueño del espíritu o trato de describirlo, me engaño. Pero también si trato de adscribirme sus dones, como si fueran míos.³¹¹

En toda la obra de Buber, prácticamente, no hay mayor explicación de aquello a lo que el pensador judío se refiere con la expresión *geistige Wesenheiten*. Sí es cierto, como señala el comentarista del tomo correspondiente de las obras completas,³¹² que la expresión parece una alusión a la idea de Dilthey según la cual las obras artísticas encarnan el espíritu de aquel que las crea.

Hans-Joachim Werner, en un artículo reciente³¹³, ha intentado arrojar un poco de luz sobre la realidad aludida por Buber. Las *geistige Wesenheiten*, para este autor, serían únicamente las obras de arte o las literarias. Werner realiza un análisis sobre la teoría del arte de Buber que es de gran profundidad. Pero el autor del artículo no extiende el ámbito a ninguna otra realidad. Esto causa sorpresa, ya que en el *Nachwort* (citado también por el propio Werner), Buber alude claramente, como hemos visto, aparte de a las obras artísticas y literarias, a todo un ámbito "no-dado" en el que el espíritu viene al encuentro del hombre. La vida con las entidades espirituales (esta tercera esfera de la dualidad de palabras fundamentales) es presentada en *Ich und Du* como "carente de lenguaje, pero creadora de lenguaje" (*sprachlos, aber sprachzeugend*). En esta esfera la relación está

escondida entre las nubes, pero revelándose; sin lenguaje, pero creando lenguaje. No percibimos ningún Tú, pero nos sentimos llamados, respondemos creando, pensando, actuando: pronunciamos con nuestro ser la palabra fundamental, sin poder decir "Tú" con nuestros labios.³¹⁴

A mi juicio, debe incluirse en la esfera de la vida con las *geistige Wesenheiten* no solo, como

310 "Man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt."

311 Cf. Buber, Martin. *Nachwort [zu Ich und Du]*, MBW 4: 245-247.

312 Cf. Mendes-Flohr, Paul (Herausgeber). *Einzelkommentare*, MBW 4: 322.

313 Werner, Hans-Joachim. "Die Bedeutung der geistigen Wesenheiten im Dialogdenken Martin Bubers", *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1/2 (2018), 47-60.

314 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 41. Traducción propia. "Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen, wir antworten - bildend, denkend, handelnd: wir sprechen mit unserm Wesen das Grundwort, ohne mit unserm Munde Du sagen zu können."

señala Werner, las obras artísticas y literarias, sino también toda Revelación sobrenatural, todo contacto con lo divino. Existen tres razones para sostener esta visión.

En primer lugar, el hecho de que Buber denomine a la manifestación de la relación en este ámbito *sprachzeugend*, es decir, creadora, generadora de lenguaje, de diálogo, de presencia, de Tú. Como veremos en 3.2 al hablar de las implicaciones religiosas del principio dialógico, solo Dios, el Tú eterno, es creador de diálogo.

En segundo lugar, el empleo por parte de Buber (como acabo de señalar), a la hora de explicar en el epílogo de 1957 la relación con las entidades espirituales, de la mencionada cita de Nietzsche (*man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt*). Esta misma cita es también empleada por el pensador judío en *Ich und Du*, al hablar de la Revelación divina.³¹⁵

En tercer lugar, la ya mencionada distinción realizada por Buber, dentro de las *geistige Wesenheiten*, entre un ámbito dirigido a las expresiones del espíritu de las que habla Werner, y otro ámbito sumido en el misterio, ámbito que, realmente, es el que parece otorgar contenido a la expresión de Buber de que la relación en la vida con estas entidades espirituales está "escondida entre las nubes". Por lo demás, con esta expresión, Buber remite a mi juicio claramente al libro del Éxodo. Por ejemplo:

Y subió Moisés al monte. La nube cubrió el monte. La gloria de Yahveh descansó sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió por seis días. Al séptimo día, llamó Yahveh a Moisés de en medio de la nube. La gloria de Yahveh aparecía a la vista de los hijos de Israel como fuego devorador sobre la cumbre del monte. Moisés entró dentro de la nube y subió al monte. Y permaneció Moisés en el monte cuarenta días y cuarenta noches.³¹⁶

El origen de la opinión de Werner reside, a mi parecer, en su definición de "espíritu" en Buber. El autor del artículo en cuestión identifica la concepción buberiana de espíritu con lo que el pensador judío expresa en *Ich und Du*, donde dice que el espíritu es "en su expresión humana, respuesta del yo a su Tú"³¹⁷ pero quizás olvidando la apostilla inicial de Buber: "en su expresión

315 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 103.

316 Éx, 24, 15-18. Buber interpreta este pasaje bíblico de forma congruente con la lectura que aquí proponemos en: Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 452.

317 *Idem*, MBW 4: 41. Traducción propia. "Geist in seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an sein Du."

humana" (*in seiner menschlichen Kundgebung*). Buber dice en esa misma página, en efecto, que "espíritu es palabra" (*Geist ist Wort*), pero también el propio Werner señala en su artículo³¹⁸ que Buber tiene poco interés por la precisión de los conceptos. Pero acto seguido Werner avanza para definir el espíritu de forma exclusivamente antropológica, como "todo el hombre en cuanto a su ser completo, en la unidad de cuerpo y alma, consecuentemente el hombre como creador, pensante, actuante".³¹⁹ Sin lugar a dudas, esta noción de espíritu es correcta, pero solo "en su expresión humana". A mi juicio, Werner totaliza esta definición para referirse al espíritu en cualquier expresión, y por tanto obvia la posible pertenencia de lo divino al ámbito de las *geistige Wesenheiten*.

A lo largo del capítulo presente, he empleado repetidas veces el término "espíritu", y más de una vez he remitido a otro momento para tratar de la noción de espíritu en Buber. Ahora, a raíz de esta disputa, parece que es el lugar ideal. El concepto de espíritu en Buber solo puede comprenderse con la referencia a los escritos bíblicos del pensador judío. Entonces cobra sentido la referencia de Buber a las entidades espirituales que *crean* diálogo. Pasemos, por tanto, a considerar esta cuestión, en el marco de la exposición de lo que entiende nuestro autor por "vida dialógica" o "vida verdadera", que no es otra cosa que "vida en el espíritu".

2.4. Toda vida verdadera es encuentro.

En un epígrafe anterior, aludía al hilo verbal tantas veces empleado por Buber, formado por las variantes del verbo *wirken* (actuar o ejercer un efecto). Lo que ejerce un efecto sobre mí de modo presencial (*wirkt*) se convierte para mí en real, auténtico, verdadero (*wirklich*) y en consecuencia me abre la puerta de la realidad (*Wirklichkeit*). En la relación Yo-Tú es donde dicho efecto presencial es ejercido mutuamente, donde los dos polos de la relación *tienen que ver* el uno con el otro, se interiorizan (*innwerden*) recíprocamente: es decir, se *conocen* como dirigidos precisa y únicamente el uno al otro, confirmados y "abrazados" (*Umfassung*). Este cúmulo de expresiones sobre las que hemos ido transitando a lo largo de este capítulo forma el clímax del encuentro, de la relación. Y es lo que nos abre, a través de su propio dinamismo, a la realidad más plena, a lo verdaderamente

318 Cf. Werner, Hans-Joachim. "Die Bedeutung der geistigen Wesenheiten im Dialogdenken Martin Bubers", *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1/2 (2018), 47-60; 48.

319 Ídem: 49. Traducción propia. "Wenn Buber von Geist spricht, so meint er den ganzen Menschen in der Ausrichtung auf die Wirklichkeit, d.h. in der Verbundenheit von Leib und Seele, dementsprechend den Menschen als Bildenden, Denkenden, Handelnden".

humano. Ese es el sentido de la frase más conocida de Martin Buber: "toda vida verdadera es encuentro"³²⁰ (*Alles wirkliche Leben ist Begegnung*).

Se nos está hablando, por tanto, de una vida verdadera, de un desarrollo de la existencia al que se entra por la puerta del encuentro, el cual se convierte, como señalan Asakaviciute y Valatka³²¹, en una oportunidad para aprender a participar en la realidad. Una forma de ser-en-el-mundo concreta, distinta a lo que estamos acostumbrados, más auténtica, más *real*. Características de esta vida son, al menos, las realidades "decisión", "osadía", "responsabilidad" y "amor". Conforman una vida de entrada y salida en el mundo del Tú. Pues, como se ha tratado de mostrar, la vida humana consiste siempre en una sucesión de actualidad y latencia, de encuentro y objetivación, de Tú y Ello.

Esta vida humana es una vida en el espíritu. Esta realidad, "espíritu", es una cuestión problemática desde el inicio en Buber, pues el autor judío la coloca en todas partes y con significados ambiguos. Pero es tan problemática como relevante, pues es precisamente el espíritu lo que convierte la vida en verdadera. Por tanto, para comprender el significado completo de los parámetros de la vida dialógica, debemos aclarar primero este concepto, para luego referirnos a las cuatro realidades que apuntamos como fundamentales para vivir una "vida verdadera".

2.4.1. Espíritu y vida

Nos acercamos a un punto absolutamente crucial para la filosofía de Buber. En cierto sentido, la idea de espíritu es el nudo gordiano de todo el pensamiento de nuestro autor. ¿Qué entiende Martin Buber por "espíritu"? Ya hemos visto que la respuesta a esta pregunta no está clara en absoluto. Buber tiene un interés muy escaso por la precisión terminológica, la sistematización, e incluso por su propia identificación como filósofo, teólogo o escritor literario. Este desinterés típicamente buberiano afecta especialmente a su comprensión de la realidad "espíritu". Las referencias al espíritu son de carácter muy diverso a lo largo y ancho de la obra de nuestro autor y, en una primera lectura de *Ich und Du*, sencillamente desconcertantes. De hecho, como vimos anteriormente, únicamente de esa obra es difícil extraer una definición clara. Para desentrañar el significado de las palabras de Buber respecto al espíritu es necesario aproximarse desde varios puntos al mismo tiempo. Solo así lo podremos comprender como él, y solo de esa forma cobrará sentido el pensamiento de nuestro autor.

320 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 44.

321 Cf. Asakaviciute, Vaida y Valatka, Vytis. "Martin Buber's Dialogical Communication: Life as an Existential Dialogue", *FILOSOFIJA. SOCIOLOGIJA*. T. 31. Nr. 1 (2020), p. 51-60; 52.

Primero me referiré a la interpretación que realiza Buber sobre la *Ruach* (espíritu) en la Biblia, para desentrañar la relación fundamental del término con la esfera de lo divino. Después, habiendo aclarado esto, podremos fijarnos con más conocimiento de causa en las referencias al espíritu en el pensamiento dialógico de nuestro autor, y extraer una comprensión conjunta del significado de la realidad "espíritu" para Buber.

1. El soplo de Dios. El espíritu sobre Moisés y los profetas.

A mi juicio, el primer lugar al que se debe acudir para aclarar la cuestión es a los escritos bíblicos de Buber. En ellos se encuentran, al menos, tres pasajes de suma relevancia respecto a esta cuestión.

El primero se halla en el libro *Moses*³²², comentario de Buber a la figura del unificador de las doce tribus y con ello fundador del pueblo de Israel. Al comentar el pasaje del Éxodo al que ya hice referencia al hablar de las entidades espirituales (*geistige Wesenheiten*), Buber llama la atención sobre el concepto de *Ruach*. Este aúna los significados de espíritu (*pneuma, spiritus, Geist*) y de viento o aliento. Según Buber, originalmente el término hebreo significa en alemán *Wehen*, (que al castellano se traduce por "soplar el viento"), y se refiere a un soplo desde el cielo, pero un soplo que es al mismo tiempo viento y espíritu. Es decir, en *Ruach* se une indisolublemente un componente físico-natural y un componente divino, no material.

En el pasaje del Éxodo en cuestión³²³, la Escritura hace una distinción entre Moisés y los setenta ancianos del pueblo que fueron sobrevolados por el espíritu y profetizaron. La diferencia estriba en un sencillo matiz: el espíritu descansaba sobre Moisés, mientras que los ancianos solo lo recibieron en aquella hora. El don del espíritu a Moisés era permanente, Moisés *vivía* en el espíritu. Y he aquí el significado de esto:

Aquel a quien la Voz le ha interpelado, de persona a persona, se ha convertido en portador del espíritu, de un espíritu que reposa establemente sobre él sin actuar violentamente, de un espíritu que, precisamente, no es otra

322 Cf. Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 491-499.

323 Cf. Éx 24.

cosa que ser elevado a la relación dialógica con la divinidad, a la Conversación.³²⁴

Por el contrario, la *Ruach* que se ha posado sobre los setenta ancianos es un poder impersonal y puntual, que se apodera de un hombre para llevarle a cumplir un encargo concreto. Lo que hablan esos ancianos "no es, en cualquier caso, la palabra poderosa, transmisora de sentido, portadora de una noticia".³²⁵ Moisés está por encima de aquellos setenta ancianos, porque él no está solo capacitado para un encargo (*Amtsbegebung*), sino que ha sido *enviado* (*Sendung*). Y "el envío tiene lugar en la esfera de la palabra, que es superior a la de la *Ruach* impersonal".³²⁶ Encontramos, por tanto, una *Ruach* superior a otra, que se apodera de una vida completa, informándola en todo, no solo para el cumplimiento de un encargo, sino acompañando al hombre en una misión, y esta misión se produce en la palabra. Esta palabra, por tanto, se sitúa al menos al mismo nivel que aquella *Ruach* superior que habita sobre Moisés. Y el propio Moisés no desea limitar esa *Ruach* a sí mismo, sino que desea que, según la propia promesa de Yahvé, todo el pueblo viva en ella, poseído por ella, existiendo en esa misión "en virtud de la cual un hombre tiene un contacto inmediato con la divinidad, y recibe de forma inmediata su misterio".³²⁷

El segundo pasaje de las obras bíblicas de Buber relevante al efecto de descubrir plenamente el significado de "espíritu" en su pensamiento es el artículo *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel* (El hombre de hoy y la Biblia judía), más en concreto su segunda parte, publicada después con el título *Die Führungskraft der Schrift* (La fuerza de la Escritura como guía). Buber se pregunta: ¿qué fuerza tiene la Escritura para guiar al hombre de hoy? ¿qué puede proponer para ofrecerle dirección a su existencia? Y se responde: la reunión de espíritu y vida. Acto seguido, Buber plantea una crítica a la *Lebensphilosophie* (cuyo máximo exponente, no olvidemos, era su maestro Dilthey): esta corriente, según nuestro autor, ha invertido los términos, haciendo a la vida lo primario y al espíritu secundario. En realidad es el espíritu el que engendra, y la vida la que recibe. Esto lo ilustra Buber con tres escenas bíblicas referentes a la *Ruach*. Centrémonos en la primera, el comienzo del Génesis, cuya importancia ya he señalado repetidas veces.

324 Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 493-494. Traducción propia: "wen die Stimme angesprochen hat, von Person zu Person, der ist zum Träger des Geistes geworden, eines ruhenden und steten Geistes ohne alles gewaltsame Wirken, eines Geistes, der eben nichts anderes ist als das Aufgenommensein in das dialogische Verhältnis zur Gottheit, in das Zwiegespräch."

325 Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 494. Traducción propia. "jedenfalls nicht das sinnübermittelnde, botschaftbringende, gebietende Wort."

326 Ídem. Traducción propia. "Die Sendung vollzieht sich über der Sphäre der unpersönlichen Ruach, in der Sphäre des Wortes".

327 Ídem: 495. Traducción propia. "...kraft der ein Mensch unmittelbaren Umgang mit der Gottheit hat und ihr Geheimnis unmittelbar empfängt."

En este pasaje, la Biblia habla de un *Ruach-Gott*, un Dios-espíritu. ¿Qué quiere decir aquí la Escritura con la palabra *Ruach*? Los distintos comentaristas, según Buber, se inclinan o bien por un "viento" de Dios, o bien por un "espíritu" de Dios. Pero cualquiera de las dos opciones implica entender que debemos decantarnos por una de las dos, cuando no es el caso.

Ruach elohim, la manifestación que exhala, que sopla, que alienta, no es natural ni espiritual, sino ambos en una: es un aliento creador, que hace ser a ambos, naturaleza y espíritu. La Biblia no piensa aquí en sentido léxico, sino elemental, y quiere que su lector piense de la misma manera: que el movimiento desde Dios, movimiento previo a toda diferenciación, golpee indiferenciado al corazón que escucha (...): Dios no es natural ni espiritual, no es naturaleza, pero no es tampoco espíritu, sino que ambos tienen su origen en Él.³²⁸

El espíritu, por tanto, es manifestación creadora de Dios, y no es separable de lo natural, de lo material. Dios se manifiesta en la naturaleza como espíritu, en el espíritu como naturaleza.

En tanto que crea, además, el Dios-espíritu bíblico habla, y es por tanto también palabra. En su gran libro sobre los profetas³²⁹, Buber alude a esta dualidad a la que ya hicimos referencia antes. Hablando del profeta Samuel, alude a la misma expresión que había empleado antes para hablar de Moisés. Cuando Moisés desea, como hemos explicado poco antes, que todo el pueblo de Israel tenga sobre sí el espíritu, desea realmente que el pueblo sea un pueblo de *Nebi'im*, hombres de Dios caracterizados, para Buber, decisivamente, por un movimiento fundamental, consistente en que

algo baja del ámbito de Dios al de los hombres: Dabar o Ruach, Logos o Pneuma, palabra o espíritu. El Dabar no sustituye a la Ruach, sino que se

328 Buber, Martin. *Die Führungskraft der Schrift*, MBW 13: 582. Traducción propia. "Ruach elohim, die hauchende, wehende, brausende Manifestation ist weder naturhaft noch geisthaft, sondern beides in einem: es ist das schöpferische Wehen, das beide, Natur und Geist, erst werden lässt. Die Bibel denkt hier nicht lexikalisch, sondern elementar, und sie will, dass ihr Leser wie sie denke: dass die Bewegung von Gott her, die vor aller Differenzierung ist, undifferenziert sein hörendes Herz treffe (...): Gott ist weder aufs Naturhafte noch aufs Geisthafte zu stellen, er ist nicht Natur, aber er ist auch nicht Geist, sondern beides hat seinen Ursprung in ihm"

329 Cf. Buber, Martin. *Der Glaube der Propheten*, MBW 13: 197-198.

dirige a ella. Bíblicamente, quien es revestido del poder absoluto, primero ha experimentado la *Ruach*, después ha recibido el *Dabar*. Allí se recibe el impulso, aquí el contenido.³³⁰

Se trata de una cita decisiva. En los paralelismos expresados, Buber iguala los polos naturaleza, vida y palabra, como dúo necesario del espíritu. El hebreo *Dabar*, el griego *Logos* y el alemán *Wort* se expresan en castellano con el término "palabra" o "verbo", si bien sabemos que su contenido teológico y filosófico va mucho más allá. En cualquier caso, lo que aquí está revelando Buber es, por fin, que el espíritu precede a la palabra, a la naturaleza y a la vida. Aunque ambos se presentan, como manifestaciones de Dios, inextricablemente unidos, es el espíritu quien engendra la vida, pues fecunda la naturaleza y llena de sentido la palabra. El espíritu se hace vida, palabra y naturaleza.³³¹ Y esto sucede en la vida de los que, como Moisés, tienen sobre ellos el espíritu, viven con él de forma estable, llevados por una misión que se apodera de toda su vida. El espíritu se hace carne, palabra, vida.

Hagamos una breve referencia al epígrafe precedente sobre los seres espirituales. "Allí se recibe el impulso, aquí el contenido", dice Buber sobre la distinción entre *Ruach* y *Dabar*. ¿No ilumina esto la descripción sobre la relación con las *geistige Wesenheiten*, que se manifiesta *carente de lenguaje, pero creadora de lenguaje*? Se hace necesario comprender -contra Werner- como un ser espiritual la propia Revelación divina, y el propio espíritu divino en tanto que manifestación de Dios.

Tras este recorrido por los pasajes de la obra bíblica de Buber relativos al espíritu, pasemos a su explicación del espíritu en el marco de la relación interhumana.

2. El aire que respiras.

En *Ich und Du*, como vimos, Buber se refiere a aquella melancolía de nuestro destino que hace que todo Tú devenga en Ello. Pues bien, esta melancolía no es algo originario, sino derivado,

330 *Ídem*, MBW 13: 197. Traducción propia. "...aus dem Bereich des Gottes etwas auf den Menschen niederfährt, Dabar oder Ruach, Logos oder Pneuma, Wort oder Geist. Diese beiden sind nicht streng geschieden. Der Dabar ersetzt die Ruach nicht, sondern tritt zu ihr. Wer biblisch in der Vollmacht steht, hat erst die Ruach erfahren, dann den Dabar empfangen. Dort erhält man den Antrieb, hier den Gehalt."

331 Como es obvio, Buber en ningún caso se refiere al Espíritu Santo cristiano. Toda connotación que nos haga pensar en esa interpretación es mera elaboración, ajena al pensamiento de nuestro autor, exclusivamente judío.

prístinamente derivado en la historia. Realmente, el hecho de que exista la dualidad de las palabras fundamentales, la intermitencia actualidad-latencia, es una propiedad de la Creación, que se hace realidad en el hombre, en él de forma consciente. De esta forma, en la vida consciente regresa el ser del mundo como devenir humano. El espíritu se manifiesta en el tiempo como si la naturaleza le hubiera hecho, pero realmente es al revés. El espíritu no es un producto colateral (*Nebenprodukt*) de la naturaleza, sino que la rodea por todos lados eternamente.³³² Todo esto se halla en plena continuidad con la comprensión bíblica de espíritu.

El espíritu, por tanto, rodea, penetra, da sentido y forma a la naturaleza. El hombre hace aparecer el espíritu en el mundo cuando vive en la palabra fundamental Yo-Tú, ya que (volviendo a Moisés) la *Ruach* es un verse elevado a una conversación.

El espíritu, dice Buber poco después, es, en su manifestación humana, respuesta de un Yo a un Tú. Espíritu es palabra, espíritu es respuesta. Ya he citado esto previamente en la crítica a Werner, como el talón de Aquiles de su planteamiento. El espíritu es palabra y respuesta, porque "rodea eternamente" la naturaleza. La palabra fundamental está inextricablemente unida al espíritu, de quien recibe todo contenido, todo *modus essendi*.

Pero, ¿cómo se relaciona el espíritu con el hombre? El propio Buber habla en innumerables ocasiones de "espíritu humano", para referirse al propio hombre en su totalidad. Pero, ¿no estaba el espíritu en todo, rodeándolo todo? Ambas posiciones no son incompatibles, por supuesto. En un escrito ya de la etapa dialógica, pero previo a *Ich und Du*, Buber distingue entre alma y espíritu, y define ambas realidades como "superficies de relación" (*Beziehungsflächen*), que no se encuentran *en* el hombre, sino *entre* el hombre y aquel (Dios para el espíritu o el mundo para el alma) a quien el hombre se dirige con su palabra.³³³ La identificación de hombre con espíritu, por tanto, no debe entenderse como una declaración ontológica en sentido tomista, sino en un sentido dialógico, interhumano. El hombre es espíritu en tanto que es relación. Hombre y espíritu son idénticos siempre y cuando el hombre sea entendido como puro impulso hacia el otro, pues el espíritu es puro impulso hacia el otro, pura dirección de Dios hacia el mundo, y por tanto también pura palabra. La precisión terminológica sigue sin ser la que Kant desearía, pero quizás la realidad que antes parecía ambigua se haya aclarado ligeramente.

El espíritu no está en el Yo, sino entre Yo y Tú. No es como la sangre que circula por tus venas, sino como el aire que respiras. El hombre vive en el

332 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 52.

333 Cf. Buber, Martin. *Von der Versehung der Welt*, MBW 10: 31-32.

espíritu cuando logra responder a su Tú.³³⁴

El espíritu, por tanto, no es algo en mí, sino un acontecimiento desde mí. El espíritu es una manifestación primordial, creadora, de la divinidad, consistente en una fuerza que busca un Tú, que toma cuerpo en una palabra que se expresa a través de mí hacia un otro-que-yo. Vivir en esa palabra es vivir en el espíritu, y vivir en el espíritu es vivir en la relación, vivir dialógicamente.

No se escapará al lector que estoy sobrevolando un asunto al que no acabo de dedicar atención exclusiva: el de la relación del hombre con Dios, y su importancia en el resto del mundo dialógico del hombre. Por lo dicho en este epígrafe, resulta claro que esa relación es la clave de todo el conjunto de relaciones que es el hombre. Este tema -para el que el presente epígrafe puede servir como consideración introductoria- será tratado a continuación, al principio del capítulo 3.

Pero antes, veamos, para concluir este capítulo, las cuatro coordenadas en las que se desarrolla esa vida en el espíritu.

2.4.2. Decisión y osadía, responsabilidad y amor.

Solo en contadas ocasiones he hecho referencia, a lo largo de este capítulo, a un concepto esencial para toda filosofía, en particular para aquellas centradas en la ética o la antropología. Se trata de la idea -más bien, de la realidad- de *libertad*. En este punto, al tratar de los parámetros o coordenadas que presiden la vida dialógica, se hace esencial referirse a ella.

Para Buber, el hecho de la libertad humana es central, por el sencillo motivo de que es central en su planteamiento la idea de respuesta. Respondemos a una palabra dirigida a nosotros, y entonces entramos en relación. Pero, como señalé en su momento, tal respuesta no es algo necesario, sino que depende de nosotros. Podemos optar por la *Hinwendung*, el volverse hacia (el verbo valenciano *adreçar* sería una traducción exacta), o por la *Rückbiegung*, dar la espalda. Entre una opción u otra la diferencia está en un concepto dinámico empleado frecuentemente por Buber: la decisión (*Entscheidung*). Esta idea tiene más tarde implicaciones éticas y religiosas de primer orden, pero

334 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 60. Traducción propia. "Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest. Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag."

ahora basta con exponer su realidad meramente antropológica, como suceso en la vida del hombre.

El proceso de decisión es un acontecimiento clave en la vida de cada ser humano. En cierto momento de la existencia, y en cierto sentido a cada momento, se nos presenta la infinitud de posibilidades (*Allmöglichkeit*), como un obstáculo aterrador. En el mundo del Ello en el que vive el hombre, se siente abandonado a la causalidad, a la cadena abrumadora de causas y efectos que lo subyugan, que lo encierran. Y, ante el avance de esa montaña de determinaciones, de objetos, el hombre puede optar por abandonarse a él, recluirse en su propia subjetividad y limitarse a vivir en su mundo de seguridades. El Tú, no obstante, puede en cualquier momento hacer aparición y tambalear su existencia, ponerle frente a frente con la realidad, hacerle evidente la opción.

La materia incandescente de todas mis potencialidades bulle de forma incontrolable, todo lo posible da vueltas prístinamente, engullido y como inseparable; las atractivas miradas de las potencias parpadean desde todos lados; el universo como tentación y yo, súbitamente hecho uno, con ambas manos en el fuego, atrapado allí en el fondo del abismo donde se esconde aquello que se dirige hacia mí, mi acción³³⁵

Podemos representarnos un momento determinante en la vida de cualquier persona: la elección de un trabajo, de una carrera, de una persona con la que compartir el resto de la vida. Podemos incluso traer a la imaginación aquellos momentos únicos en los que un ser humano decide la orientación fundamental de su existencia, momentos vocacionales en lo profesional o en lo religioso. En cualquier momento *decisivo*, el torbellino de posibilidades se abre ante la vista del hombre, precisamente porque sabe que puede decidir, que en cierto sentido *debe* decidir. Y entonces, uniendo sus potencias y sus capacidades, toda su vida, hacia una dirección, da un paso adelante. Opta. Responde. Sale de su indecisión y entra en otro orden de ser, en el mundo del Tú.

Esto sucede en momentos cruciales (encrucijadas) de la vida, pero también, como señala Breslauer,³³⁶ en cada momento, pues siempre nos sucede la palabra, siempre estamos llamados a

335 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 68. Traducción propia. “Die feurige Materie all meines Wollenkönnens ungeheuer wallend, all das mir Mögliche vorwelthaft kreisend, verschlungen und wie untrenn- 15 bar, die lockenden Blicke der Potenzen aus allen Enden flackernd, das All als Versuchung, und ich, im Nu geworden, beide Hände ins Feuer, tief hinein, wo die eine sich verbirgt, die mich meint, meine Tat, ergriffen”.

336 Breslauer, Samuel. “The morality of faith in Martin Buber and William James”, *International Journal of Philosophy of Religion*, 82:153-174 (2017); p. 171.

actuar de forma que podamos encontrarnos con lo que nos sale al encuentro.

Mientras vivimos, somos interpelados. Los signos nos acontecen constantemente, el espíritu nos adviene, exige de nosotros la respuesta. Pero el peligro es demasiado grande, y por eso, según Buber, nos introducimos en una armadura en la que la palabra de fuera no pueda tocarnos ni hacernos daño.³³⁷ La decisión nos saca de un mundo tranquilo y seguro, para llevarnos a otro de inseguridades. Por eso es siempre una osadía, un atrevimiento (*Wagnis*): es preciso *atreverse* para dar el paso, que es en realidad un salto al vacío en el que vivimos con la única seguridad de la propia decisión, que nos ha proporcionado dirección. El encuentro, como atrevimiento, comporta siempre un riesgo, un peligro. Buber gusta de recordar la anécdota del *tzadik* Schlomo von Karlin, que se preparaba para la muerte cada vez que iba a rezar.³³⁸ Quien vive en el diálogo deja de vivir en el objeto, en el mundo del Ello, y el mundo del Ello es confiable. El mundo del Tú es incontrolable, escapa a mi lógica y mi capacidad de comprensión. Allí no comprendo, sino que soy aprehendido y comprendido.

Esto no es una respuesta válida universalmente, en ella no hay garantía de ningún tipo. Únicamente una oportunidad, únicamente un atrevimiento. La fe en Dios es un atrevimiento; traer hijos al mundo es un atrevimiento; quizás hay también una osadía en la muerte. También cuando uno quiere lo correcto, debe atreverse.³³⁹

La decisión, por tanto, es un cambio de rumbo (*Umkehr*). El término empleado por Buber puede traducirse también (a mi juicio, captando mejor el sentido que nuestro autor quiere darle) por *conversión*. El término latino *conversio* significa también, literalmente (igual que *Umkehr*) cambiar de rumbo. Quien decide su vida, quien *se decide*, quien se convierte, cambia de rumbo su existencia, y también el mundo. La conversión pasa a ser el centro de la historia, pues toda ella está pendiente de la respuesta del hombre, de su decisión o indecisión.³⁴⁰

La vida humana se distingue de cualquier otra vida en la fuerza de la decisión, que no se da en

337 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 122-123.

338 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 514.

339 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 502. Traducción propia. "Keine allgemein gültige Antwort ist das, keinerlei Garantie ist darin, nur eben eine Chance, nur eben ein Wagnis. Der Glaube an Gott ist ein Wagnis, das Zeugen von Kindern ist ein Wagnis, vielleicht gibt es noch ein Wagnis im Tode. Auch wenn man das Rechte will, muss man wagen."

340 Cf. Ídem: 69-72.

ninguna otra forma de existencia. No puede medirse en cantidad, sino que se da a conocer en la propia acción, y depende de la dirección de esa acción y de su fuerza cuál sea la fuerza renovadora de la vida.³⁴¹

Demos un paso más. A través de la osadía de la decisión respondemos a una palabra dicha a toda nuestra existencia. Y en ese momento entramos en el ámbito de la *responsabilidad* (*Verantwortung*), concepto particularmente relevante para diferentes filósofos judíos posteriores a Buber.³⁴² Solo hay responsabilidad donde hay verdadera respuesta a aquello que *me* sucede, que me interpela: a todo lo que sucede en el mundo, si estoy realmente atento. Todo es para el que está atento lenguaje, palabra. El atento se introduce en la situación, no pasa de largo. Y en ese introducirse (*Eingehen*) que comporta la actitud interior del hacer-interior (*Innewerden*), no le sirve nada de lo que conoce, ningún sistema ni conocimiento previo. La Creación le sucede como Palabra dirigida a él.

Pero solo con el *Innewerden* no se concluye el diálogo. El hombre puede tener esa actitud interior, pero no responder más, sino -tras un momento de encuentro- callar, volver a lo acostumbrado, llevándose con él si lo hace una herida que permanece. Pero puede también volver a responder, con balbuceos traducidos en acción. Y entonces sí que se centra en la situación, va a ella, la introduce en su vida. En ese momento, viviendo en la responsabilidad, experimentamos por primera vez una vida distinta a la suma de momentos.³⁴³ La responsabilidad, por tanto, une los diferentes momentos de encuentro de la vida de una persona. Es una actitud constante del hombre, una forma de vida.

Aquí se hace valiosa una hilazón etimológica solo parcialmente existente en castellano. Es responsable (*verantwortlich*) quien vive en la responsabilidad (*Verantwortung*): quien, habiendo llegado a ser uno consigo mismo, responde (*antworten*) una y otra vez a la palabra (*Wort*). La secuencia *Wort-Antwort-Verantwortung* es el círculo en el que se mueve la vida dialógica.

La vida en la responsabilidad se manifiesta de muchas maneras. Como compromiso político, como labor educativa, como activismo social, etc. Pero su expresión más característica es el amor. Con razón caracterizan Agustín y Tomás Domingo a Buber como uno de los pulmones del movimiento de la filosofía en el siglo XX para des-centrar al individuo y repensar radicalmente las relaciones sociales.³⁴⁴

"El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú."³⁴⁵ Sobre esta base, y solo ahí, puede comprenderse la relación amorosa como una relación entre iguales, pues la relación siempre es

341 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 249.

342 En especial, Hans Jonas. Cf. Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1979.

343 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 127-129.

344 Cf. Domingo, Agustín y Domingo, Tomás. "Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea", *VERITAS*, N° 28 (Marzo 2013) 41-62; p. 44.

345 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 47. Traducción propia. "Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du."

recíproca. La *Umfassung* como comprensión o abrazo, de la que hablamos anteriormente, la ilustra Buber con el gesto cariñoso de los que se aman.

Por eso, el amor no puede ser comprendido como un sentimiento en uno u otro de los amantes, sino, precisamente, como una relación entre ellos. Los sentimientos acompañan el amor, pero no lo constituyen, pues el amor es metafísico y metapsíquico. El amor, como toda relación, no se encuentra en mí, sino entre tú y yo. La persona amada no es un contenido de mi retina o de mi ser, ni tampoco el amor que nos une, sino que ella permanece en su individualidad, y el término medio entre nosotros nos liga para un dinamismo de actualidad y latencia, que se prolonga en virtud de la responsabilidad.

Los sentimientos se 'tienen'; el amor acaece. Los sentimientos viven en el hombre, pero el hombre vive en su amor. Esto no es ninguna metáfora, sino la realidad.³⁴⁶

Comenzamos la explicación del principio dialógico hablando de las palabras fundamentales. Quien pronuncia una palabra fundamental, se introduce en uno de los mundos, de los dos aspectos del mundo que existen para el hombre. Quien ama se introduce en el mundo del Tú junto a la persona amada. Y, a través de esa relación, de ese amor que acepta al otro como quien es, es capaz de descubrir en el otro aquello a lo que ese otro está llamado a ser, su potencial.³⁴⁷

El amor no debe identificarse con el diálogo. Como hemos dicho, es una de sus expresiones, por mucho que sea una de las más características. El diálogo es, más bien, lo que insufla espíritu en la vida. Una relación amorosa sin diálogo no es tal. Buber opone, en este sentido, una crítica frontal a la concepción utilitarista de las relaciones sexuales.

Solo los que viven en sentido dialógico viven el Eros de forma auténtica. *Conocen* a la persona amada en el sentido bíblico del que hablé anteriormente. No como algo que prueban, sino como una vida que viven, en la que se insertan con todo el ser. Los que viven dialógicamente experimentan en el Eros la vida del amado en estricto presente. No como una cosa que tocan y ven, sino desde las enervaciones hacia los movimientos, de dentro hacia afuera. Es una experiencia bipolar:

346 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 46-47. Traducción propia. "Gefühle werden »gehabt«; die Liebe geschieht. Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. Das ist keine Metapher, sondern die Wirklichkeit."

347 Cf. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers*, 18. April 1957, MBW 10: 256

no es un apresurarse-hacia, sino como un descanso sereno en la coincidencia, en el estar-juntos (*ruhendes Zugleich*). Experimentan el acontecimiento (la caricia) por los dos lados, tanto por el suyo como por el mío. En ese *ruhendes Zugleich* los amantes dan y reciben diálogo, escuchan y pronuncian la palabra y la respuesta, y de esta forma los que se aman comprenden el acontecimiento de forma corporal.

El Eros del mundo del Ello es un juego de espejos, en el que en el otro uno sencillamente se busca y se ve a sí mismo. El Eros dialógico no: yo me refiero al otro en tanto que otro, en tanto que no inscribible en mí, afirmándolo como una realidad que me abraza. El Eros dialógico tiene la unidad de la plenitud. El monológico es muy variado, y se ilustra en numerosos ejemplos de juegos eróticos, entre los que resulta especialmente característica y deshumanizadora la asunción de roles de dominación. En ellos cada uno se experimenta exclusivamente a sí mismo, y al otro como objeto que utilizar.³⁴⁸

El amor es responsabilidad, relación continuada, entrada y salida en el mundo del Tú, trato en el tiempo con otro ser humano, vida dialógica en la que cada uno *se decide* por el otro. Y en ese sentido el matrimonio, como promesa de vida en común entre dos personas, es un acto puramente dialógico, en el que se asume en toda su seriedad el hecho de que el otro *es*, y de que no es posible participar en el ser de Dios sin participar en el ser del otro³⁴⁹, porque "quien ama a una mujer, haciendo presente su vida en la propia vida, puede ver en el Tú de sus ojos un rayo del Tú eterno."³⁵⁰

2.5. Conclusión.

A lo largo de este capítulo hemos desarrollado los aspectos fundamentales del principio dialógico, núcleo del pensamiento de Martin Buber. Partiendo de una aproximación biográfica ofrecida por el propio Buber, hemos presentado el diálogo como una Revelación ocurrida en la misma vida del autor.

Más adelante, hemos introducido los conceptos más relevantes de la filosofía del diálogo, poniendo especial énfasis en las palabras fundamentales Yo-Tú/Yo-Ello, y en los rasgos definitorios de los dos aspectos del mundo. Hemos desarrollado también los diferentes ámbitos (naturaleza, hombre y seres espirituales) en los que la vida del hombre se desarrolla, cada uno con sus

348 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 138-140.

349 Cf. Buber, Martin. *Die Frage an den Einzelnen*, MBW 4: 173.

350 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 101. Traducción propia. "Wer ein Weib, ihr Leben im eignen vergegenwärtigend, liebt: das Du ihrer Augen läßt ihn in einen Strahl des ewigen Du schauen."

problemáticas particulares. En especial son importantes en la vida del hombre las nociones de confirmación (*Bestätigung*) y de comprensión (*Umfassung*), y tomamos conciencia de la especial relevancia -al tratar de los seres espirituales- de la significación del espíritu en la obra de Buber, que hemos abordado a continuación, al comenzar el tratamiento de la noción de vida dialógica. Ahí nos hemos referido a conceptos fundamentales como decisión (*Entscheidung*), osadía (*Wagnis*) o responsabilidad (*Verantwortung*), concluyendo con las consideraciones de Buber sobre el amor.

Precisamente, lo dicho sobre el amor nos sirve para sintetizar todo lo expuesto a lo largo de este capítulo. En el hecho del amor *sucede* un encuentro (*Begegnung*), una revelación de la presencia a la que respondo, entrando en el mundo del Tú, distinto del mundo del Ello, en el que *tengo* cosas, como sentimientos. Esta respuesta me abre la puerta de la realidad, de una realidad más plena, una vida en la presencia del otro ser. El amor, como toda relación, implica una confirmación (*Bestätigung*) del otro como otro en su ser actual y potencial, posterior al *Innewerden*, a la percepción de ese otro como interpelador, como alguien que tiene que ver conmigo. En la respuesta se produce la *Umfassung*, el abrazo, mi vivir al mismo tiempo aquí y allí, en el otro y en mí, en el otro como yo, la visión del otro como presencia total sin perder ninguno nada de su individualidad. El amor, además, sucede como manifestación del espíritu, impulso hacia el Tú concretado en palabra. Y esta respuesta implica un atrevimiento, una decisión osada de dirigirme (*Hinwendung*) al otro, de salir de mis propias seguridades y mostrarme al otro como este-ser-aquí, de abrirme a su confirmación. La respuesta a su palabra se mantiene a lo largo del tiempo en virtud de la responsabilidad. La persona amada no permanecerá siendo un Tú más que durante el momento del encuentro, pero nos mantenemos ligados a través de una actitud constante de respuesta. Y esto conforma una vida en el espíritu, en el diálogo, en la responsabilidad. Una vida auténtica, porque "toda vida verdadera es encuentro."

CAPÍTULO 3. LOS ANILLOS DE LA ESPIRAL. ALGUNAS IMPLICACIONES DEL PRINCIPIO DIALÓGICO.

3.1. Introducción.

Yahveh dijo a Abram: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra.»³⁵¹

El Génesis pone estas palabras como las primeras recibidas por el patriarca Abram (antes de cambiar su nombre a Abra-ha-m) de parte de Dios. La antigüedad del testimonio que representan estas frases, transmitidas durante siglos de forma oral, va mucho más allá de los cerca de 2.600 años en que los estudiosos datan las primeras versiones escritas de la Biblia. En su solemne sencillez, constituyen un punto de ignición para la historia del pueblo hebreo, y un punto de inflexión para la humanidad en su conjunto. Israel siempre vería en este pasaje el comienzo de un diálogo histórico entre Dios y el pueblo, diálogo solo interrumpido por la infidelidad idolátrica, causa de la ira de Yahvé. San Pablo trataría en sus cartas en numerosas ocasiones de esta “promesa” realizada por Dios a su pueblo, de la cual los cristianos serían depositarios³⁵². Varios milenios después, estas frases siguen moviendo de una forma u otra la vida de miles de millones de personas. El diálogo se mantiene, se conduce, se desarrolla, produce un efecto insospechado. En la misma vena bíblica, podría decirse que “es viva la palabra de Dios y eficaz”³⁵³. La palabra es un núcleo de fuerza de un orden incomprensible para el hombre, y sus efectos se despliegan en el tiempo y el espacio.

Al comienzo de esta investigación, ilustrábamos el pensamiento de cualquier autor, partiendo de una afirmación de J.R.R. Tolkien, con la metáfora del árbol. Esa imagen resulta útil para comprender cómo las ideas que salen a la superficie, a la pluma de un escritor, tienen una fase embrionaria, nutricia, en la que se forman, en la que el alma de dicho autor recibe múltiples influencias, raíces sobre las que desarrolla una obra.

351 Gén 12, 1-3.

352 Especialmente en Rom 4, 13-25 o Gál 3, 12-29; 4, 22-31.

353 Heb. 4, 12.

Para exponer las implicaciones del principio dialógico tal como lo enunció Martin Buber y ha sido expuesto en el capítulo precedente, podemos partir de otra metáfora, la de la espiral. Se trata de una figura geométrica que, partiendo de un núcleo diminuto pero de una inmensa fuerza, se desarrolla hacia fuera en una sucesión *ad infinitum* de círculos no cerrados, siempre abiertos, siempre señalando más allá. En la espiral, toda nueva línea está relacionada con las anteriores, y todas ellas tienen una relación íntima con el punto central originario. No se trata de una metáfora utilizada por Buber, sino de una aportación propia a la exposición de su pensamiento, que a mi juicio resulta mucho más ajustada para comprender el pensamiento buberiano que cualquier otro método, como se verá a lo largo de este capítulo.

Dejando para más adelante el uso que el propio Buber hace de la imagen de la espiral en relación con su concepción de la historia, ahora deseo solo expresar con esta figura algo relevante del pensamiento de Martin Buber: el principio dialógico actúa como un núcleo de experiencia, una *Seinserfahrung* (experiencia de ser), como vimos al principio del anterior capítulo, y va desplegando virtualidades en diversos campos de la vida del hombre, va desarrollando su vigencia como fuerza unificadora de la vida en torno a un centro vivo. De la misma forma que la palabra de Dios a Abraham desencadena una innumerable cantidad de efectos e incide sobre una inmensa cantidad de realidades en el tiempo y el espacio, la revelación del principio dialógico tiene fuertes implicaciones a lo largo y ancho de la realidad humana. La obra madura de Buber, de hecho, no es más que la aplicación del principio dialógico a los diferentes ámbitos de estudio a los que dedicó su vida. La experiencia de la dualidad de las palabras fundamentales es, como se ha visto, una explosión existencial en la vida del propio autor, lo que implica un cambio de perspectiva general, total, respecto a cualquier campo de conocimiento. Buber irá desarrollando, hasta su muerte, todas las implicaciones del principio dialógico.

Por tanto, encontramos tres aplicaciones de la imagen de la espiral. En primer lugar, el propio conjunto de ideas expuesto por Buber se desarrolla de esta forma: de dentro hacia fuera, partiendo de un núcleo con consecuencias cada vez más omniabarcantes. En segundo lugar, la toma de conciencia del principio dialógico se convierte en la vida de Buber, y en la de cualquier persona que lo asuma, precisamente en un *principio*, un inicio de un nuevo camino, en el que cada vez más aspectos de la vida están incluidos. En tercer lugar, este principio dialógico cambia, en la dedicación intelectual de Buber, la forma de enfocar los diferentes temas a los que ya había dedicado numerosos estudios.

Michael Zank sostiene que Martin Buber dedicó sus esfuerzos a dos campos fundamentales de estudio: la filosofía de la religión, y la filosofía política y social³⁵⁴. A mi juicio, es imprescindible añadir un tercero, que cobra una gran relevancia desde el punto de vista de la lectura que de Buber

354 Cf. Zank, Michael. "Buber and Religionswissenschaft – The Case Of His Studies On Biblical Faith", en Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; pp. 61-82.

hace su discípulo y gran divulgador en Estados Unidos, Maurice Friedman: el campo de la psicoterapia³⁵⁵.

En este capítulo trataré las implicaciones que extrae Buber de la formulación del principio dialógico en varios campos. En primer lugar, por ser sin duda el ámbito más relevante de toda la obra de Buber, expondré las implicaciones religiosas del principio dialógico. Seguidamente, haré una breve mención a la concepción buberiana de la filosofía de la historia, para tratar a continuación las implicaciones éticas de la dualidad de palabras fundamentales. En cuarto lugar, se expone la antropología filosófica de Buber y, por último, muy ligado a ella, las consecuencias para la psicoterapia de la centralidad del diálogo.

Como se hace evidente, no abordo aquí uno de los campos que he reconocido dos párrafos más arriba como central en el pensamiento de Buber, el de la filosofía política. La investigación se centra, fundamentalmente, en la idea de ser humano que ofrece Buber. El tratamiento de su pensamiento político y social, siendo del máximo interés, hacía inabarcable el objeto de estudio. Por lo demás, como se verá, los diferentes campos del pensamiento de Buber que se han citado reciben su impulso y contenido del primero de ellos, el religioso.

Abraham escuchó una voz de lo alto que lo instaba a salir de su tierra, y el fulgor de esa palabra ilumina hasta hoy a los hijos de Abraham, cristianos, judíos y musulmanes. Recibió una palabra, y esta desplegó sus virtualidades. La palabra recibida por Buber es, precisamente, la revelación de la constitución dialógica de la existencia, la revelación del propio poder de la palabra, como espíritu hecho forma, para crear dos mundos para el hombre. Esta toma de conciencia ilumina el resto de realidades, en una conexión creciente, cada vez englobando más realidad, más vida, creciendo en espiral.

3.2. La cera en los oídos. Implicaciones religiosas del principio dialógico.

El año de gracia de 1654. Lunes 23 de noviembre (...). Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta alrededor de las doce y media de la noche. Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob,

355 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002, especialmente el capítulo *Psychotherapy*, pp. 216-232. Ya en el ámbito de su propia obra, Friedman publicaría al menos otros dos libros proponiendo una psicología relacional: Friedman, Maurice. *The Healing Dialogue in Psychotherapy*, New York: Jason Aronson, 1985; Friedman, Maurice. *Religion and Psychology: A Dialogical Approach*, New York: Paragon House, 1992. Además, Friedman fundó, en 1984, el Instituto de Psicoterapia Dialógica (Institute for Dialogical Psychotherapy).

no de los filósofos y de los sabios. Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz. (...) Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido. Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.³⁵⁶

No existe probablemente mejor forma de introducir la concepción religiosa de Martin Buber que este extracto del *Memorial* de Blaise Pascal. La experiencia de Dios que extasió al físico y filósofo francés, recogida en el papel que fue encontrado, tiempo después de su muerte, cosido a la solapa de su abrigo, recoge parte de lo que el pensador judío legó a la posteridad en el campo de la comprensión del hecho religioso. No en vano dijo Buber de él que es el único cristiano que no tenía ni rastro de Gnosis.³⁵⁷ En cierto sentido, la visión de Buber sobre la religión, sobre la que ya hemos avanzado bastante a lo largo de la exposición del principio dialógico, no es sino una continuación de testimonios de fe como los de san Agustín o Pascal: el testimonio de un ser-encontrado.

En este epígrafe vamos a centrarnos en la concepción buberiana de Dios y de la religión. Primero, en la comprensión de Dios como el Tú eterno, desarrollada fundamentalmente en *Ich und Du*, así como en la idea de Dios y de su Revelación a los hombres que Martin Buber sostiene en sus escritos. Segundo, en la idea original de Buber del eclipse de Dios. Por último, incidiré en las consecuencias de esta concepción para la vida del hombre, en relación con la crítica de Buber a la religión.

3.2.1. La más maltratada de todas las palabras

Como se ha expuesto al comienzo del capítulo precedente, el pensamiento de Buber parte, en muchas ocasiones, de cambios de postura o formulaciones fruto de encuentros fortuitos o diálogos con diferentes personajes relevantes de su vida. Se ha narrado cómo el encuentro con un soldado sumido en una crisis, o con un pastor anglicano, cambiaron radicalmente su percepción del hecho de la relación. En este punto, conviene también exponer el diálogo³⁵⁸ con un anciano profesor, en cuya casa se alojaba por unos días con motivo de unas conferencias que debía impartir, y al que Buber considera un gran pensador. El anfitrión, una mañana, le pide permiso para leer el texto de la conferencia que preparaba, la cual versaba sobre el concepto de profecía. Al terminar de leerla, surge la conversación, comenzando con la pregunta escéptica de aquel intelectual:

356 Pascal, Blaise. *Obras: pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, traducción y notas de Carlos R. de Dampierre, Madrid: Alfaguara, 1981: 638.

357 Cf. Kraft, Werner. *Gespräche mit Martin Buber*, München: Kösel Verlag, 1966: 14.

358 Cf. Buber, Martin. *Begegnungen*, MBW 7: 299-301

¿Cómo es usted capaz de decir una y otra vez “Dios”? ¿Cómo puede usted esperar que sus lectores le den a esa palabra el significado que le da usted? (...) ¿Qué otra palabra del lenguaje humano está tan maltratada, manchada, ridiculizada, como esta! Tanta sangre inocente derramada en su nombre le ha robado su brillo. Tanta injusticia que ha soportado tener que justificar ha difuminado su carácter. Cuando escucho que se llama “Dios” a lo más elevado, en ocasiones me suena a blasfemia.³⁵⁹

Buber escucha el alegato de su compañero atentamente, y, tras un rato en que reina el silencio entre ambos, opone su respuesta. En efecto, la palabra “Dios” es la más maltratada, la más cargada de las palabras de los hombres (*das beladenste aller Menschenworte*): cargada de significados ajenos a su realidad, de injusticias y odios y muerte. Pero precisamente por eso debe ser utilizada. Precisamente por eso no debemos renunciar a ella. Es cierto que muchos han justificado crímenes “en nombre de Dios”, y muchos han muerto por Dios como si se tratara de una causa, como podría haberse muerto por la nación o la propia familia. Pero cuando esos mismos se encuentran en el pozo del dolor, ya no hablan *en nombre de* Dios, ya no dicen “Él”, sino que hablan *hacia* Dios, dicen “Tú”, acuden a Dios pidiendo su auxilio, y es Él, el verdadero Dios, el que escucha, ya no una causa por la que morir y matar, sino un otro-que-yo que escucha y responde. “¿Y no es precisamente así cómo la palabra ‘Dios’, la palabra de la llamada, la palabra hecha nombre, ha sido santificada en todos los idiomas de los hombres para todos los tiempos?”³⁶⁰

Es cierto que la palabra “Dios” ha sido injustamente ensuciada, pero no la limpiaremos callando sobre ella, sino levantándola y devolviéndole su verdadero significado. Buber entiende esto, como se verá en las próximas páginas, como una de las tareas fundamentales de toda su vida. ¿Quién es Dios? ¿Qué es Dios? ¿Qué lugar ocupa en la realidad, en mi realidad, en la historia? ¿Por qué existe tanta confusión y guerra a su alrededor? ¿Por qué tantas veces es imposible escuchar su voz? Veamos primero cómo concibe Buber a Dios en el marco del diálogo, para considerar después las ideas de Buber sobre la naturaleza de Dios y de su Revelación a los hombres.

359 Ídem: 300. Traducción propia. “Wie bringen Sie das fertig, so Mal um Mal ›Gott‹ zu sagen? Wie können Sie erwarten, daß Ihre Leser das Wort in der Bedeutung aufnehmen, in der Sie es aufgenommen wissen wollen? (...) Welches Wort der Menschengesprache ist so mißbraucht, so befleckt, so geschändet worden wie dieses! All das schuldlose Blut, das um es vergossen wurde, hat ihm seinen Glanz geraubt. All die Ungerechtigkeit, die zu decken es erhalten mußte, hat ihm sein Gepräge verwischt. Wenn ich das Höchste ›Gott‹ nennen höre, kommt mir das zuweilen wie eine Lästerung vor.“

360 Ídem: 301. Traducción propia. “Ist nicht er es, der sie hört? Der sie – erhört? Und ist nicht eben dadurch das Wort ›Gott‹, das Wort des Anrufs, das zum Namen gewordene Wort, in allen Menschengesprachen geweiht für alle Zeiten?”

1. El rayo que no cesa. Dios como Tú eterno.

De la exposición del principio dialógico realizada en el capítulo precedente, resulta una idea de la vida del hombre. Allí dijimos, de forma muy sintética, que esta se desarrolla en el círculo virtuoso formado por palabra, respuesta y responsabilidad (*Wort-Antwort-Verantwortung*). El hombre recibe una palabra, y aúna las fuerzas de su existencia para responder a ella, queda ligado a su respuesta, y vive responsablemente. Sin embargo, esto no es sino la punta del iceberg del planteamiento de Buber. Realmente, todo el enfoque cobra sentido con la frase que nuestro autor coloca al inicio de la tercera parte de *Ich und Du*: “Las líneas alargadas de las relaciones se cortan en el Tú eterno.”³⁶¹

Die verlängerten Linien der Beziehungen. Las líneas de las relaciones. Toda relación, todo intercambio de palabra y respuesta que genera un efecto recíproco en los hablantes (ya sea en el mundo natural, el de los hombres o el espiritual), es una línea hacia un Tú, como el radio de una rueda. Pero, de la misma forma que esa línea llega al otro polo de la relación, continúa su camino hacia el centro de esa rueda, y ese centro es el Tú eterno.

Este punto es otro de los nudos gordianos del pensamiento de Martin Buber. Esto lo muestra, entre otras cosas, el hecho, señalado por Zank³⁶², de que *Ich und Du* estaba planteado, en principio, como la primera entrega de una obra de cinco tomos titulada *Religion als Gegenwart* (Religión como presencia), y que habría sido la obra cumbre de todo el pensamiento de Buber. El pensador judío abandonó más tarde esa idea, pero en 1922 había ya impartido una serie de conferencias con ese título. Dichas lecciones fueron conocidas póstumamente, y publicadas con un comentario por la filósofa israelí Rivka Horwitz³⁶³ en 1978. Ahí se formulan ya multitud de ideas que a lo largo de las décadas Buber irá desarrollando en varias obras. En una de esas charlas, con un formato más distendido que la prosa poética de *Ich und Du* y admitiendo preguntas y respuestas, Buber expone claramente el punto esencial del pensamiento sobre el Tú eterno.

El mundo del Ello es un mundo de seguridades, de objetos, de utilización, y, por tanto, de continuidad espacio-temporal. El mundo del Tú, por el contrario, es fugaz, transitorio, imposible de mantener. El hombre contemporáneo ha asumido que la vida se compone de meras experiencias, de

361 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 82. Traducción propia. “Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du.”

362 Cf. Zank, Michael. “Buber and Religionswissenschaft – The Case Of His Studies On Biblical Faith”, en Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; p. 63; cf. también el comentario escrito por Andreas Losch de *Ich und Du* en MBW 4: 271.

363 Horwitz, Rivka. *Buber's Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures 'Religion als Gegenwart'*, Heidelberg: Schneider, 1978.

una sucesión de Ellos. Y, sin embargo, mirando cada uno a su propia vida puede distinguir que los momentos *decisivos*, los momentos *artísticos*, los momentos de *amor*, en resumen: los momentos cumbre en la propia historia, no son meras experiencias, sino que algo diferente entra en lo habitual y lo transforma, el Tú y la respuesta a su palabra nos introducen en una realidad distinta,³⁶⁴ que es además una realidad auténtica, una vida verdadera.

En ese contexto de ideas, se plantea un problema: si los momentos de encuentro son destellos de luz en un mundo gris de rutina del Ello, ¿qué vida puede construirse? ¿qué esperanza existe, de hecho, para una vida verdadera? Por mucho que entremos y salgamos de este mundo del Tú, siempre estamos condenados, finalmente, a permanecer en el Ello, y a vivir los momentos de encuentro como excepciones. Es necesario encontrar una continuidad de los momentos en los que vivimos en el Tú.

Si partimos de la consideración de la dualidad de las palabras fundamentales Yo-Tú/Yo-Ello como hecho fundamental de la existencia humana, nos vemos compelidos a construir el mundo desde el Tú, no desde el Ello. Pero si ninguna continuidad del mundo del Tú es posible, si se trata únicamente de momentos aislados, la construcción de una vida verdadera es un sueño irrealizable, y toda presencia se convierte necesariamente en pasado: toda esperanza es vana, el mundo es irredimible y solo queda la decepción como forma de vida. Se comprende aquí con toda su claridad el drama de descubrir la relación y, al mismo tiempo, la “melancolía de nuestra suerte” (*Schwermut unserer Loses*) por la cual todo Tú se convierte indefectiblemente en Ello. Si el destino definitivo es ese, no hay posibilidad de vivir realmente una vida verdadera. Esta, dice Buber³⁶⁵, es la pregunta fundamental, desde donde podemos comprender la esencia de la religión. Y entonces el propio Buber da la respuesta:

Dios es el Tú absoluto, que según su propia esencia no puede convertirse en Ello. Cuando no interpelamos como un Tú a cualquier ser limitado y necesariamente forzado a convertirse en objeto, sino al Infinito, al propio Ser, se revela la continuidad del mundo del Tú. (...) La relación pura, que constituye la verdad de la vida, encuentra aquí su plenitud y su contexto existencial. Aquí se encuentra la garantía para la construcción de un mundo desde el Tú.³⁶⁶

364 Cf. Buber, Martin. *Religion als Gegenwart*, MBW 12: 128.

365 Cf. *Ídenr.* 131.

366 *Ídenr.* 132. Traducción propia. “Gott ist das absolute Du, das seinem Wesen nach nicht mehr Es werden kann.

Wenn wir nicht irgend ein begrenzbares, aus seinem Wesen notwendig zum Gegenstand Werdendes, sondern das Unbedingte, das Seiende selbst als Du ansprechen, ist die Kontinuität der Du-Welt erschlossen. Die reine Beziehung, die die Wahrheit des Lebens ist, findet hier ihre Erfüllung und ihren Zusammenhang zugleich. Hier liegt die Bürgschaft für den Aufbau einer Welt aus dem Du.”

Dios se manifiesta como garante de toda relación. Dios es la palabra constantemente dirigida, espíritu creador de toda palabra recibida y respondida en el mundo de los hombres, origen de toda vida en el espíritu. Toda palabra surge de Él y, en último término, se dirige a Él. Dios es siempre y en todo momento para el hombre un Tú, y al mismo tiempo es el que convierte en Tú todo Ello. Es siempre y en todo momento lo no objetivable, lo no comprensible. Una primera consecuencia de esto es que Dios escapa eternamente a cualquier idea o discurso sobre Él, pues no es ni puede ser un objeto, no tiene ninguna radicación posible en el mundo del Ello: “De lo que no se puede saber nada, sobre eso es apropiado guardar silencio”³⁶⁷, son las palabras que Buber pone en labios del rabí jasídico Israel von Kosnitz, muy similares a la famosa máxima de Ludwig Wittgenstein³⁶⁸. En un sentido estricto, no podemos decir nada sobre Dios, pues no puede ser convertido en Ello. Todo lo que digamos desvirtuará necesariamente su propia esencia. Él es el Tú que no puede ser hecho Ello, es la eternidad, ausencia de tiempo y espacio. Y por eso mismo puede ser la fuente de toda relación. En virtud de su eterno ser-Tú podemos nosotros decir Tú, recibir y responder la palabra.

Queda para otro momento el desarrollo de la paradoja gracia-voluntad en el pensamiento de Buber, pero en el contexto de la concepción de Dios sostenida por el pensador judío resulta determinante este razonamiento: la transición del mundo del Ello al mundo del Tú es para el hombre siempre una promesa de una vida de otro tipo, una vida verdadera. Pero tal promesa sería mentirosa si no pudiera ofrecer continuidad; tal continuidad proviene de Dios, que se manifiesta como el Tú eterno, que convierte en Tú cualquier Ello, y por tanto como fuente y garante de la relación.

Dios se revela como el río que mana de forma constante, y en cuya agua podemos construir nuestras propias pequeñas corrientes, que siempre provienen de la misma fuente y van hacia ella, o como una corriente de viento que sopla ininterrumpidamente, y de cuyo oxígeno podemos respirar aire puro, pero solo si entramos en esa corriente, si pronunciamos la palabra fundamental Yo-Tú: “la eterna fuente de fuerza mana, el contacto eterno se mantiene, la voz eterna suena”.³⁶⁹ Robando la expresión a Miguel Hernández, Dios es, en el planteamiento de Buber “este rayo [que] ni cesa ni se agota”³⁷⁰.

Solo esta corriente inagotable hace posible que de vez en cuando podamos respirar, que podamos vivir en absoluto, que podamos mirar hacia delante con la esperanza de construir una vida

367 Buber, Martin. *Gog und Magog*, en HaCohen, Ran (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe - Band 19: Gog und Magog: eine Chronik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009 (en adelante, MBW 19): 223. Traducción propia. “Wovon man nichts wissen kann, davon ziemt es zu schweigen.”

368 “Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen”, Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1963: 115.

369 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 104. Traducción propia. “Der ewige Kraftquell strömt, die ewige Berührung harrt, die ewige Stimme tönt”.

370 Hernández, Miguel. *El rayo que no cesa*, Madrid: Ediciones Héroe, 1936: 9.

en el Tú, que podamos entrar en la realidad. Friedman lo expresa con gran nitidez: “Es este mundo indestructible del Tú el que nos asegura que la relación nunca puede destruirse en una completa dualidad (...). Sin este límite a la realidad del mal no tendríamos ninguna seguridad de que el Yo-Ello puede convertirse en Yo-Tú (...). Sin este límite el mundo del Ello sería en sí mismo malvado, e incapaz de ser redimido.”³⁷¹

Aunque Buber, fiel a su rechazo a cualquier sistema, no construye un silogismo para justificar su postura, parece claro que el argumento es el siguiente: la continuidad en el Tú no puede provenir de nosotros mismos, pues no somos nosotros los que entramos por nosotros mismos en el Tú, sino que el Tú siempre es recibido desde fuera: “el Tú me encuentra de forma gratuita: a través de la búsqueda no es posible encontrarlo”.³⁷² Tal continuidad en el Tú no puede provenir de mí mismo ni de cualquier Tú humano, puesto que estamos eternamente condenados a volver al mundo del Ello. Por tanto, solo puede provenir de un ser que sea siempre un Tú, y no pueda ser convertido en Ello.

En el capítulo anterior, al tratar de la importancia del espíritu en Buber, señalé ya que, de acuerdo con los comentarios de nuestro autor a la Biblia, el espíritu debía entenderse como fuente de la palabra, y por tanto de todo diálogo. Ahí se introducía lo que ahora vemos formulado claramente: Dios es el Tú eterno que no puede convertirse en Ello, y de esta forma engendra y garantiza cualquier entrada del hombre en el mundo del Tú, mundo del Tú que existe por sí mismo precisa y únicamente en virtud de esta forma de ser dialógica de Dios. Más adelante expondré la idea de religión que se deriva de este planteamiento, pero primero veamos concretamente qué consecuencias tiene esto en la concepción de diálogo de Buber.

En primer lugar, todo diálogo con un Tú es al mismo tiempo diálogo con el Tú eterno. Toda palabra verdadera hacia un ser frente a mí, es también palabra hacia Dios. De la misma forma lo es toda decisión verdadera en el sentido expresado en 2.4. Así se entiende también el sentido de aquella frase de Buber sobre el amor que citamos entonces: “quien ama a una mujer, haciendo presente su vida en la propia vida, puede ver en el Tú de sus ojos un rayo del Tú eterno”.

En segundo lugar, toda palabra recibida es interpelación de Dios hacia mí. Ya expuse en 2.4 que, para Buber, los signos nos advienen constantemente y exigen de nosotros respuesta. Vivir es ser interpelado, recibir la palabra que exige respuesta. Ahora la frase debe ser completada: y toda palabra recibida es palabra de Dios, el Tú eterno del que parte toda relación y hacia el que va toda relación. Debemos volver una y otra vez, como advertí muy al principio de este trabajo, al comienzo del Génesis, al inicio por parte de Dios de la Creación a través de la palabra. Y esto nos conduce a una

371 Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 84.

Traducción propia. “It is this unbroken world of Thou which assures us that relation can never fall apart into complete duality (...). Without this limit to the reality of evil we would have no assurance that I-It can become I-Thou (...). Without this limit the world of It would be evil in itself and incapable of being redeemed.”

372 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 44. Traducción propia. “Das Du begegnet mir von Gnaden. Durch Suchen wird es nicht gefunden.”

idea tantas veces expresada por Buber, en línea con el pensamiento hebreo: la Creación no es un acto singular de un momento, sino que acaece constantemente, eternamente³⁷³. Y, en ese sentido, como desarrollaré después, todas las cosas llevan al hombre a vivir en la Creación, en la unidad con el origen de esas mismas cosas.³⁷⁴

2. Dios, persona absoluta.

En todo esto late, como parece obvio, una cierta contradicción. Buber predica constantemente que no podemos decir nada sobre Dios, y al mismo tiempo dice gran cantidad de cosas sobre Él. En concreto, al escribir sobre Dios, Buber se refiere a Él conscientemente como “persona absoluta”. A las preguntas recibidas a lo largo de los años sobre ambos puntos, Buber responde en el *Nachwort* que he citado ya repetidas veces en el capítulo 2. Su respuesta puede servirnos para ilustrar el concepto de Dios que tiene Buber en sentido amplio, esto es, más allá de en relación con el diálogo, concepto profundamente relacionado con la tradición bíblica y el jasidismo.

Buber alude en el *Nachwort* a una pregunta sobre su concepción de Dios como Tú eterno, que le han dirigido en numerosas ocasiones: ¿cómo puede ser a la vez Dios exclusivo e inclusivo, relación con uno solo y relación con todos? ¿Cómo puede la relación con el Tú divino incluir todas las relaciones con el Tú humano y llevarlas a Dios?

Realmente, dice Buber, la pregunta no es sobre Dios, sino sobre nuestra relación con Él. Pero de todas formas es necesario hablar de Él, pues nuestra relación con Él está por encima de lo contradictorio (*übergegensätzlich*), y esto sucede porque Él es supracontradictorio. En el mundo de los hombres, de todos los días, encontramos oposiciones de contrarios, antinomias, pero no así en Dios, que es la unidad, y está en un orden de cosas totalmente superior al nuestro. Y, por ello, qué sea Dios en su relación con los hombres solo puede comprenderse de forma paradójica, uniendo a un sustantivo un adjetivo que habitualmente niega el contenido del sustantivo, en la expresión “persona absoluta”. El contenido del concepto asume una ampliación revolucionaria y transformadora. Esto sucede con todo concepto humano que utilizamos para hablar de la trascendencia.

Por un lado, Dios es persona. Así debe declararlo todo el que, cuando habla de Dios, no habla de un principio ni de una idea, sino de aquel que nos sale al encuentro en una relación inmediata. Es cierto que el concepto de personalidad no es suficiente para definir a Dios, pero es legítimo decir que Dios es *también* persona. En este punto, Buber recurre al planteamiento de

373 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 494. Cf. también el dicho del Baalschem-Tov recogido por Buber en Buber, Martin. *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott*, MBW 17: 109.

374 Cf. Buber, Martin. *Die religiöse Welterfassung*, MBW 12: 176.

Spinoza, según el cual, de todos los infinitos atributos de Dios, solo podemos conocer dos: su ser-espíritu y su ser-naturaleza. De su ser espíritu proviene nuestro ser espíritu, de su ser naturaleza proviene lo que conocemos por naturaleza y nuestro ser-natural. Pero, a juicio de Buber, esta lista de atributos conocidos de Dios debe completarse con su ser-persona. De ese ser-persona proviene nuestro ser-persona, y, de hecho, este atributo es el único que podemos conocer de forma inmediata.

En este punto, la contradicción se hace patente: la autonomía de una persona se ve relativizada en la relación con otros, y eso no puede darse en Dios. Pero esta contradicción se convierte en paradoja con la caracterización de Dios como persona *absoluta*. En la relación nos viene Él al encuentro como persona absoluta. Dios introduce su ser-absoluto en la relación. Por eso el hombre no necesita apartarse de ninguna relación yo-tú para entrar en relación con Dios: puede llevarlas todas a la presencia de Dios, y allí transfigurarlas. La existencia de la mutualidad es indemostrable, como la existencia de Dios es indemostrable. Pero podemos dar testimonio de ella, y apelar al testimonio futuro o presente de aquel que escucha.³⁷⁵

3. "¿Cuál es su nombre?" La noción de persona absoluta en Buber a la luz de sus escritos bíblicos.

Recapitemos por un momento. Buber señala que Dios es *también* persona, es decir, que es, además de persona, siguiendo a Spinoza, otras muchas cosas que no podemos llegar a conocer. Este punto es necesario comprenderlo en relación con el pensamiento bíblico, en el marco de una cuestión que resulta de una inmensa importancia para Buber: el tema de los nombres de Dios. Este punto nos interesa en dos aspectos: la distinción entre Yahvé y Elohim en el relato de la Creación, y la auto-designación de Dios en el pasaje de la zarza ardiente.

En un comentario a la figura del profeta Jeremías, Buber afirma que Dios *se hace* persona para poder llegar al hombre, y a través de su hacerse-persona convierte al hombre en persona³⁷⁶. Dios es persona en tanto que entra en relación con nosotros. En *Die chassidische Botschaft* (El mensaje del jasidismo), Buber relaciona esta cuestión con la mística. El místico entra en una relación íntima con Dios, en la que ya no se habla de sujeto y objeto, sino de Yo y Tú. Entonces, la pregunta surge: ¿Dios es persona o unidad? La pura unidad no entra en relación, es un todo en sí mismo. ¿Es Dios persona, o absoluto?

Como respuesta, los místicos, como Meister Eckhart, distinguen entre Dios y divinidad. Divinidad en sí, y Dios para mí. No es una idea relativista, sino que esta distinción se da en el ser

375 Cf. Buber, Martin. *Nachwort [zu Ich und Du]*, MBW 4: 249-251.

376 Cf. Buber, Martin. *Der Glaube der Propheten*, MBW 13: 288.

propio de Dios: Dios en su esencia, y Dios en su manifestación. Según Buber, la mística cristiana no va más allá, pero si lo hace la mística jasídica, al preguntarse: ¿por qué Dios se hizo persona?

La respuesta, según Buber, se encuentra en la interpretación de dos de los nombres de Dios: Yahvé y Elohim. El puro ser (divinidad, Yahvé) se manifiesta como Creador en Elohim, la expresión "natural" (si se puede hablar así) de Yahvé, el Dios personal. En su artículo sobre los nombres de Dios en Buber y Franz Rosenzweig (que realizó junto a Buber la traducción de la Biblia al alemán), Andreas Losch muestra las dificultades que ambos tuvieron para distinguir Yahvé de Elohim, puesto que eran perfectamente conscientes de que, en hebreo, Yahvé, "el tetragrama (יהוה) es un nombre, y Elohim (אלהים) es simplemente un término".³⁷⁷ La dificultad estribaba en que Lutero había traducido Yahvé por "Señor", y Elohim por "Dios", lo cual confundía por completo el sentido original de ambos términos.

Insistamos: la distinción no es entre un Dios supra-personal estático y un Dios personal actuante. La distinción se observa en la propia actuación de Dios. El manifestarse de Dios (Revelación) se distingue de la actuación natural de Dios (Creación). Y el que se manifiesta es el Dios ilimitado, Yahvé, no Dios en su actuar natural, el Creador (Elohim). El Dios actuante es el que se revela, y es infinito, es el Ser, y para revelarse crea, y en tanto que crea es Elohim, limitado, que da vida a todo lo que existe. Elohim es impersonal y natural, es la manifestación de Dios en la Creación, y Yahvé es el Ser, al mismo tiempo unidad perfecta y *persona ilimitada*. La distinción en la actuación (no en el ser) de Dios se manifiesta entonces en los dos paralelos Yahvé-personal-Revelación y Elohim-impersonal-Creación. Elohim respondería a la categoría spinoziana de *natura naturans*, el ser-natural de Dios, y Yahvé a lo que Buber se refiere con el ser-personal de Dios.

Por tanto, la pregunta no es por qué Dios se hace persona, sino que se plantea más bien una pregunta doble: ¿por qué la divinidad ilimitada, Yahvé, se limita a ser el Dios que camina por el mundo y actúa en su Creación, Elohim? ¿por qué la persona divina ilimitada, absoluta, a la que nadie confronta, se ha hecho una a la que alguien recibe y responde? La respuesta que da el jasidismo es el amor. Dios busca a sus criaturas. Dios necesitó un ser sobre el que derramar su gloria, y en el mundo no lo encontró, pues la materia no era capaz de respuesta. Entonces creó al hombre, y comenzó a buscarlo. El poder creador de Dios (Elohim) nos rodea, el poder de Dios que ha entrado en su Creación revelándose (Yahvé) nos penetra, vive en nosotros. Lo que hacemos, lo hacemos con su fuerza, de nuestra voluntad depende dirigirlo hacia Él.³⁷⁸

Con esto se está rozando ya la exposición de la idea de Revelación en Martin Buber. Pero antes, se debe tratar brevemente el pasaje de la zarza ardiente y del nombre que Dios se da a sí mismo, en el libro del Éxodo.

377 Losch, Andreas: "What Is behind God's Name? Martin Buber's and Franz Rosenzweig's Reflections on the Name of God", Leo Baeck Institute Year Book Vol. 60, (May, 2015), 91-106; p. 93. Traducción propia. "... the tetragrammaton (יהוה) is a name, and Elohim (אלהים) simply a term."

378 Cf. Buber, Martin. *Die chassidische Botschaft*, MBW 17: 295-302.

Contestó Moisés a Dios: «Si voy a los israelitas y les digo: “El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros”; cuando me pregunten: “¿Cuál es su nombre?” ¿qué les responderé?» Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy.» Y añadió: «Así dirás a los israelitas: “Yo soy” me ha enviado a vosotros.»³⁷⁹

Se trata, probablemente, del pasaje más comentado de todas las Escrituras. La discusión sobre su interpretación se centra en las últimas frases, y especialmente en la traducción a las diversas lenguas de la expresión hebrea *ehjeh ascher ehjeh*. Como se ve, la versión castellana opta casi siempre por traducir esa frase con la expresión “yo-soy”, que se convertiría en el nombre de Dios. El sentido de esta expresión sería el de afirmarse Dios como fuente de todo ser, como el ser por excelencia, el único que es propiamente, siendo el resto de seres solo de forma relativa a Él.³⁸⁰ No obstante, Buber prefiere otra traducción.

Cuando Moisés pregunta a Dios por su nombre, pretende averiguar qué Dios es el que le habla. En hebreo bíblico, aclara Buber, cuando se quiere sencillamente saber el término por el que llamar a alguien no se pregunta, como aquí hace Moisés, “Qué (*ma*) es tu nombre”, sino “quién eres” o “cuál es tu nombre”. Luego Moisés no está buscando sencillamente un sonido para interpelar a Dios, sino que está preguntando por la esencia de ese ser que le habla, por su naturaleza, su misterio. Moisés está preguntando por el contenido, por la esencia del Dios que dice estarle hablando desde la zarza.

El nombre Yahvé ya era conocido por el pueblo. “Yahvé”, explica Buber, es una exclamación para decir “Él”, en términos de alabanza (Oh, Él), en idioma semítico antiguo (*Ya-huwa*), o sea previo a la emigración a Egipto. Ese nombre de alabanza no sirve para conjurar a Dios, sino para alabarlo: el rasgo definitivo de ese “Dios de nuestros padres” es que está por encima de nosotros, que no podemos conjurarlo. Lo que espera Moisés que le pregunten los israelitas cuando vaya a ellos es por el sentido y la esencia de Dios. Quiere saber si el Dios que le está hablando expresa el mismo misterio que se desprende del nombre “Yahvé”. Según Buber, aquí también parece esconderse una extrañeza por parte del pueblo esclavo hacia el Dios de los padres. Tras tantos siglos viviendo entre otros dioses mágicos, conjurables, ¿cómo estar seguro de nuestro Dios? Los hechiceros egipcios lo conjuran, lo dominan a través, precisamente, de pronunciar su nombre secreto, y realizan prodigios.

379 Éx. 3, 14-15.

380 Esta es la interpretación clásica de santo Tomás de Aquino, cf. Tomás de Aquino, S. *Suma Teológica*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001: q. 13 art. 11.

Pero nosotros no podemos conjurarlo, y por tanto no sabemos dónde está.³⁸¹

Y entonces Dios le confirma a Moisés su identidad, señalando que su divinidad está muy por encima de la de los dioses egipcios. Estos creían en dioses a los que podían conjurar, pero Yahvé no puede ser conjurado porque *está siempre aquí*. Y esa es la traducción que prefiere Buber: *Ich-bin-da*, estoy-aquí, estoy y estaré siempre a vuestro lado.³⁸² En efecto, según Buber y Rosenzweig, como señala Losch,³⁸³ la revelación de una esencia metafísica de Dios sería de escasa ayuda para un fugitivo como Moisés, que recibía la misión de convencer a todo un pueblo de abandonar el yugo egipcio. Pero sí sería útil recordar a ese mismo pueblo la identidad peculiar de su Dios, y su compañía y ayuda ininterrumpidas³⁸⁴.

Dios es, por tanto, al mismo tiempo puro ser-absoluto y puro estar-aquí. Es Elohim, el Creador que actúa en la naturaleza y es Yahvé, el que siempre está junto a su criatura. Cuando habla a Moisés, es el mismo Yahvé, y también Elohim, pues son el mismo Dios. Cuando crea, es Yahvé en tanto que Creador, Elohim. En ambos casos, "a toda prisa corre su palabra"³⁸⁵ y es el mismo ser. Cuando entra en relación, no deja de ser el Elohim impersonal creador, el absoluto. Cuando crea, no deja de ser Yahvé, *Ich-bin-da*, el siempre-presente. Dios es persona absoluta.

Una vez aclarado el concepto de Dios que sostiene Martin Buber, expresado en la filosofía del diálogo como Tú eterno, idea íntimamente conectada con la concepción bíblica de Yahvé, queda referirse al tema de la Revelación, también relacionado inseparablemente con el principio dialógico.

4. Revelación.

Para completar la imagen de Dios que expresa Buber en sus escritos, es necesario exponer su idea de Revelación. La Revelación se entiende, en sentido amplio, como la auto-manifestación de la divinidad al hombre. Pero, ¿qué rasgos concretos toma esta Revelación? ¿quién se revela realmente? ¿qué significa, realmente, *revelarse*? Atendamos primero a las páginas que Buber dedica

381 La cuestión que se busca aclarar no es que para los hebreos el nombre designe la esencia de algo, pues esto es así en la mayoría de pueblos antiguos. Lo que se está diciendo es que, para los dos pueblos antiguos en cuestión (semitas y egipcios por igual) el nombre de algo revelaba su esencia, pero la diferencia entre semitas y egipcios estaba en que para los primeros el nombre (al menos, el de Dios) no otorgaba poder sobre lo nombrado, al contrario que para los egipcios. Al dar un nombre no conjurable Yahvé se revelaba como radicalmente distinto de los dioses egipcios. Este es el punto novedoso que Buber y Rosenzweig aportan.

382 Así lo recoge Buber en su traducción de la Biblia: "Gott sprach zu Mosche: Ich werde dasein, als der ich dasein werde. Und er sprach: So sollst du zu den Söhnen Jissraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch." Una traducción aproximada sería esta: "Dios habló a Moisés: Yo estaré junto a vosotros, como el que está junto a vosotros. Y dijo: esto dirás a los hijos de Israel: YO-ESTOY-AQUÍ me envía a vosotros"

383 Losch, Andreas: "What Is behind God's Name? Martin Buber's and Franz Rosenzweig's Reflections on the Name of God", Leo Baeck Institute Year Book Vol. 60, (May, 2015), 91-106; pp. 98-99.

384 Cf., para toda esta explicación, Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 382-397.

385 Sal. 147, 15.

expresamente en *Ich und Du* al tema, para luego aclararlo con las propias explicaciones de nuestro autor a las críticas sobre el particular.

Hacia el final del libro, Buber se pregunta: "¿Cuál es el fenómeno prístino, eterno, hecho presente aquí y ahora, de aquello que llamamos Revelación?" Con otras palabras: ¿cuál es la manifestación eterna de la Revelación, que se actualiza en cada momento de encuentro con la divinidad que me habla? Y la respuesta abre a un mar de significados:

Es esto: que el hombre que sale del momento del más elevado de los encuentros, no sale como el mismo que ha entrado.³⁸⁶

En ese encuentro con Dios ocurre algo en el hombre. El que entra en el encuentro no es el mismo que el que sale. Hemos recibido algo, algo que no podemos conocer. Si nos preguntamos por ello no acertamos a dar respuesta, por mucha ciencia que tengamos. No es una vivencia, (*Erlebnis*: resuena aquí con claridad la crítica al maestro Dilthey), un algo que sucede en mi alma. Algo *me* sucede a mí. No lo podemos conocer ni comprender, pero sí recibir: recibimos una presencia como fuerza (*eine Gegenwart als Kraft*). Nietzsche sabe de lo que está hablando cuando escribe la frase a la que ya he hecho referencia en 2.3: "uno toma, sin preguntar quién es el que da". Pero el profeta Isaías lo expresa mejor con otra frase: "a los que esperan en Yahveh él les renovará el vigor"³⁸⁷, Él les dará fuerza, intercambiará su fuerza con ellos. Este punto puede ilustrarse con la anécdota del rabí Israel von Kosnitz (también llamado el Maggid) narrada en *Gog und Magog*, la única novela de Buber: en un momento de gran angustia, el Maggid reza durante toda la noche, y cuando le ruegan que descansa, responde sencillamente con el verso de Isaías, en una traducción un poco diferente a la castellana, pero que expresa lo mismo que Buber con su idea de Revelación: "los que perseveran en Dios, intercambian su fuerza con Él".³⁸⁸

El fenómeno concreto de la Revelación es, pues, recibir una presencia como fuerza. Recibir esa presencia implica, según Buber, tres cosas.

En primer lugar, quien recibe la presencia recibe la reciprocidad en su plenitud. La reciprocidad, el ser-acogido, el estar-ligado-a. El hombre no sabe cómo es aquello a lo que está ligado, y esta unión no le hace la vida más sencilla, sino al contrario. La existencia se hace más difícil, pero más llena de sentido.

386 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 103. Traducción propia. "Was ist das ewige: das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen, was wir Offenbarung nennen? Es ist dies, daß der Mensch aus dem Moment der höchsten Begegnung nicht als der gleiche hervorgeht, als der er in ihn eingetreten ist."

387 Is. 40, 31.

388 Buber, Martin. *Gog und Magog. Eine Chronik*, MBW 19: 232.

En segundo lugar, el hombre recibe, precisamente, el sentido. Nada se presenta ya vacío de significado. No sabe bien definir, concretar, explicar lo que es el sentido. No sabe describirlo, pero lo tiene claro y seguro, nada es más claro que eso. No sabe describirlo, pero sí realizarlo.

Este es el tercer punto: el sentido es el de mi propia vida, el de mi vida en el mundo. Y este sentido debe ser vivido: verificado, debe nacer en el mundo a través de mi acción.

En resumen, a través de la Revelación, recibimos una presencia como fuerza, recibimos la pura reciprocidad de la relación, nos vemos acogidos y ligados (*verbunden*) a un otro-que-yo trascendente, y esta ligazón convierte la vida en llena de sentido. No es que podamos decir que el sentido es *x* o *y*, no recibimos un mensaje concreto, no tenemos conocimiento de un *quid*, pero sí nos vemos llamados a una tarea, a realizar en el mundo el sentido, el sentido de mi propia existencia, de mi propio ser, un sentido exclusivamente mío, que me interpela a mí únicamente y me exige una misión (*Sendung*). Recuérdese la interpretación de Buber acerca del pasaje de Moisés y los setenta ancianos, expuesta en 2.4.

En la Revelación, llegamos más cerca del misterio, pero este sigue siendo misterio. Dios permanece eternamente misterio, su nombre nos sigue sin decir nada sobre Él: solo que Él habla. El misterio se nos abre como salvación, pero no se deja comprender, solo conocer: lo *conocemos*, pero no tenemos conocimiento (contenido) sobre él. Este juego de palabras (conocemos el sentido, pero no tenemos conocimiento sobre él), se explica recurriendo a la ya varias veces mencionada comprensión hebrea del verbo *conocer* como un entrar-en-relación, un permanecer en contacto íntimo, corporal, con un ser que me confronta. El sentido lo hemos *conocido*, en esta acepción puramente hebrea. No podemos ir a otros y decirles: ¡esto es! Solo podemos ir y realizar el sentido. Este "realizar el sentido" se expresa para Buber con el término *Bewährung*, verificación, que es un desarrollo dinámico de lo recibido en la vida, en el cual esto recibido se prueba como valioso, auténtico, verdadero. Esta *Bewährung* no es un mandato ético (*Sollen*), sino una posibilidad (*Können*) y una necesidad (*Müssen*), algo necesario, igual que debo respirar para poder vivir.³⁸⁹

¿Qué es, entonces, la Revelación? Buber parece entenderla -y de esa forma lo interpreta, por ejemplo, Claire E. Sufrin³⁹⁰ -, como una manifestación de Dios que no dice nada sobre sí mismo, que simplemente se hace presente. En sentido estricto, no podría decirse que Dios haya hablado a Moisés, que le haya dicho cualquier cosa, sino que toda palabra que hubieran usado Moisés, los profetas o los patriarcas sería elaboración humana, un intento humano de expresar lo recibido en esos momentos de Revelación. Precisamente, Sufrin ve una confirmación de esto en el hecho de que, en este mismo pasaje de *Ich und Du*, Buber alude a la auto-designación de Dios de Éxodo 3, 14, para expresar que Yahvé no dice nada sobre sí mismo, sino simplemente que está junto a Moisés. Toda la legislación

389 Cf., para el desarrollo hasta aquí del tema de la Revelación, Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 103-104.

390 Cf. Sufrin, Claire. "Buber, The Bible, and Hebrew Humanism: Finding A Usable Past", *Modern Judaism* (2018); pp. 29-43: 31.

mosaica, por tanto, sería una mera interpretación de Moisés, según esta visión.

Curiosamente, en su artículo, Sufrin no hace ninguna referencia a un texto de Buber que contradice patentemente su planteamiento. En *Antwort*, la respuesta de Buber a sus críticos en el volumen de la *Library of Living Philosophers*, el pensador judío responde precisamente a la misma interpretación de su idea de Revelación, realizada por el académico americano Marvin Fox. En su artículo, Fox había afirmado que, desde el punto de vista de Buber, la Revelación es siempre transformación, porque al recibirla la modifico, y además *no es revelación de un corpus legal*, de unos mandamientos obligatorios y fijos, lo cual abocaría al relativismo moral, pues no sé si lo que escucho es la voz del Absoluto y por tanto si la decisión moral que tomo es correcta, ni se da un criterio que me haga distinguir.³⁹¹ A esto Buber responde en términos que no dejan lugar a dudas.

El malentendido es particularmente pernicioso cuando se refiere al ámbito teológico, más aún cuando, como aquí, lleva a lamentables deformaciones de mi propio planteamiento.³⁹²

La idea que Buber ha mantenido siempre acerca de la Revelación es, sencillamente, que esta no puede comprenderse como verter un "contenido divino" en un recipiente humano vacío, sino como la irrupción de lo eterno divino en la multiplicidad humana, la entrada de la unidad en la contradicción. Es un encuentro entre lo divino y lo humano, en el que ambos toman parte. La imagen más adecuada es esta: la lava de Dios se funde con el mineral del hombre, y no puede decirse con precisión qué parte del metal resultante es lava, y qué parte es el mineral. No podemos afirmar que lo que hoy tengamos como Revelación sea puramente divino, porque ciertamente no podemos saber con exactitud meridiana qué es lo recibido. Buber nunca ha hablado, refiriéndose a la Revelación histórica, de una modificación. Moisés da a conocer lo que ha recibido, y jamás pensaría en transmitir como de Dios lo que sabe que es invención propia. El líder del pueblo ha sido tomado por una fuerza, él mismo, en su ser, y lo que ha experimentado lo ha transmitido, ya no lo reconoce, no es suyo. Pero eso no es una modificación (*Modifizierung*), y mucho menos es una invención (*Erfindung*): es la fusión del elemento divino y el humano. La Revelación solo puede vincularnos, y de hecho lo hace, porque hay parte divina en ella. Otra cosa distinta es que en esa Revelación transmitida en leyes y códigos, como la Torá, haya mandatos, por decirlo con Nietzsche, "demasiado

391 Cf. Fox, Marvin. "Some Problems in Buber's Moral Philosophy", en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 155-160.

392 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 476. Traducción propia. "Schwerer irreführend wird das Missverstehen, wenn es an den theologischen Bereich rührt, zumal es hier mitunter zu bedenklichen Entstellungen meiner Anschauung führt."

humanos", o mejor, como hace Buber, siguiendo al profeta Jeremías:

¿Cómo decís: «Somos sabios, y poseemos la Ley de Yahveh?» Cuando es bien cierto que en mentira la ha cambiado el cálamo mentiroso de los escribas.³⁹³

Hay cálamos mentirosos, plumas engañosas en la Escritura.³⁹⁴ Pero un verdadero creyente en la Revelación puede o no seguir lo establecido como cánones o códigos, porque ha aprendido a escuchar la voz eterna, y sabe discernir en ocasiones entre aquello que es divino y aquello que es meramente humano en la Escritura, sabe elegir entre Dios y la Biblia.³⁹⁵

Volviendo al artículo citado, no parece adecuado decir, como hace Sufrin, que, para Buber, la Revelación es una mera presencia de Dios que no transmite ningún contenido sobre Él. Pero sigue siendo cierta la idea de *Ich und Du*, explicada anteriormente, de que en la Revelación no recibimos un mensaje concreto, en el sentido de que no se vierte en un recipiente vacío un mensaje nítido. Más bien, lo que sostiene Buber es que no es posible determinar con exactitud científica qué parte de humano y qué parte de divino hay en la Revelación transmitida. La diferencia es abismal, y nos ofrece, a mi juicio, una idea de Revelación que ahora podemos completar.

La Revelación es un encuentro personal con Dios en la historia, en la cual Él entrega a quien escucha una presencia como fuerza, y quien escucha sale de ese encuentro distinto de como ha entrado, dispuesto a cumplir una misión, a realizar el sentido en su vida. No podemos decir con exactitud qué parte de lo que dice el hombre de Dios o la Escritura es divino -eso queda en el misterio-, pero sí podemos estar seguros de la participación de Dios en esa Revelación. Dios se ha revelado en la zarza ardiente, en el Sinaí, y hablando a cada uno de los profetas. Así han surgido las religiones, y el hombre ha entrado en diálogo con lo incondicionado.

Con esta exposición queda completado el cuadro del concepto de Dios que tiene Martin Buber. Es la primera implicación del principio dialógico. Dios no es un ser controlable, sino el Tú eterno, Yahvé-Elohim, que habla desde siempre, se revela desde siempre, y siempre está junto a su pueblo (*ehjeh asher ehjeh*). Escucharle y responderle no ofrece ninguna seguridad, pues no tenemos un contenido, un Ello -lógicamente, pues el que nos ha hablado es el *Tú eterno*-, que nos asegure exactamente qué ha dicho, pero nos capacita para vivir en el sentido. A partir de aquí, podemos

393 Jer. 8, 8.

394 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 508.

395 Cf. Buber, Martin. *Begegnungen*, MBW 7: 301-303.

adentrarnos en el concepto de religión para Buber.

3.2.2. Poner un pie en la realidad.

Hasta aquí, he expuesto con detalle la idea de Dios que sostiene y en la que vive Martin Buber. Esta concepción conlleva, necesariamente, por tanto, una idea concreta de religión, de vida en relación con la divinidad. Concebir a Dios como el Tú eterno debe significar, necesariamente, una idea concreta de religión. Debemos preguntarnos, por tanto, en qué se traduce esta concepción en la vida del hombre concreto. A eso dedicaré este epígrafe. Para ello, me refiero primero al concepto de Buber de existencia sacramental, con el que explica la dinámica religiosa en la vida del hombre concreto, para después dedicar nuestra atención al concepto de religión propiamente dicho, y a la crítica de la religión que realiza Buber.

1. La existencia sacramental.³⁹⁶

En su ensayo *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum* (Existencia simbólica y sacramental en el judaísmo), publicado en 1935, y nacido de una conferencia pronunciada el año anterior, Buber dibuja magistralmente la figura del *Nawí*, el profeta, el hombre de Dios, partiendo del concepto de “símbolo” y de la distinción entre el profeta griego y el hebreo. Esta figura del profeta le sirve para presentar lo que da en llamar existencia sacramental, que es como el modelo de verdadera religión, y por tanto de una relevancia fundamental para explicar lo que Buber entiende como religión.

Para Buber, en su relación con los símbolos y los sacramentos, la existencia humana no es simplemente el lugar donde estos aparecen, ni simplemente la materia a la que se adhieren, sino que la existencia humana misma puede ser símbolo y sacramento.

El símbolo, para ser duradero, necesita un pasado. Solo lo pasado puede ser símbolo. Para la imagen del sentido, para pronunciarlo realmente, solo vale el cuerpo humano. Todo lo demás es simplificación. Lo espiritual intemporal no es accesible, el cuerpo temporal puede hacerse translúcido. En la dinámica del símbolo, lo absoluto establece una alianza con lo concreto, y elige siempre un signo: gesto, acción, actitud.

A este respecto es útil distinguir entre la concepción griega de profeta y la propia de la

³⁹⁶Cf. para todo este epígrafe Buber, Martin. *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum*, MBW 17: 160-177.

tradición judía. En el Timeo, Platón distingue entre el *Manteis*, adivino/oráculo (*Wahrsager*), y el *Prophetes*, emisario (*Verkündende*). El primero recibe de la divinidad una palabra misteriosa, no inteligible para el común de los mortales, solo para el *prophetes*, que es quien la transmite al pueblo. El auspicio no es discurso, palabra hecha *logos*, todavía: necesita ser transformado por el *prophetes* para que el pueblo lo comprenda.

Por su parte, el *Nawi* bíblico es totalmente distinto. El *Nawi* es mediador entre Dios y hombres, lleva la palabra de arriba abajo y de abajo arriba. Ser el *Nawi* de Elohim es ser su boca. No en un sentido funcional, como agujero de habla (*Sprachrohr*), sino en sentido orgánico, total, como boca (*Mund*): el *Nawi* no transmite como un taquígrafo, sino que traduce a lenguaje lo inefable. La clave de este punto es que no es que la boca del *Nawi* sea la boca de Dios, sino que *todo él* es boca. La persona humana como tal se convierte en boca de Dios, se llena del soplo de Dios, para hablar su palabra con toda su vida, con todo su ser. En el *Nawi* no hay separación entre acción y pasión, ni tampoco entre la palabra que surge y la que debe hablarse.

Tanto el profeta griego como el *Nawi* están ligados a la situación en la que viven, pero lo están cada uno de forma totalmente distinta. El griego predice (preguntado por otros) un futuro inexorable, que ni siquiera los dioses pueden echar atrás. El *Nawi* proclama (sin ser preguntado) un futuro posible, que puede cambiarse y haciéndolo así proclama el poder de decisión del momento. Si el hombre se convierte, Dios se arrepiente de su castigo. La ligazón del profeta con la situación alcanza hasta la profundidad de la Creación, se fundamenta en la realidad de la historia. Pero no solo con el pronunciamiento de la palabra, sino que es necesario el signo, la incorporación en la vida. La palabra por sí misma no actúa, sino que tiene que estar integrada en una existencia humana. Y esto lleva a la explicación del concepto de signo.

El signo puede significar "acreditación", "prueba" de que algo es verdad. Pero esencialmente, según Buber, significa *Verleiblichung*, encarnación de la palabra en la vida. Cuando se pide un signo a Dios, se le está pidiendo que la palabra que trae se haga carne, se haga realidad, como el signo que Dios promete a Moisés desde la zarza:

«Yo estaré contigo y esta será para ti la señal de que yo te envío: Cuando
hayas sacado al pueblo de Egipto daréis culto a Dios en este monte.»³⁹⁷

Cuando Dios pide un signo al hombre, igualmente, le pide que muestre lo que tiene dentro, que encarne la fe, le "tienta", como a Abraham en el pasaje del sacrificio de Isaac.

El signo no puede ser traducido en palabras, sustituido por palabras habladas. La palabra

397 Éx. 3, 12.

hablada pertenece al signo, a la vida como signo, pero no la constituye, sino que es parte de ella.

Desde este punto de vista se entienden las vidas de los profetas, que no solo actúan sógnicamente, sino que *viven* como un signo. Como ejemplo paradigmático se presenta la profecía de Oseas, en la que el profeta contrae matrimonio con una zarza, y pone a sus hijos nombres de desgracia, para expresar la situación lamentable de Israel. Jeremías, Ezequiel, Isaías... todos viven lo que hablan: ellos mismos *son* signo, y a través de esa existencia son *boca de Dios*.

A partir de esta base comprende Buber el concepto de existencia sacramental. Mientras que el símbolo es la manifestación del sentido, el hacerse visible del sentido en figura corporal, el sacramento es la propia unión del sentido al cuerpo, el cumplimiento de la unión, el ser-unido. En el sacramento sucede la alianza de lo absoluto con lo concreto. La manifestación es unidireccional: de arriba hacia abajo, lo que se manifiesta baja a la corporalidad; la unión (*Bindung*) es bidireccional: dos seres se unen, uno al otro, *A se une a B*, *B se une a A*; *A vincula a B*, *B vincula a A*. La alianza sucede, y es como una mano en otra mano. Esto puede ser unión entre divino y humano (de arriba abajo), o entre humano-humano, como en la unión matrimonial.

Existir sacramentalmente, por tanto, es convertir la propia vida en signo de la palabra, ser símbolo, vivir *unido* a Dios. En el propio desarrollo de la existencia se manifiesta la palabra recibida: el hombre verdaderamente religioso se convierte en boca de Dios.

Antes de entrar a analizar el concepto de religión en Buber, es relevante clarificar un punto central, la duda sobre el cual aparece desde las primeras líneas de *Ich und Du*, y se ha mencionado en la exposición de la idea de existencia sacramental. El profeta judío, el *Nawi*, se ha dicho, es *acción y pasión*. También al hablar del diálogo en su obra magna Buber emplea esa expresión:

El Tú me encuentra. Pero yo entro en la relación inmediata con él. De esta forma, la relación es ser-elegido y elegir, pasión y acción al mismo tiempo.³⁹⁸

La paradoja es patente y acompaña toda la obra de Buber. Y al mismo tiempo es esencial para comprenderlo todo. En la respuesta a sus críticos, Buber escribe: "respecto al encuentro, ocurre que las expresiones >>paradójicas<< respetan su unicidad incomparable, insubsumible; las expresiones lógicas no."³⁹⁹

398 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 44. Traducción propia. "Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu 25 ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem."

399 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 480. Traducción propia. "Der Begegnung gegenüber aber verhält es sich so, dass die >> paradoxalen << Ausdrücke ihre unvergleichliche, unsubsumierbare Einmaligkeit respektieren, die durchlogisierten nicht." En el original alemán las cursivas españolas se escriben al revés que en castellano. En las sucesivas traducciones respeto esta forma original.

¿Cómo puede algo salir a mi encuentro y salirle yo al mismo tiempo? Yo necesito de que algo me salga al encuentro para responder, y el ser que viene a mi encuentro necesita mi respuesta para salir a mi encuentro. El Tú me encuentra en virtud de la gracia, y no puedo encontrarlo en virtud de la búsqueda. No puedo encontrarlo a no ser que reciba su gracia, pero no puedo recibir su gracia a no ser que lo encuentre. Y sin embargo, sucede cotidianamente: el Tú y yo nos encontramos en el entre, sea un Tú humano, natural o espiritual. Su realidad corporal se erige frente a mí, y lo tomo como un Tú: no ha podido ser Tú hasta que no ha venido a mí, no ha venido a mí hasta que no se ha hecho un Tú. El proceso queda en el misterio.

Esta paradoja es reconducible a la cuestión teológica de la combinación entre gracia y naturaleza, de acción sobre mí y acción mía: dónde empieza la acción del Tú sobre mí, y dónde la mía para hacer Tú al ser que me confronta. Hasta que el Tú no actúe sobre mí no puede ser mi Tú, pero hasta que no sea mi Tú no puede actuar sobre mí. Hablando en términos teológicos: hasta que Dios no da su gracia para decidir realizar la buena acción, no puedo decidir realizarla, pero hasta que no decido realizarla, Dios no da su gracia para realizarla. El proceso, como se ha dicho, queda en el misterio, lo que significa: en la presencia del Tú eterno. Es decir: en un ámbito supracontradictorio, superracional. "Allí donde reina la *complexio oppositorum* [unión de los opuestos] enmudece la contradicción."⁴⁰⁰ Enmudece por tanto el tiempo y el espacio, y también la causa y el efecto.

Buber formula este punto en la introducción a un tomo de historias jasídicas. Hablando sobre la conjugación entre acción divina y humana, el pensador judío aclara que no tiene sentido, en la acción de Redención, calcular qué parte hace Dios y qué parte el hombre. No hay nada mensurable aquí. No puede hablarse de un trabajo conjunto, ni hay lugar en el que ambas acciones linden. Lo que tiene que ver conmigo antes de que pase nada, es humano, lo que tiene que ver conmigo cuando sucede, es gracia. Mi acción se halla en la acción de Dios, y es a la vez verdadera acción. La acción del hombre se halla inmersa en la acción divina.⁴⁰¹ Buscar el límite entre ambas acciones es comprenderlas como Ello, cuando no son tal cosa: en el encuentro queda abolida la contradicción. La corriente eterna de la relación, el Tú eterno, habla siempre, desde todo ser, y en un momento inexplicable me toma en el encuentro.

400 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 479. Traducción propia. "...wo die complexio oppositorum waltet, verstummt der Satz vom Widerspruch."

401 Cf. Buber, Martin. *Geleitwort zur Gesamtausgabe* [*Geleitwort zu >> Die Chassidischen Bücher <<*], MBW 17: 138.

2. La crítica de Buber a la religión.

Hasta aquí, he expuesto detalladamente la concepción de Dios que tiene Buber, y las consecuencias que esto tiene para la vida del hombre religioso. El hombre verdaderamente religioso se une a Dios, vive siendo él su boca. Y esto porque Dios es el Tú eterno, el siempre presente. Asomémonos ahora a la formulación del concepto de religión de Buber. Partiendo de un pasaje de la vida de nuestro autor narrado anteriormente, daré una primera definición de religión en Buber, para después aportar las críticas de Buber a otras concepciones de la religión. En el siguiente epígrafe se recoge lo aportado, para aclarar los dos aspectos fundamentales de la religión.

Cuando expliqué el principio dialógico, partí, entre otros hechos biográficos, de la narración ofrecida por Buber del encuentro con un joven soldado. Aquel día, Buber supo que su idea de religión estaba equivocada. La religión en la que vivía entonces le había separado de la realidad de aquel hombre que buscaba ayuda de forma decisiva. Tras esa experiencia,

he renunciado -o él ha renunciado a mí- a lo >>religioso<< que no es otra cosa que excepción, extracción, salida, éxtasis. No poseo nada más que lo cotidiano, de lo que no soy extraído jamás. El misterio no se me abre, se ha retraído o ha pasado a vivir aquí, donde todo sucede como sucede. (...) No sé mucho más. Si esto es religión, entonces es sencillamente *todo*, el simple todo vivido en su posibilidad de diálogo.⁴⁰²

La religión es sencillamente todo, todo vivido en su posibilidad de diálogo. Es una implicación clara del principio dialógico: si Dios es el Tú eterno, y todo lo que sucede es interpelación suya y respuesta a esa interpelación, entonces la religión, el trato con el Eterno, es sencillamente todo.

Esta concepción va directamente en contra, al menos, de cuatro posturas sobre la religión. Definamos, como tantas veces hace Buber, su postura sobre la religión en polémica con otras posibilidades. Cada una de las respuestas aporta un enriquecimiento considerable de lo dicho hasta

402 Buber, Martin. *Begegnungen*, MBW 7: 297. Cursiva en el original. Traducción propia. "... habe ich jenes »Religiöse«, das nichts als Ausnahme ist, Herausnahme, Heraustritt, Ekstasis, aufgegeben oder es hat mich aufgegeben. Ich besitze nichts mehr als den Alltag, aus dem ich nie genommen werde. Das Geheimnis tut sich nicht mehr auf, es hat sich entzogen oder es hat hier Wohnung genommen, wo sich alles begibt, wie es sich begibt. (...) Viel mehr weiß ich nicht. Wenn das Religion ist, so ist sie einfach alles, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache."

ahora acerca de la visión de Buber sobre la religión.

En primer lugar, la postura buberiana sobre la religión se sitúa contra la afirmación de Scheler de que, una vez eliminado Dios, el hombre adora a cualquier otro ídolo en su lugar. El filósofo alemán, en efecto, había escrito en 1921⁴⁰³ (dos años antes de la publicación de *Ich und Du*) que el hombre cree necesariamente en algo: si no en Dios, en un ídolo. Lo que se debe hacer, según Scheler, es destruir ese ídolo, y necesariamente el hombre volverá a creer en Dios. Buber cuestiona esto: no puede ser el mismo acto dirigirse a un ídolo que dirigirse a Dios. El problema no está tanto en a quién sirves, sino en qué es servir. Quien sirve al dinero, para convertirse necesitará servir *de otra manera*. Decir lo contrario es lo mismo que decir que los ídolos y Dios son esencialmente lo mismo, pero distintos como objetos, que solo es necesario sustituir el objeto falso por el verdadero. Pero realmente esta visión olvida que Dios no es un objeto en absoluto. La conversión no es un cambio solo de lo mirado (*Ziel*), sino también de la mirada (*Bewegungsart*). Si alguien busca dominar a su esposa, no podemos decir que dirigiendo ese mismo acto hacia Dios lo habríamos convertido: al contrario, debe cambiar ese acto en uno de amor, de decir-Tú.⁴⁰⁴

En segundo lugar, Buber reacciona ferozmente contra la religión de dogmas, instituciones y culto. Es quizás uno de los aspectos más revolucionarios del pensamiento de nuestro autor, y tiene un aroma kierkegaardiano inconfundible. Para Buber, el término “religión”, de hecho, tiene una connotación negativa. Por él entiende, precisamente, las religiones establecidas en Iglesia, dogma y costumbre. Es una religión sin vida, hecha solo de formalidades, una religión que, por decirlo con san Juan (cosa que no hace Buber), ha perdido el amor del principio.⁴⁰⁵ En el origen de todo fenómeno religioso auténtico se da una Revelación, con las características que hemos visto en el epígrafe anterior. Dios se hace presente como fuerza, y el hombre de Dios expresa ese encuentro. Ahí comienza una primera comunidad, en la que un grupo de personas vive en esa relación inmediata con Dios. Con el tiempo, sin embargo, esa relación viva va languideciendo, y en esa comunidad de religiosidad auténtica se va apagando la conciencia del encuentro inicial que le dio origen.

A través de los siglos, los hombres vamos cosificando a Dios, haciéndolo Ello, para poder pensarlo. El motivo primero de este suceder es un deseo del hombre de hacer continua en el tiempo y el espacio su posesión de Dios. En el tiempo surge el dogma; en el espacio surge el culto: y Dios se convierte en objeto de ambos, de dogma y culto. Originariamente en el centro de una relación, con los años en sustitución de dicha relación.⁴⁰⁶ En una postura ciertamente radical, Buber rechaza la religión institucional, los dogmas y los cultos establecidos. Dios habla a través de todo en el

403 Cf. Scheler, Max. *Vom Ewigen im Menschen*, en Scheler, Maria (Herausgeberin): *Gesammelte Werke, Bd. 5*, Bern: Francke Verlag, 1954: 261-263. Cf Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 100.

404 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 100-101.

405 Cf. Ap. 2, 4.

406 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 105-106.

mundo, y el hombre puede rezar con toda su vida. Los dogmas y los ritos solo sirven mientras sigan teniendo la vida que proviene de ese primer fenómeno de encuentro con Dios que les vio nacer. Aquí late la distinción realizada por uno de los maestros de Buber, Georg Simmel, entre religiosidad y religión,⁴⁰⁷ la primera llena de vida, la segunda mera formalización de lo vivido. En Buber, esta distinción toma nuevo sentido. La religión como atrevimiento (*Wagnis*) es la corriente sanguínea, la fuente de alimentación; la religión como sistema es sangre que se acaba estancando. Las formulaciones dogmáticas son contrarias a ese encuentro, a ese atrevimiento, a esa inseguridad inherente a la religión. Detrás de dogmas y principios late la guerra contra la fuerza dialógica de la situación que nos confronta.⁴⁰⁸

Con todo, siempre cabe la posibilidad de que un reformador o un nuevo hombre de Dios introduzca el dogma y el culto de nuevo en la relación originaria con la divinidad, pues todo Ello puede volver siempre a entrar en el mundo del Tú.

En tercer lugar, Buber se sitúa contra el misticismo. La crítica buberiana del misticismo es compleja, y se dirige, fundamentalmente, a dos de sus manifestaciones: la mística de la fusión (*Vereinigungsmystik*) y la mística de la unidad (*Einheitsmystik*). En la primera, el hombre, en su éxtasis, se funde con Dios de forma que desaparece su individualidad. Para Buber, sin embargo, el testimonio de los místicos aquí está refiriéndose realmente a dos experiencias, la de la unificación consigo mismo (*Einswerden der Seele*), y la del encuentro como tal. Es cierto que, a veces, la relación se vive con tal intensidad que los miembros del propio encuentro parecen desaparecer, pero no lo hacen, porque, una vez el encuentro ha terminado, el que ha participado en él no tiene la experiencia de haber desaparecido: si se uniera esencialmente con Dios, entraría y saldría de la Unidad, y por tanto su vida estaría como desgarrada, no viviría esta vida realmente. Buber compara la unión en el éxtasis con Dios con la unión sexual, para explicar que lo que acontece no es una *Einung* (fusión: también aquí los dos participantes en la unión tienen la sensación de desaparecer), sino que es la dinámica extasiante de la relación. Es un momento límite de la relación, un momento cumbre quizás, pero más grande que eso es la relación cotidiana, el día a día en el que se da la verdadera religión.

La segunda forma mística contra la que reacciona Buber es la mística de la unidad, que identifica con ciertas mitologías orientales. En ella, el Todo y el Sí-mismo son idénticos: Dios es yo y yo soy Dios, no hay distinción ninguna y debo descubrir a Dios en mí mismo. Esta doctrina no tiene relación con la realidad vivida, la cual quedaría reducida a un *Scheinwelt*. En el fondo, no lleva a la unidad del ser, sino a la aniquilación: ni unidad ni dualidad, sino nada.⁴⁰⁹

Ambas concepciones místicas implican un desconocimiento del hecho básico de la relación.

407 Cf. Kajon, Irene. "Religio Today: The Concept of Religion in Martin Buber's Thought", en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 105-106.

408 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 129.

409 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 88-91.

Destruyen, de una forma u otra, la dualidad de seres que se encuentran. Como señala Leiner, ambas formas de la mística, por un lado, descansan sobre afirmaciones falsas y, por otro, impiden una vida religiosa pegada a la cotidianeidad.⁴¹⁰ En *Gog und Magog*, Buber reconstruye un largo diálogo entre tres maestros jasídicos, que termina así:

-Separad lo puro y lo impuro! - cantó Israel - ¡fundid la masa! ¡separad la escoria! ¡purificad el mineral!

-¿Cuál es el lugar?

-La calle. La casa. El corazón.⁴¹¹

La conversión se realiza en esos sitios: la calle, la casa, el corazón. En medio de la vida, no en un éxtasis místico o en el apartamiento del mundo. Lo cotidiano es el sitio de la religión. La religión es simplemente todo.

En cuarto lugar, la visión de Buber sobre la religión se opone a la comprensión de las ciencias sociales sobre la religión como un ámbito más de las ciencias humanas, o una ciencia humana más. La religión no es un mero aspecto de la vida, una esfera más como la sociedad, la cultura o la moralidad, cada una de las cuales tiene una ciencia específica que la estudia, y explica exclusivamente una parte de la realidad humana. La religión no es un aspecto de la vida, y no puede serlo, porque vivimos en ella, porque, como seres humanos, vivimos en una relación de todo nuestro ser con el mundo. La realidad es una, y por tanto también es una nuestra relación con ella, y esta relación es la religión. La religión es una relación que engloba toda la vida, igual que la conciencia de ser, de estar vivo, de la persona amada: son hechos de totalidad, que engloban a cada uno por completo.

La religión es "la relación entre el individuo singular y un compañero, que es misterio. Un compañero que es *el* misterio." Esta apreciación de Buber, proveniente de una conferencia pronunciada un año después de la publicación de *Ich und Du*, da algo de claridad al planteamiento. El misterio es la centralidad del ser, es el contenido del ser, el carácter prístino del ser. El misterio de cada cosa es la esencia de esa misma cosa. Contemplar algo sin su misterio es hacerlo imaginario, fantasma, observar algo inexistente. La relación con el misterio, por tanto, es relación con la esencia de todo ser, con el Tú eterno.⁴¹² Y precisamente por eso la religión es omniabarcante, porque Dios

410 Cf. Leiner, Martin. *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000: 204.

411 Buber, Martin. *Gog und Magog*, MBW 19: 102. Traducción propia. "«Scheidet das Reine», sang Israel, »und das Gemeine! Schmelzet die Masse! Sondert die Schlacken aus! Läutert das Erz!« »Welches ist der Ort?« »Die Gasse. Das Haus. Das Herz.«"

412 Cf. Buber, Martin. *Die religiöse Welterfassung*, MBW 12: 170-172. Traducción propia. "Es ist das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und einem Partner, der Geheimnis ist. Einem Partner, der *das* Geheimnis ist."

"abrazo el Todo, sin serlo".⁴¹³

3. Vivir en el desfiladero. La religión como entrada en la realidad y como inseguridad existencial.

De todo lo dicho hasta ahora, se perfila una vida religiosa que tiene, al menos, dos concreciones nucleares, o dos formas de ser definida que la distinguen de cualquier otra concepción de la religión.

Buber afirma de la religión que esta es una *entrada en la realidad* (*Eintritt in die Wirklichkeit*).⁴¹⁴ Lo primero que se puede decir de esa expresión es que, como en muchos casos en Buber, expresa un matiz corporal claro. *Eintreten* significa literalmente poner el pie, entrar en un lugar a pie. Recordemos la frase de *Ich und Du* que citamos en 2.2: "quien pronuncia una palabra fundamental, entra en ella [*tritt ein*] y se sitúa dentro". El hombre verdaderamente religioso renuncia a toda huida de lo concreto, de lo que tiene delante, pues Dios, Tú eterno, le sale al encuentro en cada cosa. Hablar de "el punto de vista religioso", es errar el tiro, porque "lo religioso" no puede ser un punto de vista, no puede mirarse a Dios apartando la vista de todo lo demás, considerarlo un objeto junto a otros objetos, como una especificación. La religión no es un apartado junto a otros. Sería tanto como decirle a Dios que hay zonas de la realidad sobre las que no gobierna. La religión como especificación no consigue su objetivo. El Dios de los teólogos, un Dios hecho concepto, no es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Es producto de una reflexión, no Tú de una relación. Todo medio, también la conceptualización, es obstáculo para el encuentro. Dogmas, iglesias, sinagogas, ritos, son rechazados, pero también cualquier éxtasis o apartamiento de lo concreto, cualquier vida en la pura idea, en la teoría o en la mística alejada de lo real, y cualquier concepción de Dios, cualquier imagen, cualquier intento de convertirlo en un algo objetivable y controlable.

Esta segunda palabra es la clave de lo siguiente: Dios no es controlable. Tanto el dogma como el culto, como la consideración scheleriana de Dios como un objeto equiparable a los ídolos, como también la concepción de lo religioso como algo extático o apartado del mundo son formas de control de Dios, son formas de objetivar a Dios, de controlar la forma de relacionarse con Él y recibir su fuerza.

Precisamente, Buber narra, al hilo de esta idea, un encuentro personal con Max Scheler, que puede servir para explicar esto. Scheler había sido conocido, antes de la guerra, como pensador católico converso. Por otra parte, Buber, tras su "conversión" dialógica en la Primera Guerra Mundial,

413 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 94. Traducción propia. "Gott umfasst das All, und ist es nicht."

414 Cf. Buber, Martin. *Die Religion als Wirklichkeit*, MBW 12: 163-164.

había dicho en más de una ocasión que se encontraba viviendo en el desfiladero (*auf dem schmalen Grat*), expresión muy utilizada por Buber, y que hacía referencia a que su visión de la fe no era un todo sistemático y con un conjunto de dogmas en el que estar tranquilo, sino en un lugar estrecho entre dos abismos, sin seguridad pero con la certeza del encuentro. Tras muchos años sin verse, Scheler se encuentra con él. El propio Scheler había cambiado su forma de ver la religión, y le dice a Buber que él también se encuentra ahora en ese "desfiladero". Buber, al principio, no entiende lo que quiere decir, pero luego se hace cargo de la confusión. Scheler había erróneamente entendido que ese "desfiladero" de Buber se identificaba con la posición sostenida por el pensador judío antes de la Guerra, según la cual el fundamento del ser (Dios) nace en el alma humana, y el hombre puede lograr unir el Dios que lo trasciende con el Dios que tiene en sí mismo. En efecto, aunque Buber ya había abandonado esas ideas, Scheler ahora estaba cerca de ellas.⁴¹⁵

Dios no es objetivable ni controlable, y por tanto la religión no es fuente de seguridades. La religión no es un sistema, sino un desfiladero entre dos abismos, una cuerda floja. Buber se define a sí mismo como "un hombre que no está seguro en Dios, sino en peligro ante Dios, un hombre en lucha a cada momento por atisbar de nuevo la luz de Dios y siempre naufragando de nuevo ante los abismos de Dios".⁴¹⁶ La religión que pregona Buber no otorga control sobre el mundo. El hombre, al contrario, se sabe colocado, *eingesetzt*,⁴¹⁷ sabe que no es dueño del mundo. Tampoco otorga una seguridad en la existencia de Dios, pues esta se manifiesta como indemostrable, ya que Dios no es un Ello, sino un Tú, y el Tú no puede ser demostrado, en tanto que cualquier demostración es objetivación.

El gran enemigo de esta inseguridad de la religión que predica Buber, de este vivir en el desfiladero, son las doctrinas gnósticas y esotéricas, incluida la Cábala, que aseguran tener un *conocimiento* (*gnosis*) sobre lo divino reservado a unos pocos privilegiados. La Gnosis ve lo religioso como un lugar mágico en el que el sabio puede penetrar con unos conocimientos especiales, para, en ese ámbito peculiar, utilizar y conjurar a lo divino. Se trata de la visión religiosa absolutamente opuesta a la de Buber, el cual resume en dos palabras el planteamiento gnóstico: *sich auskennen*, expresión de difícil traducción al castellano que manifiesta la actitud de quien conoce el lugar en el que está, que tiene bajo control todas las variables.

Los gnósticos sostienen que pueden describir lo que sucede en la interioridad de Dios, hacen de Dios un objeto que conocen, y sustituyen la relación con Dios por una especie de peregrinaje por un mundo sobrenatural, por unas esferas divinas.⁴¹⁸ De esta forma el hombre sabría a cada momento lo que debe hacer, y viviría en una seguridad completa respecto a Dios. Pero ese Dios no sería ya un

415 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 291-292.

416 Buber, Martin. *Begegnungen*, MBW 7: 293. Traducción propia. "...kein in Gott gesicherter, sondern ein vor Gott gefährdeter, ein immer neu um Gottes Licht ringender und immer neu an Gottes Abgründen vergehender Mensch".

417 Cf. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 402.

418 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 496.

Tú, sino un Ello, y por tanto tampoco Dios. La relación de fe no es un libro de instrucciones donde puedo saber lo que tengo que hacer a cada hora. Lo que Dios quiere lo experimento (*erfahren*) en cada momento en Él, y solo en cuanto respondo a cada momento en su presencia. Lo que me viene al encuentro es palabra suya, palabra que en este momento ha sido "apalabrada", y exige respuesta, y yo pronuncio mi respuesta de acuerdo con lo que considero correcto, y en esa decisión soy responsable con mi momento, mi hora.⁴¹⁹

Igualmente, toda superstición es siempre pormenorizada, es siempre un sistema cerrado, un diccionario en el que todo tiene definición, un pseudo-conocimiento en el que todo está controlado, todo se sabe (gato negro=mala suerte). El supersticioso *kennt sich aus*, conoce el terreno, y por tanto su camino culmina en la Gnosis.

La fe, la verdadera fe, empieza donde realmente no puedo encontrar la definición en el diccionario. Lo que me interpela, me dice *algo*, pero ese algo no es un *qué*, no lo puedo buscar en un libro de instrucciones, no es una experiencia separable de su situación: es la pregunta de otro. Es siempre pregunta, nunca respuesta perfecta, aclaradora. La fe está siempre en la corriente de la *Einmaligkeit*, del ser único en el tiempo, del solo-una-vez. Cuando me viene la pregunta, no puedo recurrir a ninguna ciencia para intentar responder. Solo en esa corriente se da la vida verdadera.⁴²⁰ Se entiende ahora mejor la referencia de Buber a Pascal con la que comenzaba este capítulo, como el único cristiano libre de Gnosis. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob es fuego, lágrimas de alegría, no el Dios de los filósofos y de los sabios.

En resumen, la religión es una entrada en la realidad, pues es la respuesta al Tú eterno, la entrada en la corriente de vida verdadera que ese Tú eterno inicia con su decir-Tú. Comporta una existencia sacramental, en la que el hombre religioso se convierte en signo de Dios, en testimonio de su presencia, del encuentro con él. Es entrada en la realidad, por tanto, porque posibilita una relación omniabarcante, que incluye todo lo perteneciente a la propia vida, sin dejar nada, unificando todos los aspectos hacia la relación con el único Tú que no se convierte en Ello. Y, por esto mismo, es inseguridad. La vida en el Tú excluye cualquier seguridad objetiva, pues excluye el objeto. Quien decide vivir así lo hace en la pura confianza. Es acertada la idea de Kajon de que la religión, para Buber, es "el propio hecho de esta relación [con el Tú eterno], el momento lírico-dramático de la existencia humana, el acontecimiento milagroso que indica al hombre su humanidad, el momento más precioso de su vida".⁴²¹

419 Cf. Buber, Martin. *Die Frage an den Einzelnen*, MBW 4: 180.

420 Cf. Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 123-134.

421 Kajon, Irene. "Religio Today: The Concept of Religion in Martin Buber's Thought", en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 106. Traducción propia. "...the very fact of this relation, the lyrical-dramatic moment of human existence, the miraculous event that indicates to man his humanity, the most precious moment of his life."

3.2.3. La cera en los oídos. El eclipse de Dios.

Antes de concluir con la exposición de las implicaciones religiosas del principio dialógico, es necesario referirse a la idea característica de Buber del “eclipse de Dios”. Así tituló nuestro autor uno de sus libros más célebres, en el que trata la concepción de Dios y de la religión de distintos autores, desde Pascal hasta Sartre, pasando por Kant, Heidegger, Nietzsche o Hermann Cohen. Con la obra, Buber busca explicar la crisis actual de la religión, pasando revista a las diferentes posturas de la Modernidad y la Posmodernidad.

Además de las críticas que Buber dirige a los diferentes filósofos, la tesis fundamental de *Gottesfinsternis* (Eclipse de Dios) es que, en el momento actual, el mundo del Ello ha adquirido tales proporciones que el hombre ha dejado de ser capaz de ver a Dios. Mucho antes de que Nietzsche pudiera declarar la muerte de Dios, los filósofos lo habían reducido a ser un elemento más de su sistema, un garante de la ética o del orden cósmico, o una hipótesis que demostrar.⁴²²

Para comprender mejor la idea del eclipse de Dios, es preciso centrarse en tres aspectos esenciales: la persistencia del deseo de Dios en el hombre; la idea bíblica del ocultamiento de Dios y la distinción, en la relación con Dios, entre el polo divino y el polo humano.

En primer lugar, Buber pone énfasis, en su crítica a Sartre, en el anhelo de Dios que persiste en el hombre. Sartre propone que, dado que la trascendencia calla, y nuestro deseo de Dios sigue vivo, olvidemos a Dios, ganemos de nuevo nuestra libertad creadora, que habíamos delegado en Dios. Para Buber, la cuestión no es tan sencilla, y va mucho más allá de lo que Sartre cree: la cuestión es si esa permanencia del deseo de Dios no está hablándonos de algo inherente al ser humano. Si existir es únicamente, como Sartre opina, ser para sí mismo, o si es ser junto a Otro. Para Sartre, Dios es la quintaesencia del otro. Pero ese otro de Sartre es alguien que me convierte en objeto, como yo a él. Pero ¿y si Dios no es la quintaesencia del otro, sino su absoluto? ¿y si entre yo y el otro la relación primaria no es la de sujeto-objeto, sino la de yo-tú? Si esto es así (y Buber así lo cree) el problema no está en el silencio de Dios, sino en el ser del hombre. Y hablar de muerte de Dios es solo un juego de palabras que no soluciona nada.

La persistencia, objetada por Sartre, de la >>necesidad religiosa<<, de la que opina que contradice al silencio del trascendente, realmente apunta más bien

422 Cf. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 437-438.

hacia la situación en la que el hombre se hace plenamente consciente de este silencio.⁴²³

Esto entronca con la noción bíblica del “escondarse” de Dios. Partiendo de las palabras del profeta Isaías (“De cierto que tú eres un dios oculto, el Dios de Israel, salvador”⁴²⁴), que traduce distinto a la versión castellana, Buber explica que el Dios bíblico no es un Dios ausente, silencioso, ni tampoco un Dios escondido (*verborgen*), sino que es un Dios-que-se-esconde (*sich verbegender Gott*). Su “escondarse” es la contraparte de su “revelarse”, y es la respuesta al pecado de su pueblo.⁴²⁵

Esto lleva directamente al tercer punto mencionado. Se trata de una característica decisiva de la relación humana con el Tú eterno, resaltada especialmente por Martin Leiner⁴²⁶. En efecto, para Buber existe una diferencia clara entre Dios y el hombre, cuando hablamos de la relación entre ellos: sencillamente, Dios es siempre Tú, y el hombre solo en ocasiones. Como se ha insistido, todo en el mundo es interpelación de Dios hacia el hombre. Normalmente, no percibimos esa palabra hacia nosotros, pero en ocasiones sí:

Y cuando algo así nos sucede, y nos damos cuenta y nos preguntamos “¿qué ha sucedido aquí que sea especial? ¿no ha sido como lo que me encuentro todos los días?” podemos responder: “en efecto, nada especial ha sucedido. Así sucede todos los días: solo que nosotros no estamos ahí todos los días.”⁴²⁷

Dios habla siempre, solo el hombre no es siempre un Tú para Él. Esto significa, por tanto, que, cuando no escuchamos la voz de Dios, no es legítimo hablar de ausencia de Dios, sino de un eclipse: otras cosas se interponen entre su voz y mi capacidad de escuchar, entre el sol y mi mirada.⁴²⁸

Nuestro tiempo es el del eclipse de Dios. Buber termina *Gottesfinsternis* señalando que el

423 Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 401. Traducción propia. “Das von Sartre beanstandete Beharren des >>religiösen Bedürfnisses<<, von dem er meint, dass es dem Schweigen des Transzendenten widerspreche, weist also vielmehr gerade auf die Situation hin, in der der Mensch dieses Schweigens als solches inne wird.”

424 Is. 45, 15. Buber opta por traducir como verbo en tercera persona y no como participio: “du bist eine Gottheit, die sich verbirgt”, “eres una divinidad que se esconde”.

425 Cf. Buber, Martin. *Aus Philosophical Interrogations*, MBW 12: 567. Cf. también Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 509-510.

426 Cf. Leiner, Martin. *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000: 198-199.

427 Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 123. Traducción propia. “Und wenn sich dergleichen uns angetan hat und wir dann aufmerken und uns fragen: »Was hat sich, denn da Besondres ereignet? War's nicht von der Art, wie es mir alle Tage begegnet?«, so dürfen wir uns erwidern: »Freilich, nichts Besondres, so ist es alle Tage, nur wir sind alle Tage nicht da.«”

428 Cf. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 373-374.

hombre tiene un doble origen: es extraído de abajo y enviado desde arriba. Como ser enviado se encuentra en referencia al ser, como ser extraído se encuentra como ser entre seres. La primera categoría tiene su realidad viva en la relación Yo-Tú y la segunda en el Yo-Ello. Ambos tipos de relación son necesarios, construyen al hombre, pero solo hay relación con Dios en el Tú. La cuestión es cuál de las dos relaciones es la que construye (*Baumeister*) y cuál su ayudante (*Gehilfe*). Solo el Yo-Tú puede ser realmente constructor, pero en nuestro tiempo es la segunda relación la que ha asumido ese puesto, y se ha puesto entre Dios y yo, entre el sol y el ojo, obrando el eclipse de Dios.⁴²⁹

En este sentido, cobra fuerza la lección magistral pronunciada por Buber en 1952 en Nueva York, con el título *Hoffnung für diese Stunde* (Esperanza para esta hora). En ella, Buber sostiene que la pugna entre confianza y desconfianza en el hombre esconde la pugna entre confianza y desconfianza en la eternidad. Si el hombre consigue superar esa desconfianza en el otro, decir Tú verdaderamente, entonces también superará la desconfianza hacia Dios, el Tú eterno.⁴³⁰

Nuestra mirada se ha convertido en una mirada objetivadora, habitante del mundo del Ello. La muerte de Dios no es otra cosa que su silencio producido por nuestra incapacidad de escuchar, por la cantidad de Ello que se sitúa ante nuestros ojos.

Pensamos a menudo que no hay nada que escuchar, pero hace mucho tiempo que nosotros mismos nos hemos puesto cera en los oídos.⁴³¹

3.2.4. Conclusión.

Sinteticemos brevemente lo expuesto en este primer epígrafe del capítulo sobre las implicaciones del principio dialógico. En primer lugar, he abordado el concepto que Buber desarrolla de Dios, a quien define como el Tú eterno, que no puede ser convertido en Ello. Al mismo tiempo, Dios es persona absoluta, lo que significa que se conjuga en Él su ser-absoluto, separado del mundo, y su ser-persona, su entrar en la relación. Esto lo puse en relación con la explicación de Buber acerca de dos de los nombres de Dios en la Biblia (Yahvé y Elohim), y sobre la autodesignación de Dios en el Éxodo.

Más adelante, traté de la idea de religión que propone Buber, como una existencia

429 Cf. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 440.

430 Cf. Buber, Martin. *Hoffnung für diese Stunde*, Ferrari, Franceso, Franchini, Stefano y De Villa, Massimiliano (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe - Band 11, Teilband 2: Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019 (en adelante, MBW 11.2): 282.

431 Buber, Martin. *Nachwort [zu Ich und Du]*, MBW 4: 251. Traducción propia. "Wir meinen gar oft, es sei nichts zu vernehmen, und haben uns doch vorlängst selber Wachs in die Ohren gesteckt."

sacramental, como signo de la presencia del Tú eterno en la propia vida, como palabra de Dios, en la indistinción entre acción y pasión, entre gracia y libertad, entre acción humana y acción divina. Completamos esta idea de religión desligándola de las distintas concepciones alternativas de la religión, que Buber combatió y criticó a lo largo de su vida, poniendo el culmen de ellas en el gnosticismo, como doctrina de la seguridad absoluta sobre Dios. La religión, para Buber, es una inseguridad total, una vida en la confianza, en la respuesta confiada al Tú, un encuentro en el desfiladero y, por eso, una entrada en la realidad.

Por último, he hecho brevemente referencia a la idea de Buber del eclipse de Dios, forma de definir la situación del hombre contemporáneo respecto a Dios, según la cual Dios permanece en el silencio, oculto por nuestra incapacidad de entrar en relación, por nuestra tendencia a objetivar la vida, el mundo, al hombre y al propio Dios.

Se ve claramente, en todo lo expuesto, la centralidad del principio dialógico, del cual toda esta concepción religiosa es una primera línea, un primer anillo de la espiral. El mundo me sale al encuentro como un Tú o es objetivado por mí como un Ello. De lo primero surge la religión como entrada en la realidad (en la vida verdadera), de lo segundo el eclipse de Dios.

3.3. Un misterioso acercamiento. Implicaciones del principio dialógico para la filosofía de la historia.

En el epígrafe anterior, me centré en la primera y más importante implicación del principio dialógico buberiano: la concepción de Dios y la religión que se deriva de dicho principio, fundamentada en la idea de Dios como Tú eterno, o persona absoluta.

En este epígrafe, abordaré las consecuencias del núcleo originario del pensamiento de Buber para la comprensión de la historia. Estas consecuencias parten directamente, como veremos, de diferentes componentes de la vida dialógica descritos en el capítulo 2, y también de la visión religiosa que de ella se deriva.

En primer lugar, aportaré la definición de historia propuesta por Buber en *Ich und Du*, desarrollándola con los elementos que son esenciales para la visión de nuestro autor, con especial atención a la decisión y la conversión; en segundo lugar, situaré su concepción en el marco de sus escritos sobre la visión profética de la historia, en contraste con la visión apocalíptica, como se refleja en los escritos bíblicos de Buber y en la tremenda y dramática narración *Gog und Magog*, que constituye una pieza literaria de gran valor teológico y filosófico.

3.3.1. De nuevo la espiral. Qué es la historia.

La historia es un misterioso acercamiento. Cada espiral de su camino nos introduce al mismo tiempo en una destrucción más profunda y en una conversión más auténtica. Sin embargo, el acontecimiento cuya cara mundana se llama conversión, se llama en su cara divina Redención.⁴³²

Con estas palabras sintetiza Buber todo lo que se pueda decir a decir respecto a su filosofía de la historia. Este aspecto de su pensamiento no ha sido tratado con mucha frecuencia, salvo en el ámbito de la teología judía en lo que se refiere a la visión buberiana de la cuestión mesiánica⁴³³, o en el ámbito de la filosofía política en lo referente al sionismo⁴³⁴ y a la construcción política de una sociedad y un estado judío, sujeto histórico de ciertos valores humanistas. Sin embargo, el enfoque que deseo aportar aquí es distinto. No es tan relevante al efecto de esta investigación profundizar en el concepto de Estado que se deriva del pensamiento de Buber, o en su propuesta para una sociedad más justa, íntimamente relacionada con la historia del pueblo de Israel y con los avatares de su propia vida. Lo que pretendo aquí es responder a la pregunta sobre la naturaleza de la historia, en cuanto fenómeno espacio-temporal cultural, en el pensamiento de Buber. ¿Qué es la historia? ¿Existen reglas para predecirla, controlarla o cambiarla, o al menos para comprenderla? ¿Tiene alguna relevancia aquí el principio dialógico?

Como queda dicho, no es una pregunta que haya preocupado excesivamente a los estudiosos de la obra de Buber, o ciertamente no ha atraído la atención de los mejores de entre ellos. Algunos, como Jules Simon⁴³⁵, especulan, por ejemplo, con una supuesta influencia de Dilthey y Georg Simmel en la filosofía de la historia de Buber, sin siquiera contemplar el hecho de que Buber rechaza de plano en *Antwort*, como ya mostré en 1.2 y recordaré más adelante, tal suposición con respecto a Dilthey. Otros, como Sufrin, desconocen la obra filosófica de Buber, apoyándose únicamente en sus

432 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 109. Traducción propia. "Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Wegs führt uns in tiefes Verderben und in grundhaftere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heisst, dessen Gotteseite heisst Erlösung."

433 Cf., por ejemplo, Hammerstein, Franz von. *Das Messiasproblem bei Martin Buber*, Stuttgart: Kohlhammer, 1958; Barton, Marie Natalie. *The jewish expectation of the kingdom according to Martin Buber*, München, 1967; Mendes-Flohr, Paul. "The Kingdom of God. Martin Buber's Critique of Messianic Politics", *Behemoth. A Journal on Civilisation*, 2, (2008); pp 26-38.

434 Cf. Brody, Samuel Hayim. *Martin Buber's Theopolitics*, Bloomington: Indiana University Press, 2018.

435 Cf. Simon, Jules. "Dilthey and Simmel: A Reading From/Toward Buber's Philosophy of History", en Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; pp. 127-147.

escritos bíblicos para insistir (como hacía en el artículo que ya cité respecto al tema de la Revelación, pero aquí en relación con la concepción buberiana de la historia), por ejemplo, en la labor de *invención* de Moisés al esculpir las tablas de los Mandamientos.⁴³⁶ En resumen, no parece que, con la salvedad del clásico artículo de Jacob Taubes que mencionaré más adelante, se haya dedicado excesiva atención específica al tema de la concepción que Martin Buber tiene de la historia, más que para considerarla un epifenómeno de su mesianismo o su sionismo. Para nuestro enfoque, sin embargo, es oportuno hacerlo a la inversa: explicar primero lo que Buber sostiene filosóficamente de la historia, para iluminarlo después con su lectura de la Biblia y la tradición hebrea y jasídica.

El hecho de que la cita con la que comenzaba este epígrafe sea el broche de cierre de *Ich und Du*, -obra magna de nuestro autor- indica que, para el pensador judío, se trataba de una cuestión esencial. También consta que Buber consideraba sus dos breves ensayos teológicos sobre historia, *Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde* (Profecía, apocalíptica y el momento histórico,) y *Abraham der Seher* (Abraham el vidente), como dos de los más importantes que jamás había escrito.⁴³⁷

Para comprender la concepción buberiana de la historia, a la luz de la frase sintética con la que el propio Buber la expresaba, es necesario, en primer lugar, fijarse en la centralidad en ella de la pareja inseparable de conceptos decisión-conversión, para después repasar la crítica de Buber a otros planteamientos, y el origen de los mismos.

1. Frente al Rostro. Libertad y destino.

El debate acerca de la naturaleza de la historia es, para Buber, la pregunta acerca de la convivencia entre dos realidades: libertad y destino. Se trata, como tantas veces con nuestro autor, de una relación paradójica, de una antinomia resuelta en paradoja. Para ello, se deben recordar de nuevo algunas cosas dichas en el capítulo 2.

El mundo es doble para el hombre. El ser humano se encuentra siempre entrando y saliendo del mundo del Tú, en un tránsito constante entre actualidad y latencia, actualidad que -se puede decir ahora claramente-, es vida en la presencia del Tú eterno, y latencia que es espera ante el encuentro, apertura a ser tomado en la claridad de la relación. En el mundo del Ello reina la causalidad, el orden

436 Cf. Sufrin, Claire. "History, Myth, and Divine Dialogue in Martin Buber's Biblical Commentaries", *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 103, No. 1 (Winter 2013); 74-100; p. 90. Sufrin interpreta a Buber literalmente así: "El Decálogo es invención de Moisés" ("The Decalogue is Moses' invention"). Buber afirma, en relación con Moisés: "nada es aquí invención" (nichts ist hier Erfindung). Sorprende que una estudiosa de la obra de Buber pueda interpretar al autor al que se dedica de forma exactamente opuesta a lo que el propio autor afirma literalmente. Para la cita al respecto de Buber: Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 477.

437 Cf. Brody, Samuel Hayim. *Einzelkommentare*, en Brody, Samuel Hayim (Herausgeber): *Martin Buber Werkausgabe - Band 15: Schriften zum Messianismus*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014 (en adelante, MBW 15): 660.

espacio-temporal. El Ello siempre está en un tiempo y un espacio inmutables, y en él no hay salida de las leyes físicas. Sin embargo, el mundo del Tú es otra cosa: ahí sí se introduce una presencia inasible, una corriente de vida ajena a la causalidad y el orden, que escapa a todo control. En el mundo del Tú reina la libertad, entendida como respuesta, salida de la sucesión de causas y efectos. Quien conoce la relación puede escapar al aplastante mundo de la causalidad, situarse frente a la Presencia (rostro: *Angesicht*). Y entonces es libre.⁴³⁸ La libertad se da cuando alguien puede ir hacia otro mundo, el del tú, a través de la decisión. Al hablar, en 2.4, de la decisión, hice hincapié en el momento decisivo en el que una persona *se atreve* a incluir todas sus potencialidades en la opción. Pues bien, Buber va más allá:

El destino y la libertad están unidos el uno al otro. Solo encuentra el destino quien realiza la libertad. En que yo descubra la acción que se dirige a mí, ahí, en el movimiento de mi libertad, se me revela el misterio (...). A quien olvida todo ser-causado y se decide desde la profundidad, a quien aparta de sí toda posesión y todo vestido y entra sencillamente frente al Rostro: al libre, le observa de frente, como reflejo de su libertad, el destino.⁴³⁹

La libertad y el destino están intrínsecamente unidos. Se repite aquí lo mismo que quedó aclarado en 3.2.2 al tratar el tema de la gracia y la libertad, que Buber resuelve en la presencia del Tú eterno. También aquí mi acción me conduce hacia un destino libre, libremente elegido y en tanto que elegido destinado. No tendría destino si no hubiera elegido, y no habría podido elegir si no hubiera un destino que elegir, una dirección. Solo cuando me decido se me revela el Tú, el destino al que se dirige mi ser en su elección.

El ser humano, por tanto, en virtud de su capacidad para entrar en el mundo del Tú, es capaz de superar la determinación de la materia y crear un nuevo destino o, más bien, de encontrar el destino que le encuentra, y en tanto que lo encuentra ser encontrado por él, y en tanto que el encuentro se realiza hacer que el destino llegue a ser tal, y el propio hombre se convierta en libertad destinada a través de la decisión. Esta decisión es también llamada por Buber con un término del que ya he hablado: conversión.

La conversión es, como dije en 2.4, un cambio de rumbo. Y, en tanto que cambio de rumbo,

438 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 69.

439 Ídem. Traducción propia. "Schicksal und Freiheit sind einander angelobt. Dem Schicksal begegnet nur, wer die Freiheit verwirklicht. Daß ich die Tat, die mich meint, entdecke, darin, in der Bewegung meiner Freiheit offenbart sich mir das Geheimnis (...). Wer alles Verursachtsein vergißt und sich aus der Tiefe entscheidet, wer Gut und Gewand von sich tut und bloß vor das Angesicht tritt: dem Freien schaut, als das Gegenbild seiner Freiheit, das Schicksal entgegen."

presupone un rumbo ya otorgado previamente, un rumbo no elegido, que es para Buber el rumbo del Ello. Experimentamos un crecimiento constante del mundo del Ello, una objetivación cada vez mayor de las relaciones. Y ese es el segundo punto de la visión buberiana de la historia.

2. Historia como degeneración.

Para Buber, la historia del hombre y de la raza humana es una historia de crecimiento del Mundo del Ello. Como posible contraargumento, se afirma que los diversos reinos de la cultura se van sucediendo y comienzan cada uno con una gran primitividad y por tanto un pequeño mundo objetual. Pero Buber piensa que no: las culturas asumen el mundo del Ello de las culturas circundantes, en algún momento de su existencia histórica. El Ello crece, y con él la capacidad de utilizarlo y experimentarlo, que se transmite de generación en generación. Esa capacidad es obstáculo para la vida en el espíritu, que solo puede suceder mediante la relación.⁴⁴⁰

Las culturas nacen al calor de un acontecimiento de relación, de una respuesta al Tú, de un acto esencial del espíritu, que genera cosmos, orden, mundo que se puede hacer hogar. De ahí sale vida, y las generaciones posteriores viven de ella, hasta que en algún momento se pierde esa vitalidad libre, se deja de vivir en la relación, y se aterriza en la causalidad (*Ursächlichkeit*). Y esa causalidad se hace necesidad histórica que oprime: el destino se convierte en fatalidad (*Verhängnis*).

Buber ofrece una explicación del origen de esta degeneración de la relación en la objetivación como ley de la cultura. Esta explicación es relevante, también para las implicaciones psicológicas del principio dialógico, que trataré en 3.6.

Nuestro autor relaciona la degeneración, al menos en referencia a nuestro tiempo, con las tesis biologicistas de Oswald Spengler, que secundó lo expuesto por Nietzsche. Spengler afirma que la historia del hombre es la historia de un depredador ("el hombre es el mejor depredador", dice Nietzsche por boca de Zaratustra⁴⁴¹), y ese es el criterio que debe predominar en lo político. El poder en la historia debe reconocerse a sí mismo. La historia sería sencillamente la sucesión de las relaciones de poder humano.⁴⁴²

En un siguiente paso, Buber afirma que nuestra cultura ha generado, a través de dicho pensamiento biologicista e historicista, una tremenda fe en la fatalidad. Las diversas ciencias proclaman leyes (vitales, espirituales, sociales, culturales) a las que el hombre no puede escapar haga lo que haga. Es el dogma del transcurso, del proceso inexorable, el determinismo (*Dogma des*

440 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 59.

441 Nietzsche, Friedrich. *Nietzsches Sämtliche Werke. Band 4. Also sprach Zarathustra*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980: 263. Traducción propia. "Der Mensch nämlich ist das beste Raubthier."

442 Cf. Buber, Martin. *Die Frage an den Einzelnen*, MBW 4: 185.

*Ablauf*s). No deja lugar para la conversión, para la libertad. En otras palabras: la fatalidad tiene fuerza sobre el hombre en virtud de la fe del propio hombre en la fatalidad. Y esa fe en la fatalidad es un error, porque desconoce del todo el mundo del Tú. Y liberarse de ella es liberarse en sentido absoluto.⁴⁴³

3. Historia como conversión.

La historia, por tanto, se configura, en un sentido, como una degeneración constante. El paso del mundo del Tú al mundo del Ello que, en el individuo, es inexorable, también lo es en el grupo, y las culturas que se originan por un encuentro con la divinidad, que nacen en una comunidad unida y viva, abandonan lentamente esa vida de relación, y el mundo del Ello se va haciendo fuerte.

En nuestra época, además, nos encontramos con que este mundo del Ello es más fuerte que nunca en virtud de la fe en la fatalidad que nos impregna. El determinismo, que alaba la historia como ciencia exacta, necesita para esa exactitud de un hombre previsible, no libre. Y, precisamente gracias al convencimiento de la previsibilidad no libre del hombre, el hombre se hace efectivamente previsible y determinado, y por ello los juicios sociológicos medianamente acertados.⁴⁴⁴

Por tanto, para Buber, el mejor argumento contra el determinismo es, sencillamente, que tenemos experiencia de lo contrario. Tenemos experiencia de la conversión, de las personas que no se sujetan a esas leyes inexorables. El que piensa que la realidad está determinada, es porque no ha tenido experiencia de lo contrario. Y al mismo tiempo, la realidad solo está determinada para quien cree que lo está. Porque quien cree que la realidad está determinada se hace incapaz de la conversión, de romper las leyes en las que cree. Igual que uno se libera de un miedo llamándolo por su nombre, el hombre puede liberarse del yugo del mundo del Ello sabiendo qué es en realidad: el alejamiento del encuentro con el Tú, algo inexorable pero no irremediable. Pero ¿puede pronunciar la palabra fundamental quien tiene dentro ese Yo desnaturalizado? Buber responde: destino y libertad están unidos, y del mismo modo lo están arbitrariedad y fatalidad, por lo que en algún momento el que vive en la arbitrariedad se da cuenta, con angustia, de su irredención.⁴⁴⁵

El ser humano es, en una expresión genial de nuestro autor, el "centro sorpresivo del mundo"⁴⁴⁶ (*das Überraschungszentrum der Welt*). Su acción es siempre sorpresa, es siempre imprevisible. Esto significa que cada nuevo ser humano es potencialidad casi infinita, y es un desafío a

443 Cf. Ídem: 69-72.

444 Este argumento es el mismo empleado por el escritor norirlandés C.S. Lewis. Cf. Lewis, Clives Staples. *The abolition of Man*, Quebec: Samizdat University Press, 2014: 36. "The real objection is that if man chooses to treat himself as raw material, raw material he will be".

445 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 71-74.

446 Cf. Buber, Martin. *Die Frage an den Einzelnen*, MBW 4: 190.

la visión determinista de la historia. El niño humano es un nuevo comienzo del género humano. Esto se olvida cuando los educadores y pedagogos se centran en la carga histórica que tiene cada niño, la cantidad de condicionamientos sociales en los que nace. Pero en cada capa de lo dado penetra lo aún-por-suceder. El niño es una posibilidad arrolladora. Es la gracia de poder empezar-siempre-de-nuevo. Debemos preocuparnos de que esta posibilidad de novedad sea posibilidad de renovación, pues la historia no está escrita.⁴⁴⁷

Por tanto, la historia no es solo degeneración del mundo del Tú en el mundo del Ello, no es solo crecimiento del mundo del Ello. Es también conversión, vuelta al Tú, sorpresa, renovación, actualidad, nuevo nacimiento, posibilidad arrolladora. ¿Cuál es, entonces, la imagen buberiana de la historia?

4. Historia como espiral.

La historia, dije con Buber al principio del epígrafe, es un misterioso acercamiento. Es una misteriosa espiral que se aleja y se acerca del centro vivo del Tú de forma incomprensible y misteriosa. Y, a través de esas subidas y bajadas, se perfila un camino, una dirección.

La imagen de espiral no puede comprenderse, en Buber, en un sentido budista o nietzscheano, como un eterno retorno o una Reencarnación. En efecto, una espiral es radicalmente distinta de una circunferencia, pues tiene un punto de ruptura y una dirección. La historia no es una sucesión de eones, un círculo eterno en el que, como corredores insensatos, demos vueltas infinitamente al mismo aro de muerte. La historia es una sucesión de subidas y bajadas espirituales, por las que va un camino. La espiral, por tanto, no es simétrica ni perfecta. Es constante paso de la desorientación a la vida a través de la conversión. Vamos caminando por un camino de subidas y bajadas. No es un camino recto hacia el progreso, ni un eterno retorno. Es una espiral hacia el Ello que es a la vez y al mismo tiempo bajada al inframundo espiritual y subida al remolino donde no hay progreso ni retroceso, sino solo la salida de ese estado a través de la *Umkehr*, conversión. Esa conversión, como siempre, es un riesgo, un peligro, y comporta un atrevimiento. Buber echa mano una vez más de Hölderlin: "donde hay peligro, ahí crece también lo salvador".⁴⁴⁸

Así como, para Spengler, la historia es una sucesión de voluntades de poder triunfantes, para Buber la historia no es la sucesión de luchas de poder, sino de la responsabilidad del poder. Los

447 Cf. Buber, Martin. *Rede über das Erzieherische*, MBW 8: 136. Cf. también Buber, Martin. *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, MBW 11.2: 13.

448 Citado por Buber en Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 70. Traducción propia: "wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch". Es interesante, al respecto, la conversación con Buber que narra Werner Kraft sobre esta expresión de Hölderlin, en la que Buber señala que ese *das Rettende* es Dios en su sentido de *Elohim*, el Dios-natural. Cf. Kraft, Werner. *Gesprache mit Martin Buber*, München: Kösel Verlag, 1966: 102.

depredadores, como dice Spengler, son seres nobles y admirables, en su forma de ser. Pero el hombre, para ser noble y admirable, no tiene que hacer como ellos, sino que tiene su propia forma de ser, y por tanto su propia forma de ser noble y admirable. Comprender la acción humana solo biológicamente es una simplificación, porque olvida lo que constituye la categoría antropológica del *hombre*. Los depredadores no tienen historia. A través de la depredación no se consigue historia ninguna, en el sentido en el que hablamos de historia humana como historia del mundo. La historia se consigue a través de la responsabilidad: a través de convertirse para otra persona en verdad con la relación.⁴⁴⁹

La historia es, pues, sucesión de responsabilidades. La historia es aproximación y alejamiento al mundo del Tú, es la aproximación y el alejamiento cultural, humano, total, formado por el de cada una de las personas y el conjunto de ellas. Y, a través de esos movimientos discurre un camino. En 1.2, al tratar el alejamiento de Buber de la doctrina de su maestro Dilthey, mencioné el pasaje de *Antwort* en el que recuerda las discusiones de universidad con el profesor a propósito de la historia de la filosofía:

Él pretendía presentar a sus alumnos la historia de la filosofía como un camino siempre hacia un mayor conocimiento. Por el contrario, yo (...) la entendía como una pluralidad de aspectos de ser, cada uno de los cuales – debería añadir hoy – tiene como condición al que apareció previamente, de forma que se hace visible un camino, en efecto, pero no un camino que lleve al caminante hacia un conocimiento suficiente, sino un 'camino de cumbres', que va de un pico (con todas sus vistas) a otro y otro.⁴⁵⁰

Ese camino, por tanto, es lo que, para Buber, es la historia. Así lo recuerda Werner Kraft⁴⁵¹ de una de las conversaciones que mantuvo con el autor. Un camino que nos lleva a lo largo del tiempo entre una mayor cercanía humana al Tú, al diálogo, y un mayor alejamiento.

En relación con esta concepción está el famoso pasaje de Buber (que comentaré en 3.4), en el que distingue, mirando al conjunto de la historia humana, entre épocas en las que la humanidad ha

449 Cf. Buber, Martin. *Die Frage an den Einzelnen*, MBW 4: 185-186.

450 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 481. Traducción propia. "Er wollte seinen Schülern die Geschichte der Philosophie gerade als einen Weg zu immer klarerer Erkenntnis darstellen, wogegen ich, (...) sie nur als eine Pluralität von Aspekten des Seins verstand, von denen jeder freilich – müsste ich heute hinzufügen – die vor ihm in die Erscheinung getretenen voraussetzt, so dass hier doch ein Weg sichtbar werden kann, nur eben nicht einer, der den wandernden Geist zum Ziel einer zulänglichen Erkenntnis brächte, sondern ein >>Höhenweg<<, der von einem Gipfel mitsamt all seiner Schau zum nächsten führt und so fort."

451 Cf. Kraft, Werner. *Gespräche mit Martin Buber*, München: Kösel Verlag, 1966: 14.

sentido el mundo como su hogar, y épocas de indigencia.⁴⁵²

Con otras palabras: la historia es un misterioso acercamiento. De estas palabras se deduce también un cierto optimismo latente en la perspectiva, o quizás mejor dicho en la forma de ser, de Buber. En efecto, define la historia como un acercamiento, no como un alejamiento. Y esto, como él reconoce, está relacionado con la esperanza mesiánica de Israel.⁴⁵³ En un artículo reciente, en que comparaba el mesianismo de Buber y el de Hermann Cohen, Asher Biemann lo ha expresado con una frase certera, que sintetiza además bien la importancia de la libertad humana en la construcción de la historia: "negándose a sucumbir al pesimismo cultural – el mismo pesimismo que había hecho prosperar al totalitarismo – Buber heredó la convicción más profunda de Cohen: que la realidad no era un producto terminado, sino una tarea."⁴⁵⁴

3.3.2. Historia que acaece.

Una vez se ha definido con claridad la concepción de historia en el pensamiento de Buber, completemos la exposición con la perspectiva de sus escritos bíblicos y jasídicos, que aportan más concreciones sobre dicha concepción. Tanto en la Biblia como en el jasidismo veía Buber no una inspiración de su filosofía, sino una confirmación de sus intuiciones básicas⁴⁵⁵.

1. Profetas contra Apocalipsis.

La obra de Buber, como ha habido ocasión de ver hasta el momento, es una de dualidades. Se puede establecer una dualidad entre los mundos del Tú y del Ello, dualidad que se va reproduciendo en los diferentes ámbitos de la realidad, tensionando la vida en sus múltiples manifestaciones. Una de las dualidades más relevantes de la obra de Buber, que en cierto sentido es el ejemplo más auténtico de la dualidad Yo-Tú/Yo-Ello, es la tensión entre los escritos proféticos y los escritos apocalípticos de la Biblia o, por ser más exacto, la tensión entre los profetas y los escritores apocalípticos. Los profetas, en la visión de Buber, son encarnación perfecta de la palabra

452 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 231.

453 Cf. Buber, Martin. *Aus Philosophical Interrogations*, MBW 12: 574.

454 Biemann, Asher D. "The Nation as Imperative: Cooperative Nationalism and the Idea of the State in Martin Buber and Hermann Cohen". *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience*, Issue 2, Volume 41, (May 2021); pp 162–193; p. 184. Traducción propia. "Refusing to succumb to cultural pessimism—the same pessimism that had given rise to totalitarianism—Buber inherited Cohen's most profound conviction: That reality was not a finished thing but a task."

455 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 523-524.

de Dios, boca de Dios, y por tanto hacen posible el diálogo entre Yahvé y sus criaturas. Los escritores apocalípticos, por el contrario, escriben un libro, dejan recogido algo. Su mensaje no es pura transmisión como el del profeta. Las diferencias entre ambos tipos humanos y su mensaje son clave para comprender la visión que Buber tiene de la historia.

En *Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde* (Profecía, apocalíptica y el momento histórico), escrito en 1954, Buber se sitúa de nuevo frente al problema del determinismo, esta vez partiendo de la tradición bíblica. La pregunta que se hace el hombre de hoy, opina nuestro autor, es esta: ¿me atrevo a lo imposible, o me resigno a lo inevitable? ¿me atrevo a ser distinto de lo que soy, en la confianza de que realmente soy de distinta manera, o tomo el obstáculo de mi presente como obstáculo de mi eternidad? Nuestro futuro, ¿se funda siempre de nuevo o está fatalmente definido? Para responder a esto solo nos puede ayudar la fe, y la historia de la fe. A través de la historia de la fe podemos contemplar las dos posibles respuestas, y decidir con nueva luz.⁴⁵⁶ Estas dos posibilidades son los profetas y los escritores apocalípticos.

La diferencia nuclear entre la corriente profética y la apocalíptica reside en la relación que, para cada una de ellas, tiene el hombre con su propio futuro. El profeta anuncia lo que sucederá si el pueblo no se convierte, y el escritor apocalíptico pronuncia la sentencia de Dios.

Los profetas son interpelados por Dios para transmitir el mensaje de que, de no darse la conversión del pueblo, este sufrirá un castigo. Jeremías, por ejemplo, es instado por Dios a ir al campo del alfarero, y ver cómo el artesano produce sus cacharros de barro: "así es Israel en mis manos", dice Dios. Puedo destruir a mi pueblo, pero si os arrepentís no lo haré. Si hacéis el mal, me arrepentiré del bien que tenía pensado para vosotros. Si hacéis el bien, me arrepentiré del mal que tenía preparado para vosotros.⁴⁵⁷ El futuro se configura, por tanto, de forma alternativa. El hombre es capaz de decidir lo que va a suceder con él, y su conversión cambia el rumbo de la historia.

Los profetas, pues, ponen al pueblo frente a la alternativa: o conversión o castigo. A veces no dicen "conversión", sino solo lo que pasará, pero siempre se deja la puerta abierta. El hombre puede decidirse (y así se desprende del relato del Edén), y así generar una cadena de futuros, preparar la decisión del momento siguiente, decidiéndose en cada momento presente. Paralelamente, Dios también se convierte de su decisión de destruir a los pecadores: la conversión del hombre suele llevar aparejada una conversión de Dios.

En este contexto, el profeta Amós representa la unión entre el Dios de la Creación y el Dios de la historia.⁴⁵⁸

456 Cf. Buber, Martin. *Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde*, MBW 15: 380-381.

457 Cf. Ídem: 382-383. Buber señala también que la traducción correcta para la rectificación de Dios no es "arrepentirse", sino "dolerse", *leidtun*. "Me sabrá mal el castigo" dice Dios con el Diluvio. Ve la bondad de Noé y le sabe mal destruirlo, y por eso no lo hace.

458 Cf. Buber, Martin. *Der Glaube der Propheten*, MBW 13: 232-235.

Os he trastornado como Dios trastornó a Sodoma y Gomorra, habéis quedado como un tizón salvado de un incendio; ¡y no habéis vuelto a mí!, oráculo de Yahveh. Por eso, así voy a hacer contigo, Israel, y porque esto voy a hacerte, prepárate, Israel, a afrontar a tu Dios.⁴⁵⁹

Dios domina la historia, y la naturaleza. Ha interpelado a su pueblo para que se convierta, a través de la palabra de los profetas, las catástrofes naturales y las derrotas militares. Pero esta conversión no se ha producido. De ahí que el pueblo deba enfrentarse, ahora sí, a la ira de Yahvé. La opción contraria se recoge en la narración sobre el profeta Jonás, en la que el pueblo de Nínive se convierte de su maldad, evitando así el castigo de Dios.⁴⁶⁰

En el otro extremo se encuentra la apocalíptica, género literario tardío, que Buber sitúa en los últimos siglos de la era pre-cristiana, y los primeros siglos después de Cristo. De hecho, para Buber el mayor ejemplo de literatura apocalíptica es el Apocalipsis (llamado en alemán, como en inglés, libro de la Revelación) de san Juan. Sin embargo, nuestro autor dirige su atención al Cuarto Libro de Esdras, escrito en el primer siglo después de Cristo, libro no considerado canónico ni por judíos ni por cristianos, aunque traducido al latín por san Jerónimo.

Aunque los estudiosos datan la composición final de este escrito en el siglo I d.C., el autor se sitúa a sí mismo en el tiempo posterior a la destrucción de Jerusalén por los caldeos, en el siglo VI a.C. La mayoría de los apocalípticos se sitúa ahí, y esto es relevante: los escritores apocalípticos se autopoicionan fuera de su situación histórica actual. Esto nos lleva directamente a un punto central: mientras que la palabra del profeta nos llega en el momento decisivo, en el instante en el que la decisión debe ser tomada, en la encrucijada, la palabra apocalíptica obvia esto: no se nos pone ante una decisión, no se concibe al hombre como decisor de su futuro.

En la apocalíptica se retoma la pregunta de Job -¿por qué le va bien a los malos y mal a los buenos?- pero se amplía con una pregunta totalmente distinta: ¿por qué existe el mal? Y de aquí surge la idea de un pecado hereditario, que es totalmente extraña al Antiguo Testamento. Adán pecó, y nos ha condenado a todos. Además, en el propio Adán había una semilla de maldad, y Dios la había puesto ahí. Por ello, se tirará toda la cosecha, y tras ello podrá aparecer el campo del bien. Para el apocalíptico, la lucha interior del hombre no tiene ningún significado. No hay posibilidad de cambiar el curso de lo que va a suceder. No se niega la conversión, pero no se piensa en una conversión común, en la conversión del pueblo. La conversión no tiene ningún efecto en la historia. Por último, la apocalíptica no conoce el futuro histórico: con el suceso de lo que pregona se acaba el

459 Am., 4, 11-12.

460 Cf. Jon. 3, 10.

tiempo y la historia.⁴⁶¹

Por tanto, la tensión es clara: historia como fruto de la decisión, o historia como destino cerrado. Como señala Jacob Taubes, ambas concepciones creen en un Dios de la historia, pero la visión profética propone la historia como una alternativa abierta: Dios siempre deja espacio a la conversión.⁴⁶² Y esto liga la distinción entre profetas y apocalípticos a otra distinción que realiza Buber en un breve ensayo previo, de 1933, titulado *Geschehende Geschichte* (Historia que acontece). Ahí distingue Buber entre dos formas de ver la historia *sensu religioso*: la primera, desde arriba; la segunda, desde abajo. Para la primera visión de la historia, el poder es otorgado al hombre por Dios, y por tanto el poderoso, hombre de Dios, construye la historia con sus éxitos militares y políticos. Quien resulta derrotado, no tenía el poder de Dios, y por tanto no es relevante a ojos de la historia. Para este enfoque -el enfoque "desde arriba"-, la historia es una acción de Dios a través de los hombres. En tanto que Dios es el omnipotente, actúa históricamente dando poder a los hombres. Los hombres poderosos actúan con el poder de Dios: su poder es poder absoluto.

Para la segunda visión de la historia, al contrario, la historia sucede desde abajo: Dios no solo otorga poder, sino que exige responsabilidad. Para este enfoque -el enfoque "desde abajo"-, la historia es una acción entre Dios y los hombres, es un diálogo. Dios ha dado a su criatura un poder autónomo, propio, y con ese poder el hombre puede actuar en favor suyo o contra Él. El poder que Dios confía a un hombre es también interpelación divina, exigencia de respuesta, invoca responsabilidad. Solo es poder divino en tanto que el hombre se muestra responsable ante Dios. No es un regalo, sino un préstamo, un préstamo que puede ser revocado si no se cumple el encargo de forma fiel. Y si no es revocado *de facto*, se convierte en una maldición para el poderoso (como en el caso de la locura de Nabucodonosor o la desgracia de Saúl⁴⁶³). Dios está arriba, sí, cuando el poderoso ejercita su poder con justicia. Pero también está abajo, cuando su pueblo sufre el maltrato del poderoso:

Cuando gritan aquéllos, Yahveh oye, y los libra de todas sus angustias;
Yahveh está cerca de los que tienen roto el corazón, él salva a los espíritus
hundidos.⁴⁶⁴

Este segundo enfoque, pues, comprende la historia como un diálogo entre Dios y los

461 Cf. Buber, Martin. *Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde*, MBW 15: 386-389.

462 Cf. Taubes, Jacob. "Buber and Philosophy of History", en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 453-455.

463 Cf. Dan. 4, 30; 1 Sam. 15, 26.

464 Sal. 34, 18-19.

hombres, y por eso es identificable con la visión profética de la historia, que quedará desarrollada, entre otros sitios de la obra de Buber, en *Der Glaube der Propheten* (La fe de los profetas) y en *Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde*, ya comentada.

Si la historia es, pues, un diálogo, no importa tanto quién triunfe o deje de triunfar, sino quién responda a la palabra de Dios con fidelidad. El poderoso responderá bien, y entonces será honrado por Dios, o será un déspota, y entonces Dios lo destruirá. El débil responderá acercándose a Yahvé en su desesperación, y Él le escuchará, o responderá alejándose de Él, y hará perpetua su ruina. En cualquier caso, todo sigue dependiendo de la decisión de quien escucha la palabra.⁴⁶⁵

En el devenir del mundo, lo que es posible o imposible no puede deducirse de un conocimiento previo. Se debe partir de la situación en la que estamos, sí, pero lo alcanzable y en qué medida lo sea solo se experimenta cuando se toma esa dirección. Las fuerzas del alma solo se conocen cuando se ponen en práctica. En todo esto late la osadía (*Wagnis*), entrega, cambio interior, que no puede significar otra cosa que superar el propio modo de ser actual. Que la persona que estamos llamados a ser atravesase la que hasta ahora hemos sido. Que el alma acostumbrada sea ampliada y transformada por el alma de la sorpresa. Esto es lo que los profetas entendieron por conversión.⁴⁶⁶

2. *Gog und Magog*⁴⁶⁷. Una crónica.

En 3.2 mencioné más de una vez este libro de Buber, la única novela que escribió. Es un lugar común del estudio sobre la obra del pensador judío recordar que el gran filólogo clásico y experto en filosofía de la religión Carl Kerényi consideró la novela como un auténtico clásico, una obra épica sin comparación en la literatura universal.⁴⁶⁸

La novela contrapone, nuevamente, dos visiones de la historia, esta vez en el seno del jasidismo polaco, y bajo el signo de la espera del Mesías judío. La confrontación entre dos escuelas jasídicas, recordemos (1.3), es uno de los factores que provocan la dificultad en discernir los elementos característicos del propio movimiento.

Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, algunos maestros jasídicos identificaron a Napoleón Bonaparte como la encarnación de Gog, el pueblo que haría la guerra contra Israel, y cuya

465 Cf. Buber, Martin. *Geschehende Geschichte. Ein theologischer Hinweis*, MBW 15: 277-279.

466 Cf. Buber, Martin. *Prophetic, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde*, MBW 15: 392-393.

467 El libro no tiene traducción al castellano. La expresión Gog y Magog proviene de la profecía de Ezequiel, 38-39. Se refiere a un pueblo (el pueblo de Gog, de la tierra de Magog) misterioso, enemigo del norte de Israel que hará la guerra contra el pueblo elegido.

468 Cf. Kerényi, Carl. "Martin Buber as Classical Author", en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.): *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 629-638.

venida precedería la venida del Mesías. A través de ciertas prácticas rituales y conocimientos relacionados con la Cábala, y siguiendo interpretaciones realizadas por maestros cabalísticos, pretendieron que la victoria de Napoleón trajera la venida definitiva del Mesías, el fin de la historia. Efectivamente, el maestro cabalístico Isaac Abarbanel había interpretado, en el siglo XV, la profecía de Ezequiel, afirmando que todos los pueblos cristianos se unirían para conquistar Egipto y la Tierra Santa, y que contra ellos lucharía Gog, del país de Magog, guerra que precedería al fin de los tiempos.⁴⁶⁹

El centro de las esperanzas mesiánicas de esta corriente se encuentra en la escuela de Lublin, donde el gran maestro Jacob Isaac, llamado "El Vidente de Lublin", comienza a predicar sobre esta cuestión, y a insinuar a sus discípulos que, mediante procedimientos mágicos, está previendo y cooperando para propiciar, a raíz de las victorias de Napoleón, el advenimiento del Mesías. El núcleo de pensamiento de esta corriente es claro: el fin de la historia se puede provocar, se puede predecir y se puede adelantar mediante oraciones secretas y ritos misteriosos.

A la escuela de Lublin se opone la escuela de Pshysha, encarnada en el *Heilige Jehudi*, el Santo Judío, nombre dado al rabí Jacob Isaac, discípulo (con el mismo nombre) del Vidente de Lublin, que se independiza para crear su propia comunidad jasídica. Este opone una visión totalmente contrapuesta. El mal no se encuentra primordialmente fuera de nosotros, sino dentro, en nuestro pecho. La sobreabundancia del mal, por tanto, personificada en Gog, no puede traer en ningún caso el gran bien que será la venida del Mesías. Solo hay mal fuera porque hay mal dentro de nosotros. El deber del buen judío será luchar contra el mal a través de la conversión, y de esa forma estará cooperando con la Redención del mundo.⁴⁷⁰

Mientras Lublin propone una visión del mal exterior, y una visión del fin como algo cósmico y conjurable, Pshysha concibe el mal como algo que brota del corazón del hombre, y el fin como algo que depende de Dios, y tiene no solo un carácter cósmico, sino fundamentalmente personal: la venida del Mesías, es decir, la Redención, ya se está produciendo con la santificación de los hombres. Se reproduce aquí, por tanto, la dicotomía profecía-apocalíptica de la que hablaba poco antes, también en este sentido: el mal como redimible o el mal como condena. Para la primera visión, la lucha interior del hombre tiene sentido, no así para el segundo, más que para predecir o acelerar el fin inminente de los tiempos. En un momento culminante de la obra, el *Jehudi* proclama:

Dios quiere hacer plena su Creación con nuestra ayuda, no de otra forma.
No quiere revelar su Reino, antes de que nosotros lo hayamos constituido. La
corona del rey del mundo no quiere ponérsela más que tomándola de

469 Cf. Buber, Martin. *Gog und Magog*, MBW 19: 272.

470 Cf. Ídem: 82.

nuestras manos. No quiere reunirse con su *Schechina* de otra forma que siendo nosotros quien la dirijamos a ella. Ella camina por las calles del mundo con los pies polvorientos y sangrando, porque nosotros no nos compadecemos de ella. Por eso, todos los cálculos sobre el fin de los tiempos son falsos, y todos los esfuerzos para traer al Mesías fracasarán. Sí, todo eso nos distrae de lo único crucial: devolverle a Él la *Schechina* a través de nuestra conversión.⁴⁷¹

Tenemos aquí, pues, una última representación de la tensión bíblica entre profecía y literatura apocalíptica, en el seno del jasidismo. Esta tensión es la clave para comprender de forma suficiente la concepción buberiana de la historia. El jasidismo no va contra el mesianismo, sino contra el automesianismo. Es doctrina jasídica que el hombre puede influir en la Redención, pero no realizarla (*an sie wirken, aber nicht sie bewirken*). En último término, para Buber, se repite también aquí la contraposición de la que ya se habló en 3.2.2, entre la religión dialógica y la falsa religión, cuya perversión total es la gnosis. Toda gnosis es huida de la llamada de nuestra realidad humana a la decisión, sobre la que no tenemos seguridad, ni conocimiento objetivo.

En la representación de las dos corrientes jasídicas personificadas en el vidente de Lublin y en el *Heilige Jehudi* se ilustran con claridad meridiana las dos posibles visiones de la historia que Buber había expuesto en *Geschehende Geschichte* en 1933, y (después de la publicación de la novela) en *Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde* en 1954. Lublin pretende que las fuerzas demoniacas de Gog, representadas por la armada napoleónica, lleguen a las puertas del Cielo y provoquen el advenimiento del Mesías, el fin de los tiempos, el Apocalipsis. La visión del *Jehudi*, por el contrario, retoma la exhortación profética: convertíos, para que Dios se convierta de su ira. Debemos convertirnos nosotros, ahora, no contar con que aún tenemos tiempo para ascender a otras esferas, aprovechando que la esfera de la Redención (en sentido apocalíptico) se ha acercado y podemos atraerla.⁴⁷²

Para Lublin, el futuro se nos impone; para Pshysha, el futuro se nos propone. Para Lublin, el mesianismo es la promesa de una gran guerra; para Pshysha, es la promesa de una Redención de nuestro pecado. Para Lublin, la historia está escrita; para Pshysha, los hombres somos, por voluntad de Dios, protagonistas de la historia. Buber toma partido por la segunda opción.

471 Buber, Martin. *Gog und Magog*, MBW 19: 272.: 212-213. Traducción propia. "Gott will seine Schöpfung nicht anders als mit unserer Hilfe vollenden können. Er will sein Reich nicht offenbaren, ehe wir es gegründet haben. Die Krone des Königs der Welt will er nicht anders sich aufsetzen, als indem er sie aus unserer Hand entgegennimmt. Er will sich mit seiner Schechina nicht eher vereinigen, als bis wir sie ihm zuführen. Mit bestaubten und blutenden Füßen läßt er sie die Landstraße der Welt ziehen, weil wir uns ihrer nicht erbarmen. Darum sind alle Berechnungen der Endzeit falsch und alle Bemühungen, den Messias zu bringen, müssen mißglücken. Ja, all dies lenkt von dem einen ab, worauf es ankommt: durch unsre Umkehr die Schechina Ihm wieder zuzuführen."

472 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 518-521.

3.3.3. Conclusión.

A lo largo de este capítulo, he tratado las implicaciones del principio dialógico para la filosofía de la historia. En primer lugar, abordé el planteamiento estrictamente filosófico de Buber, donde se vio con claridad la íntima relación de su visión de la historia con la realidad del diálogo. La historia es una sucesión de entradas y salidas en el mundo del Tú, una degeneración progresiva desde la presencia a la objetivación, y una vuelta al Tú a través de la decisión, que implica una conversión.

Para comprender en mayor profundidad este planteamiento, he expuesto también algunos escritos bíblicos y jasídicos que ofrecen una visión de la historia a partir de la tensión constante entre profetas y escritores apocalípticos. Los primeros sitúan en el centro de su mensaje la conversión del pueblo; los segundos, el inexorable (y terrible) fin de los tiempos. La historia, para unos, es diálogo de Dios, palabra que busca respuesta, responsabilidad histórica. Para otros, la historia es fatalidad, sucesión de imposiciones de poder. Esta tensión la expresa también Buber en su novela *Gog und Magog*, poniendo frente a frente el mesianismo apocalíptico de Lublin y la exhortación a la conversión de Pshysha.

La historia, por tanto, es para Buber "un misterioso acercamiento", "el diálogo entre Dios y los hombres", "la sucesión de responsabilidades del poder". La historia no la hacen los fuertes, sino todos los hombres. No es lineal ni circular, sino una especie de espiral sin forma definida. Cada línea nos acerca y nos aleja de la Redención, nos empuja a la decisión. Cada palabra espera nuestra conversión.

3.4. La cósmica osadía del espíritu. Implicaciones del principio dialógico para la antropología filosófica.

En una ocasión, dijo el rabí Bunam: -Tuve siempre la idea de escribir un libro, grueso como un cuarto de papel, que se llamaría 'Adán', y dentro del cual estaría todo el hombre. Pero luego medité y comprendí que sería mejor

no escribir ese libro.⁴⁷³

Con esta máxima de uno de los discípulos del *heilige Jehudi* (Jacob Isaac de Pshysha), protagonista de *Gog und Magog* con el que cerramos el epígrafe precedente, introdujo Buber uno de sus libros más trascendentales, *Das Problem des Menschen* (El problema del hombre⁴⁷⁴), cuyo núcleo originario se encuentra en las lecciones con las que comenzó su labor docente en la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Hebrea de Jerusalén, en 1938.

La frase merece atención. El sabio rabino decide, tras meditar al respecto, no escribir un libro en el que se encuentre el hombre entero, la doctrina sobre lo humano del hombre. Esto tiene dos lecturas, ambas adecuadas para introducir la visión de Buber sobre el hombre: en primer lugar, la complejidad y profundidad humanas no pueden encerrarse en un libro, pues tienen algo inasible; en segundo lugar, la esencia del ser humano no se capta teóricamente, de forma que pueda luego transcribirse, sino que debe ser descubierta en la dinámica vital propia del ser humano, de forma eminentemente práctica. En *Gog und Magog*, donde también recoge esta frase del rabí Bunam, Buber escribe acto seguido: "este libro no escrito se abría cada vez que uno le escuchaba".⁴⁷⁵

En este epígrafe me centraré en la concepción antropológica que se deriva del principio dialógico buberiano. En primer lugar, expondré la cuestión del propio planteamiento del problema, a la que Buber dedica precisamente "El problema del hombre". En segundo lugar, abordaré los rasgos peculiares de la antropología de Buber, que pueden resumirse en la fórmula "el hombre es posibilidad de diálogo", y que tiene como temas principales, primero, el doble principio distancia-relación, que abre también al campo de lo epistemológico, y, segundo, la cuestión del lenguaje y la noción de verdad.

473 Buber, Martin. *Die Erzählungen der Chassidim*, en HaCohen, Ran. *Martin Buber Werkausgabe – Band 18.1: Chassidismus III*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015 (en adelante, MBW 18.1): 667. Traducción propia. "Einst sagte Rabbi Bunam: >>Ich hatte im Sinn, ein Buch zu schreiben, das sollte ein Viertel Papier stark sein und >Adam< heissen, und es sollte darin stehen der ganze Mensch. Dann aber habe ich mich besonnen, es sei besser, dieses Buch nicht zu schreiben."

474 Existe traducción al castellano como "¿Qué es el hombre?" Realmente, es más correcto traducirlo literalmente como "El problema del hombre" (y así lo haré en adelante, cuando sea preciso aclarar la traducción del título) pues, aunque en el libro se toma como hilo conductor la cuarta pregunta kantiana, la expresión no es representativa del pensamiento de Buber y puede dar lugar a equívocos, como veremos a lo largo del epígrafe.

475 Buber, Martin. *Gog und Magog*, MBW 19: 144. Traducción propia. "Dieses ungeschriebene Buch schlug sich auf, wenn man ihm zuhörte."

3.4.1. Entrar bailando en el baile. El planteamiento del problema antropológico.

Das Problem des Menschen es un libro introductorio y crítico. Buber lo situó, en su propia selección para la edición de sus obras completas, que publicó en 1962, justo antes de un conjunto de cinco ensayos que, publicados anteriormente por separado, concibió unitariamente bajo el título *Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie* (Aportaciones para una antropología filosófica). El carácter introductorio de *Das Problem* lo confirma también el hecho de que reitera algunos principios básicos sobre los que Buber piensa que debe basarse toda consideración filosófica sobre el hombre. Además, es un estudio crítico, en la medida en que el hilo conductor de la obra es el comentario y crítica de las distintas propuestas antropológicas que diversos filósofos han sostenido a lo largo de la historia. La obra, por tanto, precede a la propia propuesta antropológica de Buber en dos sentidos: como dilucidación crítica de los requisitos básicos de una antropología filosófica, y como distanciamiento de otras formas de concebir al hombre. Podría interpretarse *Das Problem* como un intento de hacer *tabula rasa* de las antropologías filosóficas previas, antes de proponer una nueva. Aproximémonos ahora a la obra, resaltando los tres aspectos fundamentales del planteamiento del problema antropológico en Buber: la crisis, la totalidad, y la interiorización.

1. El hombre en crisis. Acercarse a lo inaudito.

En la historia del espíritu humano diferencio entre épocas de hogar y épocas de indigencia. En las primeras vive el hombre en el mundo como en una casa, en las otras vive en el mundo como a la intemperie, y en ocasiones no tiene siquiera cuatro palos para clavar una tienda.⁴⁷⁶

Me referí a esta cita brevemente al tratar de la concepción de la historia de Buber. Aquí expresa ya el pensador judío una de las claves del planteamiento antropológico que propone. En la historia humana el hombre puede estar en orden o en crisis. Cuando el mundo le acoge y él lo conoce y lo comprende, o cuando el mundo se le revela como un lugar inhóspito. Podríamos oponer aquí la imagen del mundo que propone, por ejemplo, Dante, como un todo ordenado y con un

⁴⁷⁶ Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 231. Traducción propia. "In der Geschichte des Menschengesistes unterscheide ich Epochen der Behaustheit und Epochen der Hauslosigkeit. In den einen lebt der Mensch in der Welt wie in einem Hause, in den andern lebt er in der Welt wie auf freiem Feld und hat zuweilen nicht einmal vier Pflöcke, ein Zelt aufzuschlagen."

sentido claro, y la clásica descripción que hace Thomas Hobbes de la vida del hombre en tiempo de guerra: "y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve."⁴⁷⁷

En los tiempos de "hogaridad" del mundo, el hombre sabe, o cree saber, qué lugar ocupa en el cosmos, y la imagen de sí mismo y del universo están en consonancia con esto. En los tiempos de indigencia, el hombre no sabe nada y experimenta la angustia con diferentes intensidades según las épocas. La crisis se puede manifestar de diferentes formas: como desconfianza existencial en el otro hombre, que deriva en desconfianza en la propia existencia,⁴⁷⁸ o, en vena pascaliana, como sentimiento de infinita pequeñez ante el universo.⁴⁷⁹ En cualquier caso, el hombre experimenta la angustia, la soledad, la conciencia de su estar-perdido ante la multiplicidad de lo existente. En otras palabras: experimenta su ausencia de hogar (*Hauslosigkeit*).

Buber da un paso más: es en las épocas de crisis cuando el hombre se pone verdaderamente ante el interrogante sobre el propio hombre. En su situación de crisis, de soledad, de angustia, el hombre se hace capaz de plantear con toda su seriedad la pregunta antropológica. En las épocas en que el hombre se siente solo, está más capacitado para preguntarse por sí mismo, para confrontarse consigo mismo. En las épocas de orden, la pregunta antropológica se plantea como una cosmológica, en las épocas de *Hauslosigkeit* esta pregunta adquiere su profundidad e independencia, se plantea como una pregunta personal, como algo que *me atañe a mí*.

En este sentido entiende Buber la peculiaridad, por ejemplo, de san Agustín. El obispo de Hipona, opina Buber, se pone ante el enigma de lo humano, como ya habían hecho los griegos, pero, a diferencia de estos, lo hace en primera persona: *quis ergo sum, Deus meus? Quae natura mea?* (¿quién soy yo, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza?), y llama al hombre lo *grande profundum*, el gran misterio. Agustín reprocha al hombre que se asombre de las estrellas, pero no de sí mismo. Buber distingue este asombrarse del asombro con el que Aristóteles decía que empezaba la filosofía: el filósofo griego se asombraba del hombre en el mismo movimiento en el que se asombraba del cosmos, el hombre constituía para él una cosa más del increíble mundo natural. Por el contrario, Agustín se sitúa frente al hombre y lo contempla como algo inaudito, decisivamente de otro orden que lo que se halla en el mundo. Es, para Buber, el cambio fundamental en la forma de plantear la pregunta antropológica, y la señal de que quien la formulaba se movía en un mundo inseguro, atormentado y en crisis.⁴⁸⁰ Del mismo modo formulan el problema del hombre, o la inquietud ante su misterio, autores como Pascal, Kierkegaard o Nietzsche, en contraposición a otros como Tomás de Aquino, o Hegel.

477 Hobbes, Thomas. *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press: 1949: 89. "...and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short."

478 Cf. Buber, Martin. *Hoffnung für diese Stunde*, MBW 11.2: 278.

479 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 236.

480 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 231-233.

En esta contraposición entre los distintos autores regresa, en otra forma, la descripción buberiana de las dualidades que recorren la realidad humana. En este caso, en la forma de la expresión de la inquietud sobre el ser del hombre. La pregunta se puede plantear como un grito de dolor, como una interpelación, como una llamada de auxilio: como una palabra buscando un Tú; o puede plantearse como una reflexión, una teoría, una construcción: como un Yo-Ello.

Teniendo esto en cuenta: ¿cuál es la condición actual del hombre? ¿Estamos (al menos, en la época de Buber) en un momento de indigencia, o de sentirnos en el mundo como en un hogar? Indudablemente, la respuesta es la primera: el hombre contemporáneo vive en una aguda crisis. Esta crisis, su condición actual de vida al descubierto, sin hogar, viene causada directamente por dos factores interconectados: primero, por los cambios sociales, que han eliminado los núcleos comunitarios básicos previos (familia, gremio y ayuntamiento), y, segundo, por los cambios técnicos, a través de los cuales el hombre tiene cada vez mayor poder sobre la naturaleza, pero menor poder sobre la propia técnica.⁴⁸¹ También hay que mencionar aquí los cambios en la imagen del universo traídos por los descubrimientos científicos de Copérnico, Kepler o Einstein.

El mundo se hace cada vez más conceptual y cada vez menos representable. Antigüamente había imágenes del mundo. (...) El mundo ptolomeico se podía representar: este globo terráqueo con soles, estrellas y planetas. El mundo de Kepler, de los innumerables cuerpos girando en el espacio infinito, ofrecía mayores dificultades, pero ahí aún era posible la representación de una imagen del mundo. El mundo de Einstein ya no es representable, o casi; pronto no lo será en absoluto. (...) Vivimos en un mundo, pero ya no podemos hacérselo presente de forma viva.⁴⁸²

El hombre es, pues, respecto al universo, más pequeño que nunca, y, respecto al resto de los hombres, más ajeno a ellos que nunca. Está solo, perdido, vacío. Hasta parece que Dios ha muerto. Y esta indigencia del hombre se manifiesta en la forma desgarrada que adquiere la pregunta por la propia identidad en nuestro tiempo. Nietzsche⁴⁸³ fue quien con más fuerza expresó esa angustia

481 Cf. Ídem: 264-265.

482 Buber, Martin. *Die religiöse Welterfassung*, MBW 12: 178. Traducción propia. "Die Welt wird immer begrifflicher und immer unvorstellbar. Früher gab es Weltbilder. (...) Die ptolomäische Welt konnte man sich vorstellen: diese Erdkugel mit Sonnen, Sternen und Planeten. Die Keplersche Welt der zahllosen Weltkörper im unendlichen Raum kreisend, die freilich schon grössere Schwierigkeiten bot; aber auch da war noch die Vorstellung eines Weltbildes möglich. Die Einsteinsche Welt ist nicht mehr oder fast nicht mehr vorstellbar; und bald wird sie gar nicht mehr vorstellbar sein. (...) Wir leben in einer Welt, aber wir können sie nicht mehr leibhaftig uns vergegenwärtigen." Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 237-238.

483 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 253-254.

existencial, quien en mayor medida ha puesto al hombre y su problemática propia en el centro de la discusión, con pasajes como el que cierra *La genealogía de la moral*: '¿para qué en absoluto el hombre?' -ha sido una pregunta sin respuesta; faltaba *la voluntad* de hombre y de tierra; ¡detrás de todo gran destino humano resonaba como estribillo un 'en vano' todavía más fuerte!"⁴⁸⁴

Precedido por Kierkegaard, Nietzsche inició, con la fuerte expresividad característica de un espíritu atormentado, un nuevo siglo en el que diferentes pensadores (y especialmente Husserl, Scheler y Heidegger) manifestaron el mismo desgarró, la misma inquietud existencial, y trataron de darle diferentes respuestas.

La pregunta antropológica, por tanto, según hemos visto, solo se expresa en toda su crudeza cuando el hombre se hace consciente de su situación indigente en el mundo, y se pregunta, con Agustín: ¿quién soy yo?

Se trata de una pregunta con dos características cruciales desde el punto de vista de Buber: en primer lugar, es una pregunta sobre la *totalidad*; en segundo lugar, y en consecuencia, es una pregunta *en primera persona*.

2. Totalidad como punto de partida.

Das Problem des Menschen toma como inicio de la reflexión la consideración de la cuarta pregunta kantiana: ¿qué es el hombre? Según el filósofo de Königsberg, la respuesta a esta pregunta respondería también las otras tres preguntas esenciales de la filosofía *sensu cosmico*: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué cabe esperar? Para Buber, en esa formulación, lo esencial para Kant no es que puedo saber *algo* y desconocer *algo*, sino sencillamente que *puedo* saber, y que *puedo* preguntar qué es lo que puedo saber. "No se trata aquí de mi finitud, sino de mi participación real en el conocimiento de aquello que en absoluto puede ser conocido."⁴⁸⁵ El mismo análisis realiza Buber de las otras dos preguntas. No se trata de lo que no tengo, sino de lo que puedo hacer, de que, en alguna medida, puedo participar de lo cognoscible, lo factible, lo esperable: puedo participar del ser. Lo relevante es que *puedo* hacer eso, y la pregunta, por tanto, puede ser leída así: ¿qué tipo de ser es este que sabe, hace y espera? Con esto, como señala Malpas⁴⁸⁶, Buber contrapone su interpretación de Kant a la que del mismo pasaje hace Martin Heidegger. Como tendremos ocasión de observar, la antropología de nuestro autor se construye en buena medida como respuesta a la del autor de *Ser y*

484 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 2006: 204.

485 Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 226. Traducción propia. "Nicht um meine Endlichkeit geht es hier, sondern um meine reale Teilnahme am Wissen dessen, was es überhaupt zu wissen gibt."

486 Cf. Malpas, Jeff. "In the Vicinity of the Human", *International Journal of Philosophical Studies*, 25:3, (2017); pp. 423-436; p. 428.

tiempo.

En cualquier caso, esta pregunta es acerca de una participación, de una relación. Pero la antropología no puede, si quiere realmente acceder a la cuestión esencial, responder de forma compartimentada: en epistemología, ética y religión. En esto, realmente, Buber cuestiona el esquema kantiano. Por un lado, las tres primeras preguntas no pueden esperar a la respuesta de la cuarta; más aún: las tres primeras preguntas dependen de que la cuarta no se responda, porque ellas toman un aspecto del hombre, con lo que no están hablando del hombre entero, del hombre real. Por otro lado, la respuesta a la cuarta pregunta tampoco puede pretender dar respuesta al resto de preguntas, pues estaría sirviendo a otra disciplina particular.

De lo que se trata en la antropología es de captar al hombre en su situación y su complejidad, en su variedad social, racial, sexual, etc.⁴⁸⁷ No de captar al hombre como problema filosófico, teórico, sino como realidad viva. “La pregunta acerca de qué es el hombre no puede ser respondida a través de la consideración de su esencia o su ser como tal, sino solo a través de la consideración del contexto de ser de la persona humana con todo ser, y de su relación con todo ser.”⁴⁸⁸

Todo esto significa que, para hablar del hombre, debemos captarlo en el encuentro, como un Tú, no como un Ello. El hombre no puede ser cabalmente considerado si se le abstrae de su situación, si se le considera solo en virtud de una de sus cualidades o potencias, o se construye de él una imagen. Solo se conoce al hombre como este ser de carne y sangre, este hombre concreto. Debemos mirar al hombre en su totalidad, no como objeto. La objetivación del hombre implica siempre una contemplación analítica, y por tanto una descomposición de lo humano en sus distintas características, un estudio del hombre *en tanto que* algo, y no un estudio del hombre en cuanto hombre.

Para hablar del ser humano, pues, es necesario encontrarse con el hombre real, normal, total. En toda su variedad y multiplicidad. Buber propone, como método, distinguir al hombre del resto de los seres de la naturaleza. Compararlo con los demás seres, y resaltar lo que es distintivo. A través de ese doble camino de comparación y distinción la antropología habla del ser humano completo, real

aquel que, indiferentemente del pueblo, el tipo, la edad a la que pertenezca, sabe lo que, fuera de él, no sabe ningún otro ser: que recorre el angosto camino que va del nacimiento hacia la muerte; y experimenta lo que fuera de él ninguno puede experimentar: la lucha con el destino, el rechazo y la reconciliación, y que en ocasiones incluso, unido a otro ser humano por

487 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 227-228.

488 Ídem: 288. Traducción propia. “Die Frage, was der Mensch sei, kann nicht durch Betrachtung des Daseins oder des Selbstseins als solches beantwortet werden, sondern nur durch Betrachtung des Wesenszusammenhangs der menschlichen Person mit allem Sein und ihrer Beziehung zu allem Sein.”

propia elección, vive en su propia sangre lo que sucede en silencio en el otro.⁴⁸⁹

3. Hacer presente al hombre.

Captar al hombre como un Tú, para poder encontrarlo en su totalidad, he dicho que era, según Buber, la tarea del antropólogo. La antropología, es obvio, va de conocer al hombre. Pero no puede omitirse que esta es una tarea en la cual el antropólogo se encuentra con algo absolutamente peculiar, puesto que él mismo es hombre, y experimenta su ser-hombre de una forma totalmente distinta de como experimenta el ser de cualquier otro ser. Y no solo desde otra perspectiva, sino desde otra dimensión del ser.

La antropología filosófica, por ello, es *Selbstbesinnung*: centrarse en uno mismo, reflexionar sobre sí mismo. Pero este centrarse en uno mismo es centrarse en uno mismo como persona, como ser en relación: en cierto sentido, no es en absoluto una reflexión, puesto que tiene como momento fundamental la salida de mí hacia el otro, como explicaré justo ahora. El filósofo que realiza esta peculiar *Selbstbesinnung*, descubre, y alrededor de lo que descubre sobre sí mismo cristaliza y se construye lo que es el hombre en toda su variedad (varón y mujer, joven y viejo, indio y chino, poderoso y débil, estúpido y genio), y entonces hay verdadera antropología filosófica.

Sin embargo, fiel al principio dialógico, Buber señala que el filósofo no tiene que observar un objeto, contemplarse a sí mismo como objeto, sino que debe meterse él mismo en el proceso, con su totalidad viva y corporal. Y más aún: tiene que ejecutar el acto de entrar en esa dimensión como un acto vital, tiene que exponerse a todo lo que le puede suceder al hombre cuando vive *verdaderamente*: no debe *tenerse*, debe *ser*.⁴⁹⁰ Es la consecuencia lógica del planteamiento en primera persona del problema antropológico, que Buber observa en san Agustín como primer ejemplo, y más tarde en Pascal.

Es relevante observar la íntima conexión de este razonamiento con el movimiento del *innwerden*, explicado anteriormente. Siguiendo a Ashraf Noor⁴⁹¹, podemos acompañar esa conexión con la explicación que Buber realiza en otro lugar del mismo proceso. En efecto, años después de la publicación de *Das Problem*, Buber publica un ensayo dialógico (Elementos de lo interhumano), en

489 Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 229. Traducción propia. "...der, welchen Volk, Typus, Alter er auch angehört, weiss, was ausser ihm kein Erdenwesen wissen kann: dass er den schmalen Weg von der Geburt auf den Tod zu geht, erprobt, was ausser ihm keins erproben kann: das Ringen mit dem Schicksal, Auflehnung und Versöhnung, und zuweilen sogar, einem anderen Menschen aus Wahl zugesellt, im eigenen Blut erfährt, was sich geheim im andern begibt"

490 Cf. Ídem: 229-230.

491 Cf. Noor, Ashraf. *Einleitung*, MBW 12: 61-67.

el que desarrolla lo que entiende por interiorizar al hombre. En 2.2 aludí únicamente a la distinción entre observar, contemplar e interiorizar, dejando claro que este tercer movimiento significaba la recepción de lo otro como interpelación. Ahora, es preciso ampliar este concepto.

Interiorizar (*innwerden*) es experimentar al otro como totalidad y al mismo tiempo sin abstracciones que lo acorten, en toda su concreción. En el caso de un ser humano, esta explicación requiere de mayor detalle. Un hombre no puede ser captado verdaderamente, si no lo es desde el espíritu, el don particular del hombre, el espíritu como decisivo en el ser-persona de este ser vivo concreto, el espíritu-que-determina-a-la-persona (*personbestimmender Geist*). Interiorizar a una persona quiere decir percibir su totalidad como la persona determinada por el espíritu, percibir ese centro dinámico, que imprime en su acción el rasgo de su particularidad. Y para percibir eso es indispensable entrar en relación: que el otro sea presencia para mí. Se debe tener presente el epígrafe (2.4) en el que se habló del concepto de espíritu en Buber, y donde aclaré que el espíritu es impulso de relación que penetra en el hombre.

Captar al hombre total, teniendo en cuenta que yo mismo soy hombre, significa entrar en relación con él. Porque precisamente así, en el encuentro, se *conoce*⁴⁹² su esencia. Para ello, es preciso cambiar la mirada.

La mirada que impera en la modernidad es una mirada analítica, reductiva y 'desviante' (*ableitend*) entre hombre y hombre. En tanto que analítica, la mirada moderna contempla al hombre como compuesto y por tanto como descomponible. En tanto que reductiva, busca encerrar la complejidad de lo posible, de la diversidad de la persona, en estructuras. En tanto que 'desviante', intenta captar el devenir del hombre, incluso el principio individual de su dinámica, en fórmulas genéticas. El "ser-persona", la personalidad, misterio que lleva a la sorpresa, queda anulado.⁴⁹³

Para llevar a cabo este cambio de mirada que propicie la interiorización de la persona, que posibilite la antropología, es preciso fomentar un don que Buber denomina *fantasía real* (*Realphantasie*). Se trata de una mirada distinta, que vive en nuestro interior, como la princesa del cuento vive en la Cenicienta. No se trata de una intuición de tipo bergsoniano (que Buber diferencia claramente de su planteamiento⁴⁹⁴), sino de una fantasía real. No es solo un mirar, sino un ir-hacia el otro que mueve en lo profundo todo el ser, como toda fantasía auténtica. Pero, a diferencia de la fantasía, el objetivo no es todo lo posible, sino la persona real que me sale al encuentro. Así y solo así puedo encontrarla en su totalidad, unidad y unicidad, realizadas siempre de nuevo por su centro dinámico. Todo esto solo *sucede* en un vivo co-existir.⁴⁹⁵

492 Nunca se insistirá bastante en la acepción hebrea del verbo *conocer*, que es estar y permanecer en un contacto inmediato e íntimo con otro ser.

493 Un planteamiento muy similar encontramos en Miguel de Unamuno: "Es lo que hace falta, predicar al hombre concreto, tangible y visible, al de carne y hueso y corazón y cabeza, al que sufre, y no al hombre abstracto de los sociólogos y antropólogos; al hombre concreto, como yo, como tú, como aquél, como cada uno de los que me oían." Unamuno, Miguel de. *Soliloquios y conversaciones*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942: 32.

494 Cf. Buber, Martin. *Zu Bergsons Begriff der Intuition*, MBW 12: 214-218.

495 Cf. Buber, Martin. *Elemente des Zwischenmenschlichen*, MBW 4: 220-221.

Esto que se ha explicado se comprende en su profundidad observando atentamente la crítica que realiza Buber a algunos aspectos de la antropología de Max Scheler.

En su intento de distinguir la inteligencia técnica, común en el hombre y el animal, del acto de la ideación propio del espíritu humano, Scheler utiliza el ejemplo del dolor. Según el sabio de Múnich, la inteligencia técnica se pregunta de dónde sale este dolor, y acude a la ciencia para solucionarlo. Pero el espíritu, a través de la ideación, concibe ese dolor como ejemplo del hecho de que el mundo está lleno de dolor, se pregunta por la esencia del dolor, y por la esencia de las cosas, por la causa que hace que algo como el dolor exista. En resumen, según Buber, el hombre scheleriano hace un ejercicio ascético de abstraerse de la realidad de su dolor (*Entwirklichung*).

Por el contrario, para Buber el hombre no se pregunta por el dolor en abstracto (¿qué es el dolor?), sino por el dolor concreto, de aquí, el dolor que yo tengo aquí, este dolor. La plena presencia del dolor (*vollkommene Gegenwärtigkeit*), me abre a su esencia. El dolor mismo me habla en lenguajes inefables, me habla y se da a conocer al espíritu. Aquí, Buber da un paso más:

El dolor – y todo auténtico acontecimiento del alma – no es comparable a un teatro, sino a misterios antiguos, cuyo sentido no experimenta nadie que no se introduzca, bailando él mismo, en el baile.⁴⁹⁶

El espíritu ha escuchado palabras inefables al tener en su presencia íntima la realidad completa del dolor, y entonces, luego, traduce en ideas lo que ha experimentado, hace antropología filosófica, pero este acto no es lo primario, sino lo secundario. Lo primario es el descubrimiento de un ser en la comunión con él (*die Entdeckung eines Seins in der Kommunion mit ihm*). Y ese descubrimiento es un acto espiritual, el acto espiritual del que proviene toda idea filosófica.

En consecuencia, Buber está sosteniendo que hay una condición necesaria para que la comunión con el ser de algo pueda suceder: que la persona haya experimentado previamente la vivencia de ese ser en la profundidad del otro. Y que lo haya hecho *wirklich*, verdaderamente. Y este *wirklich* quiere decir: no con una compasión superficial, sino a través del amor, del gran amor. Y entonces se le hace patente el ser del propio dolor (o de cualquier otro acontecimiento del alma) en toda su profundidad.⁴⁹⁷

En último término, por tanto, hacer presente al propio hombre significa entrar en relación

496 Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 299. Traducción propia. "Der Schmerz – und jedes wirkliche Geschehen der Seele – ist nicht einem Schauspiel, sondern frühen Mysterien zu vergleichen, deren Sinn niemand erfährt, der nicht selber im Reigen mittanzt."

497 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 298-299.

con ese hombre, vivir los sucesos de su alma a través del amor⁴⁹⁸. Entonces -y solo entonces, *después* de haber entrado en la comunión- se podrá dar una verdadera antropología filosófica, que hable del ser completo, real, vivo, del hombre.

La pregunta antropológica se plantea de forma auténtica en el hombre en crisis que se rebela contra su angustia existencial y su indigencia, y pregunta en primera persona por sí mismo. En esta pregunta, el hombre se dirige con todo su ser al encuentro con el acontecimiento en el alma del otro, en el que puede encontrarse con la propia realidad del hombre que él mismo es.

3.4.2. Plantar un árbol y esperar al Mesías. Distancia, relación e imagen.

Una vez ha sido expuesto con detalle el modo adecuado de plantear el problema antropológico, cuestión que Buber desarrolla en polémica con diferentes filósofos de la historia en *Das Problem des Menschen* (El problema del hombre) abordaré ahora los aspectos fundamentales de la *pars construens* de la antropología buberiana. En este epígrafe me referiré al argumento desarrollado por Buber, fundamentalmente, en *Urdistanz und Beziehung* (Distancia y relación) y en *Der Mensch und sein Gebild* (El hombre y su imagen). Estos dos ensayos constituyen el fundamento de esta antropología. En el siguiente epígrafe me centraré en la cuestión del lenguaje, la palabra y la verdad como definitorias de lo humano, a partir sobre todo de la polémica mantenida durante décadas entre Buber y Martin Heidegger, que encuentra su culmen en la célebre conferencia sobre el lenguaje impartida por Buber en 1960, *Das Wort, das gesprochen wird* (La palabra que es hablada).

Puede llamar la atención que, al contrario que en diferentes epígrafes de este estudio, en el presente esté siguiendo con más atención la línea de textos construida por el propio Buber. La mayoría de los temas tratados por nuestro autor se encuentra desperdigada por innumerables ensayos y conferencias. Sin embargo, como también señala Friedman⁴⁹⁹, en sus últimos quince años de vida, Buber dedicó constantes esfuerzos a tratar, de forma cada vez más exhaustiva y académica, la cuestión de la antropología filosófica, dedicando estudios específicos a los distintos temas que él consideraba esenciales.

498 Cf. este estudio, epígrafe 2.4.

499 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 90.

1. Distancia y relación. El núcleo de lo humano.⁵⁰⁰

En *Das Problem des Menschen*, como se explicó, Buber había apuntado como criterio para investigar lo humano la comparación y la distinción del hombre con los demás seres. Este es el punto de partida de *Urdistanz und Beziehung* (Distancia y relación).

Buber se propone indagar sobre el *principio* nuclear de lo humano. Este principio no puede entenderse en un sentido cronológico. No se pregunta sobre cuándo o cómo comienza el hombre, sino sobre qué define al hombre como hombre. Para ello realiza la comparación con los otros seres de la naturaleza: no meramente para describir las diferencias, sino para preguntarse en qué realidad esencial tienen su fundamento dichas diferencias. No es cuestión de describir un tipo peculiar de ser vivo (*Lebewesen*), sino de darnos cuenta de que esas diferencias, esos rasgos característicos del actuar humano, constituyen una peculiar forma de ser (*Seinsweise*).

Para Buber, lo que fundamenta la diferencia humana respecto de los demás seres es el doble principio distancia-relación.

Este doble principio explica el hecho de la existencia, para el hombre, del mundo. En efecto, el animal solo percibe y utiliza lo necesario para su supervivencia. No tiene propiamente *mundo*, sino área o entorno (*Bereich*). El mundo es necesariamente lo que se extiende más allá del entorno del sujeto que está *en* él, y como tal se entiende independiente de él. Solo el hombre puede concebir el conjunto de lo existente como un todo, puede imaginar más allá de lo que tiene delante. En su relación con las cosas, por ejemplo, el chimpancé utilizará una piedra para partir unas nueces, y al día siguiente utilizará otra. El hombre, por el contrario, utilizará esa piedra, y al día siguiente la unirá a un palo para crear un martillo. Lo que el ser humano utiliza queda registrado, reservado, proyectado en el futuro, en virtud de la imaginación humana que permite percibir un tiempo y un espacio como un todo con sentido: un mundo.

Esto que acabo de mencionar es a lo que Buber da el nombre de *Urdistanz*. Aunque la introduciré ahora, el tratamiento de esta cuestión resultará central para los últimos capítulos de la Parte II de esta tesis.

El término es invención de Buber, y une al sustantivo *Distanz*, distancia, el prefijo *Ur*, que indica lo que en castellano se expresa con los adjetivos prístino, primigenio u original. La *Urdistanz* es la distancia previa, originaria, anterior a todo, es el movimiento primigenio del ser humano, por el cual este percibe todo como distinto de sí.

Es fundamental comprender este punto con exactitud, pues la idea es sutil, y ha sido

500 Cf., para todo este epígrafe, Buber, Martin. *Urdistanz und Beziehung*, MBW 4: 197-208.

frecuentemente mal entendida. Distanciarse de todo significa sencillamente saberse vitalmente como no-otro. La distancia prístina no es sinónimo de autoconciencia, ni de objetivación de lo otro, sino simplemente la conciencia, no mental sino corporal, total, de que yo no soy mundo. Este yo que sabe que no es mundo no es el yo cartesiano sino, más bien, el yo prerreflexivo. Al mismo tiempo, el movimiento de la *Urdistanz* no es una relación Yo-Ello, sino su presupuesto. El distanciamiento fundamental es necesario para la relación, pero también para la objetivación. En ambos casos, el mundo debe, primero, ser y, segundo, ser *independiente* de mí: lo veo como independiente y total en el tiempo y en el espacio. La *Urdistanz* es una percepción existencial sintetizante del ser como un todo y una unidad. La palabra fundamental Yo-Ello es un espesamiento del distanciamiento, pero distinto en esencia de él. Por eso afirma Buber que el niño humano (incapaz por definición de la objetivación propia del mundo del Ello) ya lleva a cabo el distanciamiento antes que nada, pues sabe distintos de sí todos los seres.⁵⁰¹

En virtud de la *Urdistanz*, pues, el hombre es capaz de imaginar, esperar, conocer y concebir su propia muerte. Al mundo le ha surgido un *Gegenüber*, un otro, alguien que lo entiende como mundo, alguien irreducible a él. Esta increíble peculiaridad del hombre lo escinde inevitablemente del resto de seres.

El animal se ocupa, actuando, de su futuro y el de sus crías, pero solo el hombre lo imagina – el castor levanta su construcción en un espacio de tiempo, pero el árbol plantado se enraíza en el mundo temporal, y el primero que plantó un árbol es justamente aquel que esperará al Mesías.⁵⁰²

En efecto, plantar un árbol es una acción absolutamente impensable para quien no es capaz de representarse un futuro, y representarse un futuro es imposible para quien no concibe⁵⁰³ nada más allá de su entorno. Y, con todo, estas acciones no son solo fruto de la *Urdistanz* o distancia original, sino que requieren del segundo momento del doble principio nuclear de lo humano, que es el entrar-en-relación.

501 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 92-96.

502 Buber, Martin. *Urdistanz und Beziehung*, MBW 4: 199. Traducción propia. "das Tier befaßt sich handelnd mit seiner und seiner Jungen Zukunft, aber nur der Mensch imaginiert sie – der Biber treibt seinen Bau in einen Zeitbereich hinein, aber der gepflanzte Baum wurzelt in der Zeitwelt, und wer den ersten Baum pflanzt, ist eben der, der den Messias erwarten wird."

503 Aunque lo empleo aquí por necesidad, me inclino en esta explicación por evitar el verbo "concebir", por su cercanía semántica con "concepto". El significado de lo que aquí se está expresando quedará más claro en la Parte II. En cualquier caso, debe quedar claro que este "concebir" del que se habla aquí no implica una objetivación del Yo ni de lo pensado.

Se trata de un doble principio, y por ello no tiene sentido hablar de uno sin el otro. No existe un distinguirse-del-mundo sin un ir-hacia-el-mundo. Quien planta un árbol no solo se sabe distinto del medio, sino que se dirige al medio como otro. Esta dirección es el segundo momento, no en sentido cronológico sino esencial, pues la distancia es presupuesto necesario para la entrada en la relación.

Buber ilustra el doble principio distancia-relación en la vida del hombre con las cosas y con los demás hombres.

Ya hablé poco antes de la instrumentalización de la materia por parte del hombre. Con esta instrumentalización de la materia se ha llevado a cabo el distanciamiento fundamental: el animal no concibe la piedra como instrumento en ningún sentido, simplemente la utiliza, pero no la concibe, no la introduce en un *mundo*, porque no existe tal mundo para él, pues eso requiere de distancia.

Solo el hombre, en tanto que hombre, distancia cosas que encuentra en su área de acción, y las coloca en su independencia, como algo que permanece en adelante listo para ser empleado, y algo a lo que puede hacer esperar que él, una y otra vez, tome posesión de ello y lo actualice.⁵⁰⁴

La relación con esa materia, por su parte, se puede ilustrar imaginando un miembro de una tribu que ya lleva hachas de piedra, que coge su hacha y le hace un dibujo, para darle suerte, o como un juego. Pero esas dos finalidades no explican lo inaudito, que es que se haga algo distinto a la finalidad técnica del objeto. Para explicarlo solo puede hablarse de ese doble principio humano, cuyo segundo estadio es la relación. El hombre no solo posee el hacha, no solo la utiliza, sino que en cierto sentido la hace un Tú, la hace suya de una manera peculiar. Aquí encuentra Buber el origen del arte, cuando el dibujo ornamental se independiza. El arte es el desbordamiento de la relación del hombre hacia las cosas, no una plasmación de lo objetivo, ni una exteriorización de lo subjetivo, sino el propio encuentro hecho figura.

En el caso de la vida con los demás hombres, Buber compara la sociedad humana con los sistemas de vida animal colectiva, especialmente de los insectos. Ahí cada elemento tiene una función en el todo, y no es comprensible fuera de ella. En la sociedad humana, por el contrario, cada miembro confirma al otro no solo en su *Befähigung* (para qué está capacitado) sino también en su *Beschaffenheit* (su ser-así). Y por esto el ser humano ha llegado a dominar el mundo. No solo por la

504 Buber, Martin. *Urdistanz und Beziehung*, MBW 4: 202. Traducción propia. "Nur der Mensch, als Mensch, distanziert Dinge, auf die er in seinem Bereich trifft, und versetzt sie in ihre Selbständigkeit, als etwas, was nunmehr funktionsbereit fortbesteht und was er auf ihn warten machen kann, daß er je und je sich wieder seiner bemächtige und es aktualisiere."

técnica, sino también por esta cualidad de estar juntos, más allá de la funcionalidad de cada uno. Y por eso los gremios y la familia persisten en sociedades más amplias que ellos mismos, porque son esa forma humana de reconocimiento. Sobre la cuestión de la confirmación (*Bestätigung*) ya se dijo suficiente en 2.3.3, por lo que no es necesario ahondar más ahora.

Debe quedar claro, en cualquier caso, que Buber entiende la distancia originaria como presupuesto para el acontecimiento de las dos palabras fundamentales, tanto Yo-Tú como Yo-Ello. El Yo-Ello, con todo, lo define Buber como un estancamiento o espesamiento de la distancia, una esclerotización del distanciamiento del hombre respecto al mundo, mientras que el Yo-Tú es el desarrollo de la dinámica propia del hombre. Este análisis resulta complementario del que Buber realiza en *Ich und Du* sobre el surgimiento del Yo en el hombre⁵⁰⁵. Con todo, se está refiriendo a situaciones distintas: en el análisis genealógico (al estudio del cual dedicaré la Parte II) se habla del surgimiento del hombre en tanto que ser dialógico; en el análisis de *Urdistanz und Beziehung* se está hablando del principio constitutivo, no genético, de qué hace humano al hombre, no del momento en que eso sucede.

Distancia y relación, en conclusión, son el doble principio nuclear de lo humano. Es el principio que explica la peculiaridad humana respecto de la naturaleza. El hombre es el ser que distancia, que percibe íntimamente lo otro como no-yo, como *mundo*, todo con sentido, que coloca las cosas en una independencia permanente en el tiempo y el espacio, y entra en relación con ellas. Como bien resumía Sánchez Meca, "la *Urdistanz* constituye el presupuesto de la relación yo-ello así como la condición indeclinable de la confrontación en la presencia yo-tú. Cuando esa distancia es, por propia decisión, excesivamente ensanchada, y en esa tesitura exclusivizada, entonces se convierte en impedimento del retorno desde la relación yo-ello hasta la presencia."⁵⁰⁶

Este distanciamiento y entrada en relación, además, abre el campo a otra cuestión relevante, a la que Buber dedicará un ensayo relevante en años posteriores a la publicación de *Urdistanz und Beziehung*. Este tema es la esencia del arte, ligado para Buber con la cuestión del conocimiento del mundo por parte del hombre, esto es, la epistemología.

505 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 49-56.

506 Sánchez Meca, Diego. *Martin Buber. Fundamento existencial de la comunicación*, Barcelona: Herder, 1984: 104.

2. El hombre y su imagen.⁵⁰⁷

Como ya se ha mencionado, *Das Problem des Menschen*, introducción crítica a los escritos antropológicos de Buber, fue concebida en 1938, y publicada pocos años después. *Urdistanz und Beziehung*, primera aportación constructiva de la antropología de Buber, fue publicado en 1950. Poco después, en 1954, pronunciará en Múnich la conferencia *Der Mensch und sein Gebild* (El hombre y su imagen). El tema de la obra es la antropología del arte, pero, en carta a Maurice Friedman, Buber confiesa haberse visto obligado a realizar "incursiones" en el terreno de la teoría del conocimiento y la cosmología.⁵⁰⁸

El objetivo de Buber en *Der Mensch und sein Gebild* es preguntarse por la relación entre el ser del hombre y el ser del arte. El primer punto relevante del ensayo es la crítica que realiza nuestro autor al teórico del arte Conrad Fiedler.

Fiedler habla del arte como una pregunta relevante en torno a la naturaleza espiritual del hombre. Para Buber, en cambio, lo específico del hombre, lo que le distingue del resto, no es conceptuable como *Geistigkeit*, como ser-espíritu, sino que es la totalidad cuerpo-espíritu lo que hace hombre al hombre, y esa totalidad es la que lleva a cabo el encuentro con el mundo: "Ya no *comenzamos* arriba, y claramente tampoco abajo, sino por todas partes."⁵⁰⁹ Aquí, Buber menciona una cuestión de gran relevancia, que aparece recurrentemente en sus escritos. Dije al exponer la obra introductoria a la antropología de nuestro autor, que una de las claves del planteamiento de la pregunta por el hombre es la búsqueda de la totalidad, del hombre completo. En ese contexto, Buber lamenta lo que comprende como una "optimización" del pensamiento (*Optisierung des Denkens*), atribuida a la filosofía griega, de Platón a Plotino. En efecto, el pensamiento griego elevó los sentidos faciales a la categoría de testigos cualificados para la elaboración de la filosofía, convirtió el mundo óptico en el único mundo posible, imponiendo a la filosofía un carácter óptico.⁵¹⁰ Y en este sentido se entiende la declaración de Buber hacia el final de *Das Problem*:

La palabra ya no es acogida, no construye ni ordena ya lo humano. Al espíritu se le niega la participación en las almas, y se retrae, se desliga de la unidad de la vida, huye a su torreón, el torreón del cerebro. Hasta entonces, el hombre pensaba con todo el cuerpo, incluso con las yemas de los dedos. A

507 Cf., para todo este epígrafe, Buber, Martin. *Der Mensch und sein Gebild*, MBW 12: 449-463.

508 Cf. Noor, Ashraf. *Einzelkommentare*, MBW 12: 789.

509 Buber, Martin. *Der Mensch und sein Gebild*, MBW 12: 451. Traducción propia. "Wir fangen nicht mehr oben an, freilich erst recht nicht unten, sondern überall."

510 Cf. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 385.

partir de entonces, piensa solo con el cerebro.⁵¹¹

Volveré sobre esta cuestión, que ya he sobrevolado en varias ocasiones en el capítulo 2 -al tratar del espíritu, o del surgimiento del yo- en la Parte II de este trabajo. Ahora, pongámoslo en relación con la cuestión del arte, para comprender a su vez su relación con el tema del conocimiento humano.

Para Buber, Conrad Fiedler se equivoca en su caracterización del arte, en virtud de su dependencia del idealismo kantiano. Según Fiedler, el *Erkenntnisvermögen* (capacidad cognoscitiva) no puede por menos de dar forma (*gestalten*) artística a la percepción sensorial. Buber responde: en efecto, el dar forma se produce sobre las percepciones. Pero no es cierto que esto lo determine nuestra capacidad cognoscitiva. En este punto, Buber acude a una frase del artista Durero, que constituye el hilo conductor de sus reflexiones.

Según Durero, el arte se encuentra en la naturaleza, y lo posee quien pueda sacarlo de ella. Heidegger⁵¹² había comentado esta misma frase sosteniendo que para que se dé la obra de arte hay que sacar a la fuerza algo de la naturaleza, con violencia. Buber opina que en realidad se trata de un cierto esfuerzo, de fuerza necesaria para extraer algo que no se deja, pero no de violencia. El artista actúa con una fuerza serena, confiada, no violenta. El arte sería el trato, o la convivencia "extractora" con la naturaleza. El problema de Heidegger, según Buber, es que no se para a discutir el concepto de *Natur*. Para Durero, la naturaleza es el mundo de los sentidos concebido como existente en independencia de nosotros mismos. ¿Qué significa para nosotros, hoy? ¿Significa lo mismo?

Es aquí donde engarza Buber la reflexión sobre el mundo de los sentidos y su percepción por parte del hombre, que nos interesa en esta exposición de las implicaciones antropológicas del principio dialógico. Nuestro autor se enfrenta aquí a la pregunta epistemológica: ¿puedo conocer el mundo? Mis percepciones sobre lo que tengo delante, ¿son adecuadas? ¿Qué percibo realmente? ¿Es válida la distinción kantiana entre fenómeno y nómeno? ¿Tiene alguna incidencia el descubrimiento por parte de Buber del encuentro como entrada en la realidad para esta cuestión? O, mejor dicho, ¿qué virtualidad alcanza la expresión *entrada en la realidad* en este contexto? ¿Se hablaba únicamente de una realidad existencial, de una vida verdadera, o también de una realidad cognoscible, de un mundo del cual mis sentidos me dan información fiable? Para responder a esto, es necesario seguir con atención el hilo de las reflexiones de nuestro autor.

Nuestra acción se compone de innumerables conexiones de movimientos hacia algo y

511 Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 305. Traducción propia. "Das Wort wird nicht mehr aufgenommen, es bildet und ordnet das Menschliche nicht mehr, dem Geist wird die Teilnahme an den Seelen verwehrt, und er kehrt sich ab, er schneidet sich von der Einheit des Lebens los, er flüchtet in seine Burg, die Burg des Gehirns. Bis dahin dachte der Mensch mit dem ganzen Leibe, und noch mit den Fingerspitzen, von da an denkt er nur noch mit dem Gehirn."

512 Heidegger, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart: Reclam, 1982.

percepciones de algo. Todo movimiento depende de una percepción, toda percepción de un movimiento. Todo en el hombre se fundamenta en esto: las imágenes de la fantasía, los sueños y la locura; nuestro lenguaje, y con él nuestro pensamiento, e incluso las matemáticas. Estas innumerables conexiones son, claramente, otra forma de describir el doble principio distancia-relación, expuesto anteriormente.

Aquello hacia lo que me muevo o que percibo es siempre sensorial. También cuando soy yo mismo objeto de mi movimiento perceptivo/percepción moviente. En este caso, debo ayudarme de mi corporalidad para poder llevar a cabo ese movimiento.

Sin embargo, la realidad es distinta cuando quiero encontrar el objeto en tanto que independiente de mi propio movimiento y percepción. Si el objeto soy yo, entonces ciertamente dejo de ser objeto, y lo mismo sucede cuando me dirijo a otro ser que sea un Yo para sí, a otra persona: en ese movimiento, el otro es mi Tú, no mi objeto, y como tal puede ser considerado en su plena independencia de mí, y, en esto, su sensorialidad no se ve menoscabada.

Pero esto que sucede con otro ser humano, no se da cuando el ser percibido es cualquier otro. En ese caso, no soy capaz de percibir el ser de ese otro ser con independencia de su plasmación sensorial. La esencia de ese otro ser, el mismo Ello (*Es selber*) del ser, sin propiedades sensibles, lo denomina Buber x. Este x no existe como algo representable (*vorstellbar*): no me lo puedo imaginar, ni hacerme una idea de ello. Aquí realiza Buber, a mi juicio, el razonamiento fundamental:

De x sabemos lo que Kant nos hace saber de la cosa en sí: que es. Kant diría: ‘y nada más’; nosotros, los que vivimos hoy, debemos añadir: ‘y que lo que es nos sale al encuentro’. Esto es, si somos consecuentes con ello, un inmenso saber. Pues en todo el mundo de los sentidos no hay ni un solo rasgo que no provenga de encuentros, que no surja de la cooperación del x en el encuentro.⁵¹³

Para ilustrar esto, Buber narra una vivencia personal. Como en tantas ocasiones (ya lo advertí al comienzo de 2.2), se trata de una experiencia en contacto con un árbol. Durante una época, pasaba cotidianamente frente a un tilo. Un día, se hace la siguiente pregunta: este tilo con el que yo me encuentro ahora, ¿cómo es antes de que yo me encuentre con él? ¿cómo es después? ¿cómo es,

513 Buber, Martin. *Der Mensch und sein Gebild*, MBW 12: 457. Traducción propia. “Von x wissen wir, was Kant uns vom Ding an sich wissen heisst, nämlich, dass es ist – Kant würde sagen: >> und nicht mehr<<, wir heute Lebenden aber müssen hinzufügen: >>und dass das seiende uns begegnet<<. Das ist, wenn wir es ernst genug nehmen, ein gewaltiges Wissen. Denn in all der Sinnewelt ist nicht ein Zug, der nicht aus Begegnungen stammte, nicht von der Mitwirkung des x in der Begegnung herrührte.”

cuando nadie lo percibe? Con cierta ironía, Buber asegura que resiste la orden que su formación filosófica le dictaba de rechazar la pregunta por absurda. La ciencia botánica responde a esa pregunta con una relación de características y propiedades, pero ajenas al tilo que yo percibo aquí y ahora: no me habla del verde de la hoja que toco, sino de la clorofila, y lo mismo sucede con el resto de propiedades que observo. Todo esto, sin embargo, me lleva a ese x irrepresentable, todo eso es matemática, e incluso el espacio en el que se encuentra mi tilo es irrepresentable. Así que, dice Buber, se contenta con eso: acepto la cosa sin cualidades, convertida en algo oscuro, esa cosa que había estado esperándome, y entonces vuelvo a recibir el tilo de mi mundo sensorial. “Le dije al tilo-x des-sensorializado, como Goethe a la rosa sensorial: así que eres tú.”⁵¹⁴

El tilo, por tanto, me ha esperado para hacerse verde, y de igual manera la naturaleza, la naturaleza-x, ha esperado a que existiera el hombre, para que las cualidades sensoriales (el color, el calor, la textura, etc.) surgieran de su percepción en el encuentro. Realmente, la naturaleza no ha sido naturaleza hasta la aparición del hombre, pues solo él (como se vio en la exposición de *Urdistanz und Beziehung*) se separa del entorno y coloca al mundo en su independencia, como un todo que sale al encuentro. La percepción humana es un acto natural, en el que tomamos parte yo y x.

El ser de x, su oscuridad inescrutable, tiene trato con mi propio ser, cuando envía a mis sentidos aquello que la ciencia ha llamado estímulos (*Reizen*). De ese trato entre el x y yo surgen las figuras, color y forma, que pueblan mi mundo sensorial. El propio mundo sensorial aparece en el trato entre ser y ser.

No podemos saber qué sucede en el propio ser de x, si lo que vemos en nuestro mundo sensorial se corresponde con lo que hay ahí. Pero sí está claro que el dar forma (*Gestalten*) no es un *hacer*, una invención. De eso irrepresentable que está en el mundo de x me accede una multiplicidad, como si cayera de él para llegar a mí, siendo captada esa multiplicidad en unidades formadas. Y el tilo se encuentra frente a mí: su movimiento y su olor no están en él o alrededor suyo, sino que él mismo se mueve y huele, y cuando lo toco lo percibo a él.

Al contexto de ser totalmente invisible en x, que es el que se encuentra conmigo, le ha brotado la correspondencia totalmente visible, que en lugar suyo se presenta como un ser en la naturaleza.⁵¹⁵

514 Buber, Martin. *Der Mensch und sein Gebild*, MBW 12: 457. Traducción propia. “Ich sagte zum entsinnlichten Linden-x, wie Goethe zur sinnenfälligen Rose: >>Du bist es also.<<”

515 Buber, Martin. *Der Mensch und sein Gebild*, MBW 12: 457. Traducción propia. “Dem ganz unanschaulichen Zusammenhang in x, der mir begegnet, ist die ganz anschauliche Entsprechung erstanden, die nun an seiner Statt als ein Wesen in der Natur steht”.

De ahí se lanza Buber a desentrañar la esencia del arte como plasmación de la naturaleza. Pero por ahora detengamos aquí el tren de su argumentación, para dejar constancia de una nueva implicación del principio dialógico, que aclara más aún la visión que este arroja sobre el hombre. En su vida con el mundo, el ser humano, constituido por el doble movimiento distancia-relación, se encuentra con el ser de las cosas, con el noúmeno kantiano. Se produce un encuentro con algo cuya esencia nos es desconocida, y ese encuentro es sinónimo de lo sensible. Con otras palabras: lo sensible no está en el ser ni en mí, sino *entre* ambos. El encuentro, una vez más, y en un sentido más, se revela como entrada en la realidad. Se muestra aquí una derivada insospechada de la filosofía del diálogo, que ha atraído la atención de numerosos autores, llevando a comparar la ontología buberiana con la fenomenología de Husserl.⁵¹⁶ Para el objeto de este trabajo, no obstante, es suficiente con afirmar que, para Buber, el hombre accede a la realidad del ser a través del encuentro. Un ser, claramente, del cual no tenemos ninguna seguridad, pues su esencia propia nos queda en el misterio. Pero del cual sí sabemos que lo percibido es acción conjunta, acción y pasión, fruto de un encuentro entre ambos seres. Se produce aquí una cierta analogía con lo que se expuso en 3.2.1 sobre la idea de Revelación en Buber: no sabemos exactamente qué parte de lo recibido y transmitido es del ser x, pero sí sabemos que lo hemos encontrado, y de ese encuentro proviene lo que podemos decir de él.

El ser humano, pues, es no solo un ser que se distancia y entra en relación, sino que, gracias a ese doble movimiento, se encuentra con el ser de las cosas, generando así un mundo sensible que se halla entre ambos seres. La pareja distancia-relación hace posible el conocimiento del mundo en la medida en que este es posible: como encuentro. Y esto nos vuelve a reconducir a una idea sobre la que he insistido a lo largo de este trabajo: la peculiar noción de conocimiento y verdad propia del pensamiento hebreo, asumida en su totalidad por Buber. Esta conexión nos da pie a tratar el último punto, quizás el más relevante, de la antropología de nuestro autor: el lenguaje.

3.4.3. La esencia del lenguaje. El último duelo con Heidegger.

1. Historia de un desencuentro.

A lo largo de su vida, Buber tuvo varios antagonistas intelectuales y, sobre todo, políticos. En el sabio judío se mezclaba la coherencia con su filosofía, que le hacía mantenerse abierto siempre a un diálogo con el diferente (de hecho, para Buber, el único diálogo relevante es el que se mantiene

516 Especialmente relevante es, a este respecto, la obra de Michael Theunissen: Theunissen, Michael. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

con quien disiente), con el compromiso con esas mismas ideas, que le hacía defenderlas ardientemente en los escenarios más incómodos. Por poner un ejemplo de esto, Buber abogó, en 1948, ante la comisión angloamericana encargada de Palestina, por un Estado binacional árabe-israelí, y se posicionó públicamente contra numerosas decisiones de David Ben Gurion, primer presidente de Israel⁵¹⁷.

En el campo intelectual, aunque existieron muchos, si hubiera que citar dos antagonistas perennes de Buber, estos serían Carl Gustav Jung y Martin Heidegger. Sobre el primero habrá ocasión de hablar en 3.6, cuando aborde las implicaciones psicoterapéuticas del principio dialógico. En cuanto al segundo, ya hemos visto que es blanco frecuente de las críticas de Buber. Largos apartados de dos obras relevantes de nuestro autor, *Das Problem des Menschen* y *Gottesfinsternis*, son dedicados a criticar la obra de Heidegger. *Der Mensch und sein Gebild* también retoma la crítica al pensador alemán. Pero es en *Das Wort, das gesprochen wird* (La palabra que es hablada), donde se presenta con más fuerza el choque entre ambos pensadores, y esto de forma totalmente deliberada, puesto que se trata de una conferencia preparada para un congreso sobre el lenguaje en el que ambos pensadores constituían la "cabeza de cartel", congreso que ambos contribuyeron a organizar en diferentes reuniones y convivencias de trabajo a finales de los años 50.

La relación personal entre Buber y Heidegger, si es que llegó a existir, se redujo a esos encuentros, tres o cuatro a lo largo de 1957 y 1958. Según recoge Paul Mendes-Flohr, tras uno de ellos, Heidegger invitó a Buber a su casa en la Selva Negra, invitación que Buber rechazó educadamente. En los siguientes años, Heidegger intentó de diversas maneras entablar relación más continuada con Buber, sin éxito.⁵¹⁸ El pasado seguía pesando. Heidegger había apoyado fervientemente el nacionalsocialismo, que expulsó de la universidad alemana a su propio maestro Husserl y al propio Buber, igual que al resto de judíos, a los que llevaría al exilio o a la muerte.

Con todo, la oposición entre los dos pensadores es solo en parte por causas políticas. Para Buber, Heidegger representa el último eslabón de la cadena de cosmovisiones filosóficas comenzada con Hegel, que ve al hombre como el ente en el que el ser llega a la conciencia de sí mismo, y para el que por tanto la reflexión abstracta sobre uno mismo es lo más elevado que puede llevar a cabo el ser humano.⁵¹⁹ Buber verá, de hecho, una diferencia clara entre confrontarse con la persona Heidegger y su pasado, y hacerlo con su pensamiento. En virtud de esa diferencia, propone la organización de la conferencia sobre el lenguaje, en la que él y Heidegger puedan confrontar sus visiones. Ese congreso finalmente se celebró en enero de 1959, pero Buber no acudió debido a la reciente muerte de su esposa. Ahí pronunció Heidegger la conferencia *Der Weg zur Sprache* (El camino hacia el

517 Cf. Kraft, Werner. *Gespräche mit Martin Buber*, München: Kosel-Verlag, 1966: 28, 57. Cf. también Ben-Chorin, Schalom. "Martin Buber in Jerusalem", en Licharz, Werner (Hrsg). *Dialog mit Martin Buber*, Frankfurt am Main: Haag und Herchen, 1982: 374-378.

518 Cf. Mendes-Flohr, Paul. "Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue", *The Journal of Religion*, Vol. 94, No. 1 (January 2014).

519 Cf. Buber, Martin. *Gläubiger Humanismus*, MBW 12: 526.

lenguaje)⁵²⁰. Un año después, en 1960, se organizó otro evento sobre lenguaje, casi *ex professo* para que Buber pudiera pronunciar su lección magistral, que llevaba por título *Das Wort, das gesprochen wird*. Esta es, por tanto, respuesta directa a la anterior de Heidegger. En el momento de pronunciarla, Buber tenía 82 años. Se trata de su última gran obra de importancia, y de su último duelo con uno de sus grandes antagonistas filosóficos.

No es lugar aquí de analizar la precisión de la apreciación de Buber sobre su incompatibilidad con Heidegger. A primera vista, autores como Meike Siegfried señalan que tal incompatibilidad no es tan grande como el propio Buber sostenía⁵²¹. En cualquier caso, en este punto esta contraposición nos sirve, una vez más, para desgranar otro rasgo de la antropología filosófica de Buber.

2. El hombre como lenguaje, el lenguaje como diálogo.⁵²²

Recordemos uno de los puntos de partida para el planteamiento de la cuestión antropológica en Buber, de los que ya he tratado en este capítulo: la necesidad, para tratar del problema del hombre, de tomarlo a este en su totalidad, en su realidad vital y dinámica. En ese sentido, nuestro autor comienza *Das Wort* dejando claro este extremo: para captar la esencia del lenguaje, debemos partir de la vida concreta del hombre, de qué significa la palabra en la vida de cada uno de nosotros.

Partiendo de aquí, Buber distingue entre tres formas de ser del lenguaje: el estado presente (*präsenster Bestand*); la propiedad potencial (*potentialer Besitz*) y el acontecimiento actual (*aktuelles Begebnis*). El *Bestand* es la totalidad de lo decible en un determinado ámbito de lenguaje, en un determinado espacio de tiempo, en el sentido de su poder-ser-dicho por parte del hablante. Aquí, Buber se está desmarcando abiertamente de la fórmula con la que Heidegger pretende captar la esencia del lenguaje: hacer hablar al lenguaje en tanto que lenguaje (*die Sprache als Sprache zur Sprache bringen*).⁵²³ Para Buber, esto es una abstracción: se intenta hablar del lenguaje como si fuera algo separado de la vida concreta de los seres que lo hablan, como si fuera un ente teórico. El estado presente (*Bestand*) del lenguaje no puede ser concebido fuera de los hablantes. Por su parte, la propiedad o *Besitz* es la totalidad de lo expresado en un determinado ámbito de lenguaje en un determinado espacio de tiempo, siempre que sea posible expresarlo de nuevo. El *Begebnis* es la

520 Publicada junto a otras obras de Heidegger sobre el mismo tema en Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959.

521 Cf. Siegfried, Meike. *Abkehr vom Subjekt: zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*, Freiburg im Brisgau: Alber, 2010.

522 Cf., para este epígrafe y el siguiente, Buber, Martin. *Das Wort, das gesprochen wird*, MBW 6: 125-137.

523 Cf. Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959: 242.

palabra que se pronuncia, es el ser-hablado (*Gesprochenwerden*) de la palabra. Las otras dos esferas sirven a esta tercera, le proporcionan material. Para las otras dos, es presupuesto necesario un acervo histórico. Para esta, es presupuesto necesario la voluntad del hombre de comunicación, comunicación que se funda en un dirigirse hacia el otro. Y, en este sentido, es lo primigenio del lenguaje, lo que brota de la misma esencia dialógica del hombre.

Ese acontecimiento de la palabra, ese ser-hablado de la palabra, por tanto, es lo primordial del lenguaje, lo que acaece, y acaece no en un hablante ni en el otro, sino *entre* ellos. La importancia de la palabra hablada está en que no permanece en ella misma, va siempre hacia el otro, y lo convierte en hablante siempre. El lugar de la palabra es el *Zwischen*, el entre. La palabra se expresa aquí y se percibe allí, pero su *Gesprochensein*, su ser-hablada, se encuentra entre un hablante y otro.

Si hiciéramos inventario de todos los fenómenos físicos y psíquicos observables en el marco de un proceso dialógico, quedaría fuera un *Algo sui generis*, imposible de asir, y sería precisamente eso que se nos da a conocer no como la suma del hablar de dos o más hablantes y sus circunstancias, sino precisamente como su conversación.⁵²⁴

Planteado este primer acercamiento, esta división de las formas de ser del lenguaje entre estado presente, propiedad potencial y palabra hablada, de las cuales la tercera es la más relevante, se plantea Buber el interrogante acerca de la originariedad de esta cualidad de ser-hablada de la palabra. ¿Cómo puede decirse que esto es lo primordial, cuando tenemos la experiencia del pensar monológico, que suele preceder al habla? ¿No tiene razón Platón al definir el pensamiento como 'diálogo con uno mismo'? Schwendemann ha puesto énfasis en este punto al recordar que la filosofía del diálogo se distingue de esta concepción socrático-platónica de considerar el pensamiento como diálogo con uno mismo, la cual pone en marcha el proceso dialéctico, en que se dirige hacia el lenguaje no solo en su forma externa, sino como diálogo, distinto de la simple comunicación.⁵²⁵

Como se ha mencionado, Buber considera a Heidegger un exponente de la idea de que el hombre es el ser en el que el propio ser ha llegado a ser consciente de sí, y por lo tanto la reflexión monológica es lo más relevante en el hombre. Así pues, discutir este punto es fundamental.

524 Buber, Martin. *Das Wort, das gesprochen wird*, MBW 6: 127. Traducción propia. "Wenn wir ein Inventarium aller innerhalb eines dialogischen Vorgangs vorfindbaren physischen und psychischen Phänomene aufzunehmen vermöchten, dann bliebe ein Etwas sui generis uneinbeziehbar draußen, eben das, welches sich nicht als die Summe des Redens zweier oder mehrerer Redenden samt allen Nebenumständen, sondern eben als ihr Gespräch uns zu verstehen gab."

525 Cf. Schwendemann, Wilhelm. "Begegnung - Beziehung - Menschsein - Menschenwürde - ein paar Bemerkungen zu Bubers Verständnis der philosophischen Anthropologie", *Rocznik Teologiczny* LXII - vol. 4 (2020), 1455-1479; p. 1456.

El lenguaje solo es posible desde el hecho fundamental del hablar conjunto de los hombres (*Miteinandersprechen von Menschen*). Es, de hecho, interiorización de ese hablar. Para mostrar esto, podemos hacer el ejercicio mental de volver hacia el origen del propio pensamiento, pero no en función de su resultado, sino del propio suceso. Quien lo hace descubre que hay como una primera capa de algo inefable, como de algo que está ahí sin palabras, sin conceptos, sin que se pueda advertir en ella lo comprensible del querer llegar a ser (*Werdenwollen*). Y una segunda capa rodeada de voluntad de llegar a ser (*Werdenwollen*), de tendencia hacia el hablar (*Sprachstrebigkeit*). Y entonces se llega a la tercera, que es la del pensamiento, donde hay conceptos. Es decir: las dos primeras capas del proceso del habla son pura dirección hacia una tercera, la del pensamiento, y al mismo tiempo son pura tendencia hacia fuera, hacia expresarse, hacia el otro. Pues esa tercera capa es ya lenguaje sin sonido: cuando ya la palabra ha aparecido, el que piensa no busca decírsela a sí mismo, pues él ya la conoce. Busca esencialmente hablarla, decirla. Los conceptos los aplica el pensador a una instancia propia, pero estos conceptos no están pensados para esa instancia, sino para transmitirla, hacia fuera, son esencialmente dirección hacia el otro.

El monólogo interior no es un diálogo, porque le falta el presupuesto ontológico fundamental: la alteridad (*Anderheit*). Y más en concreto: el momento de la sorpresa. El yo no es propiamente ningún interlocutor, porque es para mí mismo previsible. El otro, la otra persona con la que mantengo un diálogo, es imprevisible (*unvorhersehbar*), es un centro de sorpresa (*Überraschungszentrum*) y yo para mí mismo no puedo serlo. En este sentido, Buber define el lenguaje como un sistema de tensiones posibles, en el que cobra importancia esencial la posibilidad del malentendido, posibilidad no aplicable al monólogo.

Si dos quieren ponerse de acuerdo en algo, no es cierto que partan de conceptos comunes. Pueden partir de conceptos similares, pero no idénticos. Y es precisamente el hecho de que no sean idénticos lo que hace posible que se entiendan, que se hablen en absoluto. Si no hay diferencias no hay diálogo de ningún tipo, no hay tensión que superar. Y esa superación es *Fruchbarkeit*, es la fertilidad del lenguaje.

Al mismo tiempo, tampoco puede buscarse el supuesto carácter originariamente monológico del lenguaje en el análisis filogenético. El hombre bíblico pone nombre a los animales, pero lo hace como ser ya dentro del lenguaje, como ser ya interpelado. Lo primero no es que él les pone nombre, sino que él ha sido ya interpelado por Dios en su ser-creado. Lo primero es la interpelación (*Ansprache*) lo segundo el lenguaje (*Sprache*). No existe un estadio pre-comunicativo del lenguaje, sino que todo lenguaje se produce en una comunidad de hablantes: el monólogo solo se pudo dar cuando el diálogo cesó o se rompió.

Para apoyar este argumento, Buber se refiere, como ya hizo en *Ich und Du*⁵²⁶, a las perífrasis (*Satzwörter*). Son construcciones de palabras con tres elementos: núcleo, elemento formal (modal y

526 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 49.

personal) y sufijo. Los sufijos son los únicos que jamás pueden aparecer fuera de tales perífrasis, y son los que hacen posible que éstas existan. Buber parte aquí de los estudios filológicos del etnólogo y lingüista americano Edward Sapir, que distingue entre lenguajes analíticos, sintéticos y polisintéticos. Los dos últimos ligán en una sola palabra conceptos, mientras que los analíticos utilizan frases enteras. Los lenguajes que Buber considera como típicos primitivos y que toma como ejemplo para las perífrasis (el esquimal y el algonkin) son polisintéticos.

Según Buber, podemos buscar el origen del lenguaje reconstruyendo estas *Satzwörter*, y lo más probable es que la primera palabra no fuera un verbo ni un nombre, sino una construcción de este tipo. Las perífrasis dan información sobre situaciones concretas vividas por el hombre, y estas son lo primario. Por eso, lo decisivo no son las cosas a las que el hombre debe poner nombre, sino las situaciones que el hombre vive, y en las cuales se encuentra con cosas a las que pone nombre. No las cosas, sino las situaciones. No la idea, sino la vida.

En este sentido, una vez más, el lenguaje es un fenómeno necesariamente dialógico. Es un dar-noticia y recibir-noticia de una situación actual, que se produce entre dos o más personas unidas entre sí por un peculiar estar-recíprocamente-dirigidos. Cuando dos miembros de un clan quieren alertarse de un peligro, tienen una forma de hacerlo peculiar para ellos, que los miembros del otro clan no conocen. La diferencia esencial entre esta técnica, y las similares empleadas por los animales radica en ese dirigirse-a, tener al otro como interlocutor, referirse a él en su totalidad, un *Sich-zuwenden* que se produce en una repentina y descubridora libertad. Eso es palabra, y por tanto totalmente ajena al animal.

Recordando lo que quedó asentado en *Urdistanz und Beziehung*, ahora se puede añadir que, para Buber, solo el hombre habla, porque solo él interpela, y solo él puede interpelar porque solo él puede distanciarse del mundo, verlo frente a él (*gegenüber*), como algo distinto de él. Y cuando interpela, entra en relación. El lenguaje es una nueva función de la distancia, porque le da ser a la palabra, la hace ser y la palabra sigue siendo (*besteht*), tiene continuidad en el ser (*Bestand*). Por eso podemos decir que el misterio del llegar-a-ser del lenguaje (*Sprachwerdung*) y el del llegar-a-ser del hombre (*Menschwerdung*) son uno y el mismo misterio. Con otras palabras: ser hombre es sinónimo de ser capaz de dirigirse al otro-que-yo, en tanto que tal otro.

Con esta explicación técnica y especializada, queda clara la cuestión acerca de la naturaleza y origen del lenguaje: el lenguaje es, fundamentalmente, palabra hablada, es ser-hablado, conversación. El elemento que lo determina, el *aktuelles Begebnis* (acontecimiento actual) es esa palabra que es hablada, y esa palabra se origina y se actualiza en el dirigir-se de un hombre a otro en el marco de la situación que comparten. Ese origen de la palabra es el origen de lo humano.

3. El hombre como *verdad* y poesía.

La palabra permanece en la interpelación del hombre al hombre. Buber añade una idea que introduce una nueva reflexión sobre el ser del hombre, reflexión que nos acompañará también en la parte II, y que ahora solo cabe reseñar: esa palabra que permanece, que tiene *Bestand*, renueva su vida cada vez de nuevo en la relación, en su ser-hablada. Y de esto da testimonio el verdadero diálogo, y también la poesía. Pues "la poesía es ser-hablado, ser-hablado hacia el Tú, dondequiera que el interlocutor le dé el ser."⁵²⁷

La reflexión final de Buber parte de una pregunta retórica en este contexto. Si nos tomamos en serio, como hecho y no como metáfora, que tanto el diálogo como la poesía son ser-hablado hacia el Tú (*Gesprochenheit zum Du*), entonces ¿puede también la poesía contemplarse en función de su contenido de verdad? Aquí, Buber explica de forma más exhaustiva la idea que he mencionado en momentos puntuales de este trabajo, como al principio del capítulo 2. Se trata de la comprensión de verdad propia de la tradición judía, por la que la pregunta realizada (contemplar la poesía en función de un contenido de verdad) debe ser respondida, al mismo tiempo, con un sí y un no.

La poesía es verdad, pero no en sentido conceptual, no en el sentido del *quid*. La poesía es aparición de la imagen o figura (*Gestalt*), que nos transmite una verdad que solo puede ser transmitida de esta forma. La poesía expresa, según Buber, una verdad que no puede expresarse sino como figura. El poeta habla, y habla una verdad, más aún, *es* verdad.⁵²⁸

Toda auténtica poesía es verdad, pero esta verdad no es una relación con un *quid* expresable. La poesía es una figura verbal, lo que nos comunica solo puede ser expresado como tal. Toda interpretación o explicación de un poema le despoja de su verdad. Que el poema habla quiere decir que el *poeta* habla, pero no el poeta en tanto que objeto de una biografía, un ser abstracto, sino en tanto que escritor de este preciso poema. Como tal, es el hablante de una verdad, y es él mismo verdad.

La interpretación, cuando va más allá de querer hacer comprensible el poema, lo destruye: es uso de conceptos, de *quid* (*Was*). Es *Begrifflichkeit*, verdad conceptual. Con esto, tenemos dos posibilidades de verdad, la verdad de lo conceptual y la verdad de lo poético. ¿Cómo se configura, entonces, un concepto unitario de verdad?

Para intentar responder a esta pregunta, Buber se sirve de un antiguo texto hindú: el Brahman de los cien caminos. En él se narra cómo de la inmolación del Creador nacen los dioses y los demonios, y se hacen con la herencia del mismo. Esta herencia es la palabra, y es mezcla de verdad y

527 Buber, Martin. *Das Wort, das gesprochen wird*, MBW 6: 134. Traducción propia. "...das Gedicht ist Gesprochenheit, Gesprochenheit zum Du, wo immer ihm der Partner wese."

528 Cf. Mendes-Flohr, Paul. "Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue", *The Journal of Religion*, Vol. 94, No. 1 (January 2014); p. 20.

falsedad. Tanto los dioses como los demonios dicen ambas cosas indistintamente. Pero, en un momento dado, los dioses desechan la falsedad, y conservan la verdad, y los demonios al contrario. Después de eso, la palabra ya no es indistinta, sino separada entre verdad y mentira: los dioses dicen toda la verdad, los demonios toda la falsedad. Como consecuencia de esto, los dioses se volvieron débiles y pobres, y los demonios poderosos. Pero, finalmente, vencieron los primeros. Por eso, quien apuesta por la verdad termina venciendo.

En el mito, el destino del ser de cada uno depende de la palabra (verdadera o falsa) que pronuncie. Pero, ¿qué significan aquí esos dos adjetivos, verdadero y falso? Buber explica que, cuando el mito habla de que ‘alguien dice la verdad’, debe entenderse como ‘alguien dice aquello que quiere decir (*meinen*)’. Pero, nuevamente, ¿qué significa aquí *meinen*, querer-decir, referirse-a? Significa, trasladado a un lenguaje post-mítico como el que hablamos nosotros, que el hablante *quiere decir* lo que *quiere decir* en tanto que *es lo que es*.

La relación entre querer-decir y decir nos remite a la conexión entre la unidad del querer-decir con el decir, por un lado, y la unidad entre esta conexión y el propio ser personal, por el otro.⁵²⁹

El hablante dice lo que quiere decir, aquello a lo que se refiere, y lo dice no solo con su palabra, sino con toda su vida. De ahí la íntima conexión entre lo que se dice y lo que se es: el hablante habla con su vida, es verdad con su vida.

Otra enseñanza relevante del mito hindú es que la verdad separada de todo contenido de falsedad es históricamente un fracaso, pero que ‘al final’ vence. Sin embargo, estas palabras (‘al final vence’) no deben interpretarse como una declaración escatológica, sino que son traducibles como ‘en el fondo’, ‘en realidad’, ‘siendo sinceros’. No hablan de un futuro, sino de un presente visto en su realidad más profunda, no aparente, en el mismo sentido que dice el Salmo: “¡No así los impíos, no así! Que ellos son como paja que se lleva el viento.”⁵³⁰ El hombre que es verdad es el que realmente tiene entidad, peso propio, pues vive en la relación: tiene vida verdadera.

Ahora podemos expresar, finalmente, lo que Buber quiere señalar con todo esto: la verdad de la que se está hablando aquí no es la verdad griega, la *aletheia*, sino la verdad bíblica. Esta, etimológicamente, quiere decir *fidelidad*, fidelidad del hombre o de Dios. La verdad de la palabra

529 Buber, Martin. *Das Wort, das gesprochen wird*, MBW 6: 135. Traducción propia. “Das Verhältnis zwischen Meinen und Sagen verweist uns auf das Verhältnis zwischen der intendierten Einheit von Meinen und Sagen einerseits und der zwischen Meinen und Sagen und dem personhaften Dasein selber anderseits.”

530 Sal 1; cf. Buber, Martin. *Recht und Unrecht*, MBW 13: 573.

hablada, hablada en el poema y en la palabra de Dios⁵³¹, es unidad, unidad indisoluble.

En el caso de la palabra de Dios, esta es aparición sin diversidad de aspectos, pero en todas sus otras formas podemos distinguir tres aspectos: primero, es verdad fiel en relación con lo que se ha percibido y ahora se transmite; en segundo lugar, es verdad fiel en relación con el interpelado, al que el hablante se refiere como tal, en su totalidad; en tercer lugar, es verdad fiel en relación con el hablante, es decir, con su propia existencia, en todas sus dimensiones. La verdad no es algo que se arroje sobre una multitud anónima como un espíritu iluminador. La verdad se adhiere a alguien en su ser-persona, y ese alguien se hace cargo, con su fidelidad, de la palabra por él pronunciada en la situación que a él le ha sido confiada.

Según Mendes-Flohr, “esta afirmación, con la que Buber concluyó su lección, lleva al culmen su crítica de Heidegger como a alguien que ha traicionado a la tradición humanística de las letras y la filosofía alemana. Esta tradición resulta traicionada por una ontología que ignora la responsabilidad interpersonal del individuo hacia el otro”⁵³².

3.4.4. Conclusión.

A lo largo de este epígrafe 3.4, he repasado las implicaciones del principio dialógico para la comprensión del ser humano, tal y como la propone Martin Buber.

En primer lugar, abordé el problema del propio planteamiento del problema antropológico. Quien quiera preguntarse por la naturaleza humana, por la peculiar categoría del ser que es el hombre, deberá partir de la situación de crisis, de angustia ante un mundo irrepresentable en el que el propio hombre que pregunta, como ser misterioso, se encuentra en cierto sentido perdido. Deberá preguntar en primera persona, quién soy yo, y por tanto abrazar la propia realidad humana en el encuentro con un Tú, comunión en la que se revela el propio ser de los acontecimientos del alma humana.

Más adelante, traté de las principales aportaciones de Buber a la antropología filosófica. El hombre, según nuestro autor, tiene como fundamento el doble principio distancia-relación, por el cual concibe vitalmente lo otro como distinto de sí y perteneciente a un todo con sentido, a un mundo, mundo con el cual entra en relación, dirigiéndose a él en tanto que otro.

531 Buber emplea una expresión un tanto difícil de interpretar, literalmente “el dicho en forma de mensaje que baja desde el silencio sobre un decadente mundo de los hombres”, cuyo sentido solo puede ser el de palabra de Dios, en relación con *Ich und Du*, MBW 4: 41.

532 Mendes-Flohr, Paul. “Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue”, *The Journal of Religion*, Vol. 94, No. 1 (January 2014); p. 21. Traducción propia. “This statement, with which Buber concluded his lecture, brings to a full crescendo his critique of Heidegger as betraying the humanistic tradition of German philosophy and letters. This tradition is betrayed by an ontology that neglects the interpersonal responsibility of the individual to the other”.

La investigación de la relación entre el ser del arte y el ser del hombre conduce a Buber, en *Der Mensch und sein Gebild*, a profundizar en la realidad del conocimiento humano. Al distanciarse de lo otro-que-él, el hombre entra en relación con el mundo, y se encuentra con el ser de lo otro, encuentro del que proviene el mundo sensorial, que se plasma en el arte. El hombre, por tanto, es un ser que, en tanto que distanciándose y entrando en relación, conoce en sentido vital (hebreo) las realidades que se le presentan. La razón humana solo en un estadio posterior es potestad meramente cerebral: originalmente es algo vital, corporal, total. Se conoce con todo el ser, no solo con la inteligencia.

Por último, la dedicación a la naturaleza del lenguaje en el hombre lleva a Buber a dos conclusiones fundamentales, en polémica con la visión de Martin Heidegger. En primer lugar, el hombre llega a ser hombre en el lenguaje, pues tanto uno como otro solo se pueden comprender desde un punto de vista dialógico: primero sucedió el diálogo, luego el monólogo, y el monólogo solo en tanto que dirección hacia el diálogo. En segundo lugar, el hombre es un ser que, en tanto que habla, es capaz de decir-verdad, entendiendo esta verdad como triple fidelidad, como decir lo que uno ha recibido en el encuentro, expresar con la vida lo que uno es, y referirse al otro en tanto que es quien es.

Todo esto, se debe insistir, son necesarias prolongaciones del principio dialógico, en virtud del cual la realidad humana se despliega en plenitud en el diálogo, en el mundo del Tú y la relación, en la presencia del Tú eterno. A partir de esa revelación, de la que hablé sobradamente en el capítulo 2, se comprende la concepción del hombre como fundado en el principio distancia-relación, y de ahí como quien entra en relación con el ser y lo conoce en un mundo sensorial generado en ese encuentro, y también del hombre como quien habla, quien se hace en el lenguaje, precisamente en esa relación que constituye su segundo movimiento esencial, y, haciéndose en el lenguaje, habla verdad con su vida, ya sea en la poesía o en el ir hacia el otro como palabra.

El hombre, en conclusión, es aquel ser que ve al mundo como su *Gegenüber*, su frente-a, su otro-que-yo: es posibilidad de diálogo. En ese sentido, es un ser absolutamente irreducible al mundo natural. Nada en él es animal en el sentido que lo es para el propio animal: ni siquiera el hambre humana es un hambre animal.⁵³³ Buber define el lenguaje animal como "el balbuceo de la naturaleza bajo el primer impulso del espíritu, antes de elevarse a su cósmica osadía, que nosotros llamamos hombre".⁵³⁴ El hombre es la cósmica osadía del espíritu, el ser peculiar y atormentado que, consciente de lo finito de su paso por el mundo, se dirige a él como un otro, lo conoce, lo ama, y es verdad ante él.

533 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 267.

534 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 95. Traducción propia. "das Stammeln der Natur unter dem ersten Griff des Geistes, ehe sie sich ihm zu seinem kosmischen Wagnis, das wir Mensch nennen, ergibt."

3.5. El proyecto único que soy. Implicaciones éticas del principio dialógico.

Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahveh tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas a Yahveh tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás; Yahveh tu Dios te bendecirá en la tierra a la que vas a entrar para tomarla en posesión.⁵³⁵

Hablar de ética en Buber quiere decir hablar del problema del mal en sentido antropológico. ¿Qué es el mal? ¿Qué poder tiene el mal? ¿Puede el bien vencer al mal? ¿Dónde se encuentra este? ¿Qué debo hacer yo? Y, sobre todo, ¿cómo puedo yo hacer el bien y evitar el mal? Seguir los caminos de Yahvé, guardar sus mandamientos, elegir la vida y la felicidad, la bendición, ¿no resulta en ocasiones extraordinariamente arduo, tanto a la hora de saber qué hacer como a la de afrontar las consecuencias de hacerlo?

A medida que va avanzando la exposición, se va haciendo obvio que la imagen de la espiral para referirse al pensamiento de Buber es adecuada. Ciertamente, estamos hablando en todo momento de lo mismo, e incluso en muchos casos con los mismos conceptos (decisión, confirmación, diálogo, encuentro, osadía, conversión...), pero en cada caso adquieren una virtualidad distinta, en cada anillo de la espiral asumen un matiz que arroja luz sobre el ámbito de la realidad que se trata. De esta forma, todos esos ámbitos (hasta ahora, religión, historia y antropología) aparecen como íntimamente relacionados. Lo mismo sucede con el terreno que pisamos ahora, el de la ética. Aquí, todo lo dicho se recoge y avanza, todo lo que se ha explicado en los demás epígrafes es relevante. En cierto sentido, se le da una significación distinta a los conceptos expuestos hasta ahora. A su vez, en el siguiente epígrafe, relativo a las implicaciones psicológicas del principio dialógico, veremos cómo Buber recoge también lo aportado en el campo ético.

En el ámbito de la ética, Buber trata multitud de temas de forma separada. Sin embargo, todo su planteamiento recibe unidad a partir de lo expuesto en su obra *Bilder von Gut und Böse* (Imágenes del bien y del mal). Ahí, nuestro autor condensa su visión de la naturaleza del mal, y esta exposición aporta claridad meridiana sobre el resto de cuestiones éticas que también aborda en otros

535 Dtn 30, 15-16.

escritos. Por tanto, en primer lugar expondré la teoría buberiana sobre el mal, apoyada sobre todo en algunos pasajes de dicha obra. En segundo lugar, a partir de esa visión, trataré sobre tres cuestiones capitales dentro del pensamiento ético de Buber, como son la relación entre ética y religión, la cuestión de los valores y el problema de la elección del bien. Por último, haré una breve referencia al tema del amor al prójimo en sentido ético, cuestión ya tratada en 2.4, pero que aquí cobra cierta relevancia, especialmente a raíz de la confrontación con las propuestas de Emmanuel Lévinas y, en menor medida, de Heidegger.

3.5.1. En mi propio pecho.

El *Jehudi* no pudo ya contenerse por más tiempo.

-Rabí -dijo con la voz casi muriendo en sus labios- ¿qué pasa con ese ‘Gog’? Realmente solo puede existir ahí fuera porque existe aquí dentro -señaló su propio pecho- La oscuridad de la que está hecho no necesita venir de ningún otro sitio sino de nuestros corazones perezosos o malvados. Nuestra traición a Dios es lo que ha hecho tan grande a ‘Gog’. Ni en el alma ni en el pueblo gobierna ya la fuerza de la luz.⁵³⁶

En el epígrafe dedicado a las implicaciones del principio dialógico para la filosofía de la historia, hice referencia a las dos posibles concepciones de la historia en sentido religioso. En su expresión dentro del jasidismo, Buber las expuso en las figuras del Vidente de Lublin y del *Jehudi*, maestro de Pshysha. Como advertí entonces, uno de los rasgos que diferenciaban una corriente de la otra era su comprensión del mal. Para la visión apocalíptica, el mal es irredimible y externo; para la visión profética, el mal es interior, y podemos convertirnos de él para preparar la Redención del mundo y cooperar en ella.

La cita que se aporta ahora es la piedra de toque del tratamiento que hace Buber del problema del mal. Gog, personificación del mal que Lublin y sus seguidores veían en Napoleón, era para el *Jehudi* solo la concreción externa de algo que primordialmente reside en el interior de cada persona. Buber parte de esta segunda visión a la hora de acercarse al problema del mal. Veamos,

536 Buber, Martin. *Gog und Magog*, MBW 19: 82. Traducción propia. “Der »Jude« konnte jetzt nicht länger an sich halten. »Rabbi«, sagte er mit fast versagender Stimme, »was ist es mit diesem Gog? Es kann ihn doch da draußen nur geben weil es ihn da drinnen gibt.« Er zeigte auf seine eigene Brust. »Die Finsternis, aus der er geschöpft ist, brauchte nirgendwo anders her genommen zu werden als aus unsern trägen oder tückischen Herzen. Unser Verrat an Gott hat den Gog so groß gepöppelt. Nicht in der Seele, nicht im Volk regiert die Kraft des Lichts.«”

pues, primero, en qué consiste el mal para nuestro autor, cuestión que solo puede dilucidarse desde los presupuestos antropológicos expuestos en el epígrafe anterior (3.4.1).

1. El punto de partida.

Al hablar de las implicaciones del principio dialógico para la antropología filosófica, expuse con detalle de qué modo, según Buber, debe el filósofo aproximarse al problema del hombre. Se trata de una interiorización de la persona humana partiendo del encuentro con la realidad que se busca estudiar en la vida de otro ser humano, interiorización que implica una experimentación de lo mismo tanto en la vida del otro como en la propia.

En *Bilder von Gut und Böse* (Imágenes del bien y del mal), Buber pone por obra este planteamiento en relación con la problemática ética, y parte de una combinación de algunos relatos míticos con la interiorización que se ha descrito⁵³⁷. En esta obra, publicada en 1952, nuestro autor expone primero diferentes mitos sobre el origen del mal. La utilización de los mitos es característica de Buber, y posee una fuerza particular, pues son las imágenes que una humanidad temprana se ha hecho del mal en contraposición con el bien. Hablan del origen del mal, pero también nos ofrecen una aproximación a la estructura del bien. Nos interesan en la medida en que son exposiciones verdaderas: en la medida en que nos ayudan a adquirir una visión de la naturaleza del mal y de su relación con el bien.

En los mitos se recoge una experiencia de los encuentros con el mal en el mundo y el alma, y se transmiten sin ropaje conceptual: sin objetivación, son puro testimonio de un encuentro. Nos dicen algo de la realidad humana, nos hablan de qué sucede en el alma y la vida del hombre que tiene que ver con el mal, y en las del hombre que es susceptible de caer en el mal. Los mitos nos dicen algo sobre la estructura dinámica del mal. En ellos, reconocemos que existe un algo específico en la realidad humana, algo no en función de una opinión, sino en el propio ser: su especificidad se manifiesta en que en el alma y la vida del hombre las cosas cambian cuando se hace el mal, o cuando este se sufre.

No es suficiente con hablar de tabúes o censuras morales que influyen al sujeto, de lo que en psicología se llama represiones e inhibiciones. Lo que debemos hacer es encontrar la percepción del mal en nuestra propia experiencia interior, donde se distingue de otros procesos interiores, donde

537 En concreto, Buber parte de los relatos del Génesis relativos al pecado original y al asesinato de Abel por parte de Caín, para hablar del mal en su primer estadio. Para hablar del mal en su segundo estadio, Buber recurre a los mitos avésticos procedentes del antiguo Irán.

esta neta diferenciación psicológica nos plantea con fuerza la pregunta acerca de una diferenciación ontológica. Debemos interpretar los mitos sobre el mal a través de nuestra propia experiencia del mal en nosotros.⁵³⁸

Es preciso insistir una vez más: el tratamiento que Buber hace del problema ético es netamente antropológico. No es una teoría sobre un mal abstracto, con una entidad propia, sino del mal tal y como se da en la vida del ser humano, de este ser humano concreto. Buber renuncia, pues, de entrada, como señala Andrea Poma, a considerar el bien y el mal como dos entes poderosos diametralmente opuestos, y los concibe como procesos diferenciados y antitéticos que suceden en el alma humana.⁵³⁹ Bien y mal son *wesensungleich*, esencialmente desiguales. Acerquémonos a lo que Buber sostiene sobre el proceso del mal en el alma, para comprender algo más de la naturaleza tanto del mal como del bien.

2. El mal como proceso. Los dos estadios del mal.

Los dos tipos de mitos de los que trata Buber en *Bilder* (bíblicos e iránicos) hablan a grandes rasgos de dos tipos de mal: el mal como acontecimiento y el mal como acción. Solo nos pueden enseñar algo si esos dos tipos no se contradicen, sino que se combinan. Según Buber, cada mito hace referencia a un estadio del proceso del mal.

El primer estadio del mal lo define Buber como el de la indecisión, y debe resultar familiar tras haber conocido la importancia en el pensamiento de nuestro autor del concepto de decisión, tanto en el campo de la religión, como en el de la historia y la antropología.

La vida del hombre comienza con la percepción de un caos en el alma, como estado del alma. El hombre experimenta, en un momento de su vida (que suele coincidir con la pubertad, pero no necesariamente), la posibilidad como categoría de ser. La posibilidad se presenta como algo infinito, y atenaza al alma, la angustia. La sustancia amenaza con disolverse en la potencia. El caos de las posibilidades de ser se convierte en un caos de las posibilidades de hacer.

Este estado de caos no es sostenible en el tiempo, y solo hay dos salidas: el hombre puede aferrarse a una de las posibilidades que el remolino le ofrece, desatar en ella sus pasiones, o puede obrar la unificación de sí mismo.

En el primer caso, la posibilidad sin dirección se torna en realidad sin dirección, y el hombre hace lo que no quiere, lo extraño, lo malo; en el segundo caso, el alma cambia la no-dirección por la

538 Cf. Buber, Martin. *Bilder von Gut und Böse*, MBW 12: 344-346.

539 Cf. Poma, Andrea. "Unity of the Heart and Scattered Self: A Postmodern Reading of Buber's Doctrine of Evil", en Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006: 165.

dirección o, si no consigue llevar a cabo el movimiento, al menos pregusta lo que sea la dirección.

Los momentos en los que fracasamos en este intento de llegar a ser uno, los momentos de *indecisión*, nos los recuerda nuestro mirar-atrás (que no es mirar con los ojos, sino con todo el ser) como malos. El mal no es una acción. La acción es solo la forma de acaecer el mal en la que este se hace manifiesto. Y la acción malvada no proviene de una decisión para el mal, sino, primariamente, de una *indecisión*, pues el bien solo puede hacerse con todo el ser, y el mal solo con el ser no unificado.

El mal es la ausencia de dirección, y lo que en ella y desde ella se hace, en forma de agarrar, asir, someter, atormentar, aniquilar, etc., lo que se presenta ante uno. El bien es la dirección, y lo que en ella se hace; lo que en ella se hace se hace con toda el alma, de forma que toda la fuerza y la pasión con la que el mal podría haber sido hecho, entran en la acción.⁵⁴⁰

En este contexto cobra sentido la expresión talmúdica – tan repetida en el jasidismo –, de "servir a Dios con el mal impulso". Este tema, apuntemos sucintamente, tiene una importancia ética de primer orden, en relación con la cuestión del pecado. En efecto, significa la comprensión del impulso humano como algo moralmente neutro, que puede ser empleado para el bien o para el mal. Las pasiones humanas tienen una potencia que puede incluirse en la acción hacia la dirección, son la fuerza y la pasión con la que el mal podría haber sido hecho, que se incluyen en el bien.

Todo esto es una definición antropológica del bien y del mal, tal y como se da a conocer en la vida concreta del hombre, y como nos la presentan los relatos bíblicos de Adán y Eva o de Caín. Pero aquí no se está dando un criterio para meditar sobre el mal o el bien como dos seres diferenciados, o para saber qué sea bueno o malo con seguridad en una acción: el que va a actuar no puede saber si su alma se hará una en la dirección que toma. Aquí no se da seguridad. Pero hay una conexión entre lo que buscan tanto el que medita sobre el bien como el que quiere actuar y el planteamiento de Buber: aquí se da una cierta idea del ser que estoy llamado a ser, del ser que conmigo está indicado, del ser al que me refiero, del ser que puedo ser solo yo. Esto es un criterio, y es un criterio individualizado y personal, aunque no relativo.⁵⁴¹

540 Buber, Martin. *Bilder von Gut und Böse*, MBW 12: 351. Traducción propia. "Das Böse ist die Richtungslosigkeit und was in ihr und aus ihr, als Ergreifen, Packen, Schlingen, Verführen, Nötigen, Ausnützen, Niederbeugen, Peinigen, Vernichten dessen, was sich bietet, getan wird. Das Gute ist die Richtung und was in ihr getan wird; was in ihr getan wird, wird mit der ganzen Seele getan, so dass in die Tat all die Kraft und Leidenschaft, mit der das Böse hätte getan werden können, miteingeht."

541 Cf. Ídem: 349-352; Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 122-124.

En cuanto al segundo estadio, la categoría buberiana que aquí cobra mayor importancia es la de la confirmación (*Bestätigung*), expuesta en 2.3.4. El proceso del mal en el segundo estadio se desarrolla de la siguiente forma.

El hombre experimenta el mal como ausencia de decisión. Pero la sucesión de estas experiencias no se percibe como momentos aislados, sino como una continuidad de no-decisión, una conciencia negativa sobre uno mismo que se busca reprimir u olvidar, pues el instinto de conservación supera a la necesidad de ser confirmado. Pero cuando esta última se va haciendo fuerte, surge un problema interior, de conciencia, y el hombre se cuestiona a sí mismo su vida: su autoconocimiento no le permite confirmarse a sí mismo. Esta situación puede desembocar en dos caminos: una patologización, en la que la relación de la persona consigo misma se vuelve frágil y confusa; o la insospechada salida hacia la unificación con uno mismo, la conversión.

El hombre necesita de la confirmación, a diferencia del animal. Todo animal está fijado, es como es. El hombre está indeterminado, es una osadía de la vida, debe esforzarse por llegar a ser quien es: necesita la confirmación, y solo puede recibirla del otro o de sí mismo. En caso de necesidad puede alguien prescindir de la confirmación de los otros, cuando la propia es tan fuerte que hace a la de los demás superflua; pero lo contrario no sucede nunca: si falta la propia confirmación, la de los demás no es suficiente. Por eso, si el conocimiento del hombre de sí mismo no le lleva a la conversión, debe por necesidad desligar la confirmación de sí mismo de todo conocimiento, y sustituir el juicio sobre sí mismo por el querer a sí mismo. Debe decidirse por sí mismo, no como el que está llamado a ser, sino como el que es. Aquí el hombre se ha elegido a sí mismo, ha elegido no ser lo que debe, es lo que quiere y quiere lo que es: se convierte en creador de sí mismo, en la medida del bien y del mal, en la medida de la verdad y la mentira.⁵⁴²

Aquí concluye el proceso del mal. Quien ha llegado, en él, hasta el final, tiene difícil regresar. El que finalmente ha optado por considerarse la medida de todas las cosas, ha puesto por obra el tentador "seréis como dioses"⁵⁴³ de la serpiente.

3. Bien y mal. Ideas nucleares.

De esta exposición que hace Buber sobre el proceso antropológico del mal resultan relevantes, al menos, dos ideas. Nos servirán a continuación para tratar del resto de problemas éticos a los que Buber dedica parte de su obra.

En primer lugar, aparece con fuerza la idea de dirección. En el primer estadio del mal, el

542 Cf. Buber, Martin. *Bilder von Gut und Böse*, MBW 12: 353-355.

543 Gén 3, 5.

hombre no *se decide* por una acción mala, sino que simplemente se deja llevar por el caos de la posibilidad absoluta que le rodea. No hay propiamente una decisión, pues decidirse implica unificar las propias fuerzas en una dirección. Esta palabra, dirección (*Richtung*) se convierte en sinónimo de *bien*. En tanto que nos decidimos, tomamos dirección. Para Buber, mientras que el mal se transforma de un estadio a otro, el bien, por el contrario, permanece inalterable: es siempre dirección. Lo justo o correcto (*gerecht*) es lo dirigido (*gerichtet*). Todas las decisiones puntuales son, desde el punto de vista de la realidad del ser, variaciones de la única decisión hacia la dirección. Pero, se debe preguntar, ¿dirección hacia dónde?

Esta es la segunda idea que toma cuerpo a raíz de esa pregunta, y que cobrará relevancia en el epígrafe 3.6 de este estudio. Para Buber, la dirección puede ser comprendida de dos maneras: como la dirección hacia la persona que debo ser, y que comprendo precisamente en la decisión que aúna mis fuerzas, o como la dirección hacia Dios, mi Creador, el Creador de mi unicidad. En ambos casos, es esencial la idea que ya fue señalada al hablar de la confirmación o *Bestätigung*. En esta, no solo se afirmaba el ser actual del otro, sino también su ser potencial. Esto implica que existe un ser que yo debo llegar a ser, y que yo soy un proyecto irrepetible. El hecho de que un ser humano único haya sido creado implica que no está destinado a un simple *Dasein*⁵⁴⁴, sino que está destinado a la plenitud de una intención de ser, plenitud que es personal, que es realización de lo correcto, lo dirigido, en cada individualidad.

Asumir la dirección en la decisión significa: tomar la dirección hacia el punto del ser, en el que yo, el proyecto que yo soy, actuando por mi parte, me encuentro con el misterio divino de mi unicidad, que me aguarda.⁵⁴⁵

El hecho de que Buber hable de la dirección hacia mi yo potencial o hacia Dios como Creador de mi ser-único no significa, en ningún caso, que mi yo potencial sea idéntico con Dios. Lo que quiere decir es que el hombre que busca hacer el bien, entiende este bien como dirección hacia Dios, o también como dirección hacia lo que Dios ha querido con su proyecto sobre él.⁵⁴⁶ Se trata de ir hacia Él en todo caso, y eso es sinónimo de ir hacia lo que Él quiere que yo sea, pues Él querrá siempre que yo sea verdad en relación con Él.

544 Esto es, evidentemente, una crítica (no tan) velada a las posiciones de Heidegger.

545 Buber, Martin. *Bilder von Gut und Böse*, MBW 12: 357. Traducción propia. "In der Entscheidung die Richtung annehmen bedeutet somit: die Richtung auf den Punkt des Seins nehmen, an dem ich, den Entwurf, der ich bin, an meinem Teil ausführend, dem meiner harrenden Gottesgeheimnis meiner erschaffenen Einzigkeit begegne."

546 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 500.

3.5.2. Superar las disyuntivas. Hacia una ética dialógica.

En el epígrafe precedente, he planteado los presupuestos sobre los que se asienta el tratamiento que Buber hace de diferentes cuestiones éticas. No puede decirse, por supuesto, que Buber planteara un determinado sistema ético, o que abogara por uno de ellos. Sin embargo, sí puede afirmarse que Buber intenta arrojar luz sobre los presupuestos de todo sistema ético, y que propone diferentes elementos de crítica a los existentes. En la obra que vengo citando con cierta frecuencia a lo largo de este estudio, Maurice Friedman⁵⁴⁷ se esfuerza en presentar la ética de Buber como una opción superadora del marco que obliga a elegir entre un objetivismo moral, para el que el bien y el mal son esencias en sí mismas, y un subjetivismo, para el cual el bien o mal moral es puramente dependiente de la persona o, en otras palabras, en una superación de la distinción kantiana entre autonomía y heteronomía. El planteamiento de Buber supera estas disyuntivas, y lo hace en tres pasos que describo a continuación.

1. Entre ética y religión.

El primer punto que cabe reseñar es el de la relación entre la ética y la religión. Lo ético, como se desprende de lo expuesto anteriormente, lo encontramos en puridad cuando el hombre se enfrenta a su situación aquí y ahora, y decide lo que en ella debe hacer según lo correcto y lo incorrecto. El criterio que aplica es un conocimiento previo y misterioso que está en todo hombre: lo que él realmente es, cómo debe ser en función de su ser-creado. Por su parte, lo religioso es la relación personal con el absoluto. La pregunta que se plantea Buber, en este paralelo, es, ¿qué viene primero? ¿qué ilumina a qué? ¿es lo ético fuente de lo religioso, o viceversa?

Esta pregunta debe responderse, como ya se adivina, partiendo de la realidad viva del hombre. Si contemplamos la relación entre las dos esferas desde el punto de vista de lo religioso (relación con el absoluto) vemos cómo lo religioso tiene una gran tendencia a iluminar la vida entera de la persona, a cambiar la estructura completa: la religiosidad busca siempre generar un ethos vivo. Si la contemplamos desde el punto de vista de lo ético (decisión), vemos que el individuo que busca discernir y decidir en su propia alma no puede encontrar ahí una escala de valores de validez absoluta:

547 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 233-234.

esta solo puede provenir de su relación con el absoluto.⁵⁴⁸

También cuando el individuo considera suyo un criterio absoluto transmitido por una tradición religiosa, debe haberlo integrado en la verdad de su relación esencial con el absoluto, para que este criterio tenga verdadera validez. Pero en cualquier caso, siempre está el don del lado de lo religioso, y la recepción del lado de lo ético.⁵⁴⁹

En la vida concreta del hombre, lo religioso es fuente de valores que iluminan la vida, que guían la acción. La ética es una pregunta por la decisión a tomar en un momento, y tal decisión la toma la persona como respuesta, siempre respuesta a la palabra que Dios le dirige a través de sus signos. Cómo responder, en virtud de qué valores, es algo que solo el propio Dios puede revelar, o, mejor dicho, los valores que tengan *validez* solo pueden provenir de la única instancia que tiene validez, esto es, la relación con el absoluto.

2. Pasar por encima de Kant.

Desde un punto de vista moderno, la idea propuesta en el apartado inmediatamente anterior hará saltar las alarmas de todo espíritu de la Ilustración hija de Kant. Parece que se diga que los valores provienen del mismo Dios, y como tales deben ser aceptados sin discusión. ¿No es esto una heteronomía basta y antigua, más propia de un Tomás de Aquino que de un autor moderno (o posmoderno)?

En un pasaje muy comentado por los investigadores de su obra, Buber critica duramente la visión que de la cuestión de los valores propone Jean-Paul Sartre. Sartre sostiene, con Nietzsche, que los valores son creados por el hombre. Buber responde:

Un valor o un sentido se puede aceptar, creer, situar como estrella polar de la

548 Cf. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 421-423.

549 Ídem: 423. Traducción propia. "Auch wenn der Einzelne ein aus religiöser Tradition überkommenes absolutes Kriterium sein eigen nennt, muss es in der Wahrheit seiner personhaften Wesensbeziehung zum Absoluten umgeglüht werden, um die wahre Gültigkeit zu gewinnen. Immer aber ist das Spenden auf der Seite des Religiösen, das Empfangen auf der des Ethischen."

propia vida, cuando uno lo ha encontrado, no cuando uno lo ha inventado; el sentido puede ser para mí ayuda para resolver el acertijo de la vida, el valor puede darme dirección, cuando se me ha hecho evidente en el encuentro con el ser, no cuando lo he elegido yo entre las posibilidades disponibles, o cuando lo he imaginado yo con otros.⁵⁵⁰

Aquí parece comenzar a atisbarse una respuesta a las sospechas que recaen, desde el lado de la ética kantiana, sobre Buber. En cualquier caso, nada más haber dicho lo que dice sobre el origen religioso de los valores, nuestro autor sale al paso de esa más que probable acusación de ser partidario de la heteronomía. En realidad, la disyuntiva entre autonomía y heteronomía es otra de tantas que, en el pensamiento de Buber, se resuelve (o, mejor dicho, se disuelve) en paradoja. En sentido estricto, donde el absoluto habla, no existe esa disyuntiva entre norma externa impuesta y norma interna creada, puesto que Dios nunca busca imponerse, sino ser aceptado libremente. El acto debe ser totalmente mío. Él me da algo para que lo reciba, pero no me hace recibirlo. Si el acto no es totalmente mío, lo que debe revelarse no se revela.⁵⁵¹ Aquí vuelve también una vez más la paradoja del encuentro: el valor no se me da si no me encuentro con él, y no hay valor que me salga al encuentro si no entro en esa relación con él. El valor se revela en la relación con el absoluto, y no existe en sí mismo, sino en el encuentro.

Esta cuestión la aclara Buber en uno de sus escritos sobre jasidismo, que comentaré con más detalle en el próximo epígrafe. Ahí, nuestro autor expone las dificultades de esta concepción sobre la ética como proveniente de la religión, en la vida concreta del hombre. En efecto, o el hombre cree en un Dios que manda y demanda (*gebietend und fordernd*) o no cree en tal Dios. Para el que no cree, la ética tiene razón en contraponer autonomía y religión. Sus acciones son igualmente buenas (no dejan de serlo por provenir su norma de su fuero interno), pero en su vida hay una desconexión. El hombre no religioso no podrá llegar a entrar en contacto con la totalidad del ser. Este punto no lo entenderá quien no crea en Dios, y aquí no habrá acuerdo posible. Pero en cualquier caso, según Buber, la ética tiene razón en esa contraposición (autonomía-religión), para quien no cree. Pero no así para el creyente, el que de alguna forma, por misteriosa que sea, dice Tú al absoluto.

En el interior de toda comunidad religiosa hay dos esferas, religiosa y ética, que tienen en común que provienen de la autoridad divina. Pero, al mismo tiempo, se observa una tendencia clara hacia algo que interiormente tiene el mismo significado que la autonomía. En la esfera religiosa, los

550 Cf. Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 403. Traducción propia. "Einen Sinn oder Wert kann man dann glauben, annehmen, als weisendes Licht über das eigne Leben stellen, wenn man ihn gefunden, nicht wenn man ihn erfunden hat; er kann mir enträtselnder Sinn, richtungsgebender Wert nur sein, wenn er mir in meiner Begegnung mit dem Sein offenbar geworden ist, nicht wenn ich ihn mir unter den vorhandenen Möglichkeiten frei gewählt habe und ich etwa noch mit etwelchen Mitmenschen ausgemacht habe."

551 Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 423.

actos de culto son exteriores y se hacen porque los manda Dios, pero expresan una relación interior de fe. En la esfera ética, los mandatos éticos se deben cumplir, pero con el corazón. Al hombre religioso se le exige que lo que se manda desde arriba, se busque desde dentro, como anhelo del alma. La diferencia entre autonomía y heteronomía se supera en una síntesis superior. El principio religioso se adueña del ético, desvelando su superioridad.⁵⁵²

Lo ético proviene de lo religioso. Pero esto debe comprenderse en el contexto del pensamiento de Buber, y no fuera de él. No puede olvidarse que nuestro autor da a esos dos conceptos (ético y religioso) significados que no son los habituales en el pensamiento occidental, de base griega. Tanto ética como religión solo se comprenden como momentos de la relación que engloba toda la vida humana. Más en concreto, la religión entendida en sentido dialógico es toda la vida humana, pues es la relación con quien habla desde todas las instancias del ser hacia el hombre. La ética, por fuerza, comprendida como la *decisión hacia la dirección*, no puede ser más que una respuesta a la palabra del absoluto. Pero, al mismo tiempo, no puede olvidarse que el Tú es siempre inseguro, que la religión es una *santa inseguridad*, en la que el hombre religioso se encuentra sumido en una discontinuidad de presencia, a la espera de ser encontrado de una forma que no puede prever ni merecer. El encuentro no otorga una seguridad intelectual ni vital sobre lo ético, y ni siquiera puedo saber cuándo, en terminología de Buber, he unificado mi alma para la decisión⁵⁵³.

Este es el punto en el que toda acusación de retroceso a la heteronomía cae por su propio peso. Y, una vez explicada la paradoja del encuentro en el campo ético, según la cual no se posee seguridad sobre lo correcto de la dirección tomada, la acusación proviene del bando contrario, y las posiciones de Buber son tildadas de subjetivismo moral. Para responder a ello, partamos de la crítica de Buber a la obra más significativa de Søren Kierkegaard.

3. Los Isaacs de Kierkegaard. Sobre una *suspensión de lo ético*.

Después de estas cosas sucedió que Dios tentó a Abraham y le dijo:
«¡Abraham, Abraham!» Él respondió: «Heme aquí.» Díjole: «Toma a tu hijo,
a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécele allí en

552 Cf. Buber, Martin. *Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus*, MBW 17: 217-220.

553 Cf. Buber, Martin. *Aus Philosophical Interrogations*, MBW 12: 570-571.

holocausto en uno de los montes, el que yo te diga.» Levantóse, pues, Abraham de madrugada, aparejó su asno y tomó consigo a dos mozos y a su hijo Isaac. Partió la leña del holocausto y se puso en marcha hacia el lugar que le había dicho Dios.⁵⁵⁴

El *pathos* de este pasaje bíblico fue reproducido magistralmente por Kierkegaard en *Temor y temblor*. Allí, el genio danés exponía su visión de la ética en relación con la religión. La ética es comprendida por Kierkegaard como lo general, la religión como lo particular. El caballero de la fe, el que da el salto hacia el absurdo de la fe, escapa de lo general, y en virtud de su relación incomprensible con lo incondicionado, está legitimado a hacer lo que para cualquiera sería asesinato. Lo ético queda suspendido en virtud de lo religioso.

No es sorprendente que Buber, estudioso de las Escrituras y uno de los mayores eruditos de hebreo bíblico de su época, entre decididamente a criticar esta interpretación de Kierkegaard. Para Buber, el danés es incapaz de ver que la problemática que realmente sobrevuela el pasaje es la del silencio de Dios, la de la capacidad o no de escuchar apropiadamente su voz.

Lo primero que debe tenerse en cuenta es que, en la Biblia, no siempre es Dios el que exige hacer algo prohibido. De hecho, el diablo también lo hace (por ejemplo, en el libro de las Crónicas⁵⁵⁵). Además, hay que considerar que, en Miqueas, Dios responde así a la oferta de un sacrificio humano para aplacar la ira de Yahvé:

«Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahveh de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios.»⁵⁵⁶

El profeta ofrece sacrificar a su hijo, al fruto de sus entrañas, y Dios responde nítidamente: no, sino simplemente sé justo, piadoso y camina honradamente. El mensaje es sencillo, y contrapuesto al recibido por Abraham.

Para Buber, pues, la cuestión sobre una supuesta suspensión de lo ético es realmente la cuestión sobre escuchar la voz de Dios, que normalmente es como la brisa, y no como una tormenta que ruge.⁵⁵⁷ Eso es en nuestro tiempo más complicado que nunca, y tal cosa se refleja en la

554 Gén 22, 1-3.

555 Cf. 1 Cr 21,1.

556 Miq 6, 8.

557 Cf. 1 Re 19, 12.

interpretación kierkegaardiana del pasaje. Kierkegaard ofreció su Isaac, de forma incomprensible para el mundo, en la persona de Regine Olsen. Los hombres contemporáneos siguen ofreciendo sus Isaacs, pero a la orden de la voz de las ideologías, porque no tienen un Dios que les hable: les hablan los falsos absolutos y se entregan a ellos. Buber narra cómo, en su experiencia educativa con los jóvenes, muchos de ellos, revolucionarios entregados, respondían a la pregunta de por qué se sacrificaban por la causa con una convicción de la necesidad del sacrificio para que llegara la libertad, o la justicia:

En el reino de Moloc los honestos mienten y los misericordiosos torturan, y creen verdaderamente, realmente, que el fratricidio preparará el camino a la fraternidad.⁵⁵⁸

El problema no es que lo ético se vea suspendido por una voluntad superior que lo contradiga. El problema es que el hombre no es capaz de escuchar con claridad la voz de Dios. Esta visión es heredera, como parece claro, de la concepción buberiana de la religión y de la Revelación, expuesta en 3.2.1. Ahí ya se mencionó la cuestión acerca de las ‘plumas engañosas’ ocultas en la Escritura, y de la postura de Buber al respecto: el orante sabe distinguir la voz de Dios de las voces engañosas. A la vez, también insistí, en 3.2.3, en la idea del ‘eclipse de Dios’, según el cual escuchar a Dios se había hecho para el hombre contemporáneo tarea difícil.

Con la coherencia que le caracteriza, Buber traslada la misma idea al terreno ético. Con ello, aparece con toda su fuerza la verdadera problemática que plantea el posicionamiento de Buber con respecto a la ética. Si no hay seguridad sobre la decisión a tomar, ¿cómo puedo juzgar si una acción es buena o mala? ¿Cómo puedo saber qué debo hacer en esta situación? ¿Hay acaso algún mandato que me vincule siempre? ¿No es esto un relativismo moral en el que no hay nada mandado? Sobre esto fue criticado Buber en numerosas ocasiones, y respondió.

En *Antwort*, la respuesta a sus críticos contenida en la *Library of Living Philosophers*, obra cuya importancia para comprender el pensamiento de Buber no ha sido todavía suficientemente recalcada, nuestro autor contesta a las críticas de varios académicos sobre este tema. En particular, son relevantes las críticas opuestas, una vez más (como ya señalé en el apartado acerca de la Revelación), por Marvin Fox.

Según Fox, Buber contradice la idea de que la exigencia moral es absoluta, pues declara a cada uno juez de lo que debe hacer, poniendo el carácter privado de la decisión en el lugar de los valores absolutos. Según este crítico, bajo el punto de vista de Buber no podemos hacer juicios sobre

558 Buber, Martin. *Gottesfinsternis*, MBW 12: 436.

hombres y comunidades, o incluso sobre uno mismo (porque cada uno debería decidir en su caso lo bueno y lo malo). Por último, Fox sentencia: podría suceder que un criminal crea que hace la voluntad de Dios.

En su respuesta, Buber aclara en parte su visión de la ética. Los críticos le acusan de poner en duda la diferencia absoluta entre verdad y mentira por decir que en ocasiones no es nada fácil distinguir una de otra a la hora de tomar una decisión. Realmente, lo que Buber sostiene es que cada situación tiene su respuesta peculiar, pero eso no significa, como opina Fox, que no crea en reglas morales válidas. Por ejemplo, dice Buber, nunca he dudado de la validez del mandamiento 'honra a tu padre y a tu madre', pero saber exactamente qué significa eso siempre en cada situación no es posible. Las reglas, son válidas, pero necesitan de una interpretación personal en cada situación: "el hombre debe interpretar los valores eternos con su propia vida."⁵⁵⁹

En cuanto a si podemos o no podemos establecer juicios sobre la actuación de otros, Buber responde: sobre mí mismo puedo juzgar, porque conozco mi culpa; sobre el otro, la tradición judía y cristiana aconseja mirarse a uno mismo y no a los demás; y sobre las sociedades, no es razonable pensar que se pueda condenar en bloque un ente tan complejo.

Por último, a la suposición de que un criminal pensara que cumple una voluntad de Dios, Buber responde que, salvo que se trate de un enfermo mental, no puede creer escuchar la voz de Dios, pues una persona solo escucha la voz de Dios cuando actúa con toda el alma, es decir, cuando no hay nada demoníaco en su ser que se entrometa en la acción, ya que no se puede hacer el mal con toda el alma.⁵⁶⁰

La ética, en cualquier caso, sigue siendo una opción insegura. Para Buber, todo sistema es rechazable, pues reposa sobre una objetivación, sobre el mundo del Ello, y por tanto no es vida, no es encuentro con un Tú. Pero, a cambio de esa insatisfactoria oferta para quien busca claridad moral, nuestro autor ofrece el fundamento de cualquier sistema: el diálogo. Solo desde el encuentro con el Tú eterno puede fundamentarse un valor absoluto. Solo *en* el encuentro con el Tú adquiere verdadera validez en mi vida cualquier valor. Solo si mi vida se desarrolla ante el Rostro, en la presencia del Tú eterno que me habla en el rostro de cualquier otro Tú, solo entonces los valores tienen fuerza para mí, iluminan mi camino, aportan dirección y sentido.

Sería una errónea comprensión de todo lo escrito a lo largo de este trabajo despreciar este fundamento por ser de tipo religioso. El principio dialógico no tiene origen religioso, sino puramente experiencial, humano, en la vida de Buber y en la de cualquier persona que lo experimente. El mundo es doble para el hombre, y esto implica, en el terreno ético, que la validez moral proviene del

559 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 499. Traducción propia. "Auslegen muss der Mensch die ewigen Werte, und zwar mit dem eigenen Leben."

560 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12:: 498-500.

Tú, porque ahí se revela todo sentido, y ahí se puede producir la decisión sobre mi vida, porque ahí hay realmente vida. Cuestión distinta es que solo el creyente pueda tener acceso pleno a la superación de la disyuntiva entre autonomía y heteronomía, y a la integración en su existencia de valores absolutos.

La distinción entre ética y religión, por tanto, se disuelve en el principio dialógico. Para comprender en profundidad esta cuestión, dirijámonos brevemente a los escritos jasídicos de Buber, en relación con el tema del amor al prójimo.

3.5.3. Amor al prójimo.

En un momento del anterior epígrafe, aludía a la relación entre religión y ética para Buber, y a cómo los mandatos éticos provienen, en el interior de las comunidades religiosas, tanto de la voluntad divina como de la aceptación humana interior. En el curso de este razonamiento, en el breve ensayo *Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus* (Amor a Dios y amor al prójimo en el jasidismo), Buber pasa a hablar del amor al prójimo en tanto que mandato ético o religioso, aunque sea difícil, tras lo expuesto, establecer diferencias claras entre ambos terrenos. Veamos, primero, el tratamiento de Buber de esta cuestión en el contexto de sus escritos sobre jasidismo, para después referirnos (pues es alusión obligada) a la polémica entre Buber y Lévinas al respecto.

1. Las fronteras abatidas.

Ciertamente, con el planteamiento de Buber pierde fuerza cualquier distinción entre ética y religión. La ética, como se ha dicho, no es más que un momento de la religión, que es la relación Yo-Tú con el absoluto a través de todo lo que acaece. Como ejemplo vivo de esta disolución de fronteras pone nuestro autor al jasidismo.

En efecto, cuando una comunidad religiosa se reforma a través de un movimiento renovador, que busca volver a la vida en presencia de Dios, la relación Yo-Tú con el absoluto, entonces desaparece la distinción entre lo ético y lo religioso. Las acciones éticas se convierten en esencialmente religiosas, y en fundamentales para conseguir el objetivo: la santidad en la vida. Lo ético es ahora algo no entre hombres y sancionado por Dios, sino algo entre Dios y yo. Lo religioso y lo ético como tal dejan de existir como esferas distintas. Y, como concreción más patente, no puedes amar a Dios, si no amas al prójimo. En esto se resume el jasidismo.

Para fundamentar esto, Buber acude a múltiples ejemplos de maestros jasídicos, de los que es suficiente con citar dos. El Vidente de Lublin afirmaba, por ejemplo, que cada israelita es como una letra de la ley, y su alma como un trozo de Dios, y por tanto quien no ama el mundo, no puede amar a Dios. El camino para el desarrollo de la persona va del amor al hombre al amor de Dios: no es que haya que empezar por uno (hay que recorrer los dos a la vez) sino que el movimiento esencial es de abajo arriba. Por su parte, el rabí Schmelke de Nikolsburg enseña también que el alma de cada hombre es parte de Dios, es como una chispa de Yahvé, de su *Schechina*, su presencia en la tierra. Si alguien peca, debo tener misericordia de Dios mismo, porque uno de sus chispazos ha sido encerrado. Este punto es decisivo: si la divinidad está unida inseparablemente a todos los seres, pues todos tienen chispas de Dios, lo que le haga a un hombre está unido inseparablemente a lo que le hago a Dios. Dios se ha unido a su Creación, exiliando su *Schechina* en el mundo, separándose de ella y anhelando su reunión con ella mediante la acción del hombre. Por eso el hombre no puede distinguir, en su acción, entre *arriba* y *abajo*.⁵⁶¹

Por tanto, en el jasidismo, lo ético se inserta totalmente en lo religioso. Donde dos personas están unidas, ahí está Dios. En ese estar-junto-a pierden importancia las diferencias entre las personas. Cada uno es importante, único. Dios ha dado, en su Creación, a cada uno unas capacidades únicas, y mira a cada uno en virtud de ellas con especial amor. Incluso el malvado puede dirigirse a Él, tiene su *momento*.⁵⁶²

2. Ama a tu prójimo.

Aquí nos encontramos, por tanto, con una cierta dificultad. Por un lado, Buber consagra y eleva el mandato del amor al prójimo, posiblemente como el más importante. Por otro lado, no considera esto propiamente un mandato ético, pues es primordialmente un mandato religioso, en virtud de la necesaria dirección hacia Dios de todo amor hacia el prójimo.

Esta reticencia a considerar el amor como un mandato ético se observa también en el interior del propio principio dialógico. En primer lugar, porque diálogo no es sinónimo de amor. El encuentro es, por decirlo así, la categoría común, y el amor es un tipo de encuentro. Y, en segundo lugar, porque no existe un deber de entrar en relación. La relación es un *Können* (poder) y un *Müssen* (necesidad), pero no un *Sollen* (deber moral).⁵⁶³

561 Cf. Buber, Martin. *Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus*, MBW 17: 222-225.

562 Cf. Ídem: 229-230.

563 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 104; cf. también Buber, Martin. *Zwiesprache*, MBW 4: 148.

La dificultad es, a mi juicio, insalvable. No puede en ningún caso decirse que Buber proponga una ética del amor. Lo que sí puede decirse, basándose incluso en palabras del propio Buber, es que su obra *inspira* un sistema ético en el que el amor tenga relevancia. En este sentido, habría que asumir críticamente las afirmaciones de autores como Agustín y Tomás Domingo, o Gómez-Virseda y Usanos acerca de la importancia del principio dialógico buberiano para la ética del siglo XX y XXI⁵⁶⁴.

En la visión de Buber, el hombre religioso no se aleja del mundo, sino que se acerca más que nadie. En su vida no hay tensión entre Dios y mundo, sino una sola realidad. El ser humano que vive en el diálogo desarrolla su existencia en la responsabilidad amorosa por todos los que sufren, especialmente por el malvado. Y vive constantemente en el *Sichentscheiden*, en la decisión hacia el otro. En efecto, ya no vive en el mundo de la ética (deber y deuda), pero no por una tensión con el mundo, sino por unirse a él. Está muy por encima del deber, pero no por rechazarlo, sino por superarlo, porque actúa por amor. El hacer del responsable es parte de la propia Creación, es un encargo, una misión (*Sendung*). Este hacer no se le impone al mundo, sino que crece de él, como si fuera una inacción: sin que parezca fruto de la voluntad, de forma natural.⁵⁶⁵ Lo propuesto por Buber no es una ética, pero por superación, más que por ausencia. Es, quizás, más que una ética, una supraética. En ese sentido, tomándolo como base sí se puede proponer guías morales de comportamiento.

Si se tiene en cuenta este punto de partida, no hay óbice para extraer de aquí conclusiones que puedan servir de inspiración para una ética médica, como hacen Gómez-Virseda y Usanos en relación con el paradigma de la relación entre médico y paciente, extrayendo enseñanzas de la situación vivida durante la crisis del Covid-19⁵⁶⁶, o también para una ética de los negocios, como propuso, por ejemplo, Ungvári-Zrínyi.⁵⁶⁷

En todo caso, para terminar de comprender el alcance que pueda tener para la ética la comprensión del amor al prójimo en Buber, es relevante distinguirlo de la propuesta de otro filósofo judío, que sí propone una ética, y que lo hace (pese a que habitualmente se les considera eslabones de la misma cadena) en discrepancia con Buber.

564 Cf. Domingo, Agustín y Domingo, Tomás. "Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea", VERITAS, N° 28 (Marzo 2013) 41-62; Cf. Gómez-Virseda, Tomás y Amo Usanos, Rafael. "Relational autonomy: lessons from COVID-19 and twentieth-century philosophy", Medicine, Health Care and Philosophy, 24(2021); pp. 493-505.

565 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 102.

566 En este caso, no obstante, será necesario también tener en cuenta lo que se expone a continuación en relación con la crítica dirigida por Lévinas a Buber, y la respuesta de este. Además, será relevante lo que se expondrá en el epígrafe 3.6 sobre la relación entre médico y paciente en el campo de la psicoterapia.

567 Cf. Ungvári-Zrínyi, Imre. "Dialogic Ethics for Business", Society and Economy, Vol. 25, No. 2, BUSINESS ETHICS AND ETHICAL BUSINESS (2003); pp. 235-248.

3. La polémica con Lévinas.

Emmanuel Lévinas se posicionó en varias ocasiones de forma crítica con el pensamiento de Buber. Pese a que la obra del autor lituano-francés es amplísima y de gran interés, aquí solo trataré del principal punto de fricción entre los dos sabios judíos en el ámbito ético.

Este punto de fricción, esencialmente, es este: mientras que para Lévinas la posición del rostro del otro es siempre superior a mí, y esta situación ontológica fundamenta mi deber moral de cuidado, para Buber la relación es siempre necesariamente simétrica y recíproca. El punto clave es que el cuidado no es una situación dialógica, o al menos no plenamente. En *Antwort*, Buber responde a la crítica de Lévinas sobre su pensamiento criticando a su vez el hecho de que Lévinas considere el cuidado como la entrada en la alteridad. En la mente de Buber, la alteridad sale al encuentro de uno, se produce la relación entre dos seres que se encuentran recíprocamente, y luego puede o no darse el cuidado. Puede cuidarse al otro sin haber encontrado la alteridad, y puede haber una relación perfecta sin cuidado.⁵⁶⁸ Es posible que exista asimetría en la relación, pero no es su regla. Ni tampoco es fundamento de la ética, sino que yo vivo éticamente cuando conozco y reconozco a mi Tú en el derecho de su existencia, no cuando lo pongo por encima de mí.⁵⁶⁹

En un artículo escrito en 2002, y añadido a la edición aquí utilizada para comentar la obra, Maurice Friedman⁵⁷⁰ recalca algunas diferencias entre ambos pensadores. Para Lévinas, el fundamento de la justicia está en una tercera persona que nos ve a mí y a mi otro como personas dignas. Y por eso tiene la idea de que para Buber la justicia está exclusivamente en el Yo-Tú, pasando por alto todo lo que dice sobre el nosotros, la comunidad y su filosofía social. Para Lévinas la fuente del "deber ser" es el rostro del otro. Para Buber es la relación, lo que me sale al encuentro. Buber evita hablar de "fusión de horizontes" en sentido gadameriano, como sí hace Lévinas, y caracteriza el acuerdo como mezcla de entendimiento y malentendimiento, manteniendo la tensión entre las partes en un diálogo. Además, señala la importancia de una cierta soledad para entrar en diálogo, pero no otorga a la relación Yo-Tú, como Lévinas, un carácter necesario de soledad. La situación de quien entra en relación es distinta en Buber que en Lévinas, y por eso las posibilidades éticas del planteamiento de Buber son mayores.

Lévinas considera, al contrario que yo, el cuidado como entrada en la alteridad del otro. La verdad de la experiencia me parece ser que quien tiene

568 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 502-503.

569 Cf. Buber, Martin. *Aus Philosophical Interrogations*, MBW 12: 539-542.

570 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 347-349.

esta entrada sin ese cuidado, encontrará también esa entrada en el cuidado que realice. Pero quien no tenga esta entrada puede estar todo el día vistiendo desnudos y alimentando a hambrientos, que le será difícil decir un auténtico "Tú". Cuando todos estuvieran bien vestidos y alimentados, entonces se haría patente el verdadero problema ético.⁵⁷¹

El verdadero problema ético, pues, no se identifica con la atención a los necesitados, con el amor al prójimo entendido como ayuda o cuidado (*Fürsorge*), sino como mirada al otro como un Tú que exige mi respuesta, un Tú al mismo nivel que yo, no alguien que carece de algo que yo tengo, alguien la relación con el cual se fundamenta en una desigualdad estructural. A este punto hice referencia en 2.3.4, al hablar de la *Umfassung* o abrazo-comprensión. Este razonamiento lo aplicará Buber a la relación educativa y médica, y también a la solidaridad. Las propuestas éticas que busquen fundamentarse en Buber a este respecto (como la mencionada previamente relativa a la relación médico-paciente), deberán tener en cuenta estas limitaciones, o salvar esta crítica del propio Buber.

Por último, no se puede olvidar que este punto también enfrenta a Buber con Heidegger. En efecto, en una de sus críticas a Heidegger, Buber analiza los pasajes en los que el primero parece ensalzar cierto tipo de relación con el otro. Para Heidegger, del ser-con (*Mitsein*) de los seres humanos brota naturalmente el cuidado (*Fürsorge*). Pero, para Buber, la *Fürsorge* realmente no surge de una simple convivencia, sino de la relación viva, del encuentro. Y, en cualquier caso, es un elemento que surge de la relación, pero no es la relación misma. Las relaciones de cuidado (como la que existe entre madre e hijo) pueden convertirse, en otro contexto o pasado el tiempo, en relaciones propiamente dichas, esenciales, pero no lo son de por sí. En ellas no existe verdadera reciprocidad, sino que uno ayuda y el otro es ayudado. Los límites del propio ser no se abren al otro, ni se espera que así sea.⁵⁷²

3.5.4. Conclusión.

571 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 503. Traducción propia. "Levinas rühmt im Gegensatz zu mir die Fürsorge als Zugang zur Anderheit des Andern. Die Erfahrungswahrheit scheint mir zu sein, dass wer diesen Zugang ohnedies hat, ihn auch in der von ihm geübten Fürsorge finden wird, - wer ihn aber nicht ohnedies hat, der mag den ganzen Tag Nackte kleiden und Hungrige speisen, es wird ihm schwer bleiben, ein wahres Du zu sprechen. Wenn alle wohlbeleidet und wohl genährt wären, würde das eigentliche ethische Problem erst ganz augenscheinlich werden."

572 Cf. Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 277.

A lo largo de este epígrafe, he tratado de las distintas implicaciones que el principio dialógico trae para la ética. Advertí ya desde el inicio de que el resto de implicaciones del principio tratadas anteriormente en este estudio son de gran importancia en la ética.

En primer lugar, y de acuerdo con el planteamiento antropológico de Buber, describí el mal no como entidad, sino como proceso en la vida del hombre, del que nuestro autor distingue dos estadios, el de la indecisión y el de la auto-afirmación. De ahí, aparecen con gran fuerza los conceptos de dirección y de proyecto. La dirección hacia mi yo potencial, hacia la plenitud de mis posibilidades de ser, se configura como el bien moral. Al mismo tiempo, ese proyecto que yo soy otorga un criterio único, individual, de actuación. Todo esto está íntimamente relacionado con la decisión hacia el Tú, pues esa dirección es también dirección hacia Dios, Tú eterno.

A partir de esas premisas, abordé el tratamiento que hace Buber de la relación y dependencia existente entre religión y ética. En virtud de las implicaciones religiosas del principio dialógico, la ética solo puede entenderse desde la relación con el absoluto. Los valores surgen de esa relación, lo que no quiere decir que se apueste por la heteronomía, sino que se supera la disyuntiva entre valores impuestos y valores creados, entre autonomía y heteronomía, pues para el hombre religioso el valor se genera en el encuentro con el Tú; el valor se encuentra, pero si no se acepta libremente y se incluye en la relación, si no se *realiza*, no existe como tal valor, no tiene *validez* en la vida. Al mismo tiempo, la relación no ofrece seguridades sobre el camino a tomar, y cada uno debe construir su propia vida en una santa inseguridad, en una confianza en el Tú.

Por último, partiendo de esas consideraciones, me centré en la cuestión del amor al prójimo, desde los escritos jasídicos de Buber, en los que se ilustra la disolución de las fronteras entre ética y religión, en virtud de la obligación de amar el mundo como lugar en el que Dios habita, y amar al otro como poseedor de una esencia divina. Para terminar, aclaré la dificultad de fundamentar en la obra de Buber una ética propiamente dicha. Un sistema ético solo podrá inspirarse en la filosofía del diálogo, pero nunca tomarla como una ética. En este sentido, desligué las visiones de Buber y Lévinas, atendiendo a la diferente consideración del amor al prójimo en los escritos de ambos.

La vida del hombre se desarrolla en la entrada y salida del mundo del Tú. La unificación de todas mis potencias en la decisión, la apuesta osada por una dirección hacia el proyecto que soy, me *liberan* de la maldad de la indecisión, y me *libran* de caer en la autoafirmación de crearme un ser terminado e inmejorable. La vida verdadera, verdaderamente ética, es, también aquí, encuentro.

3.6. Sanación por el encuentro. Implicaciones del principio dialógico para la psicología y la psicoterapia.

Ahí estaba yo, en mi cuarto año de vida, junto con una vecina a la que mi abuela había encargado cuidarme. Mirábamos ambos desde el balcón hacia los campos. No recuerdo haberle hablado, a la compañera, de mi madre. Pero aún puedo escuchar cómo la niña me responde: >>No, ella no volverá jamás.<< Sé que permanecí como mudo, pero también que no albergaba ninguna duda acerca de la verdad de sus palabras. Se me quedaron dentro, se hicieron dueñas año tras año cada vez más de mi corazón, pero ya diez años después había comenzado a sentirlas como algo que no solo tenía que ver conmigo, sino con el ser humano en sí. (...) Supongo que todo lo que he experimentado a lo largo de mi vida acerca del auténtico encuentro tiene su origen en aquel momento en el balcón.⁵⁷³

Con estas palabras recuerda Martin Buber en *Begegnung* (Encuentro), su recopilación de recuerdos y el único intento por su parte de escribir algo parecido a una autobiografía, el momento en el que tomó conciencia de la brutal realidad, para un niño de corta edad, de la separación definitiva de su madre. Es una cita trascendente, pues otorga una entrada en la visión de nuestro autor acerca del trauma y su curación, acerca de la verdadera naturaleza de toda problemática psicológica. Esta visión es, en este estudio, el último anillo de la espiral comenzada con el núcleo que definí en el capítulo 2: el principio dialógico. Es su concreción más cotidiana, más sencilla, más clara, y quizás también su concreción más relevante para la vida de tantas personas.

A primera vista, resulta llamativo que un filósofo, y además uno de corte profundamente religioso, haya dedicado una atención tan considerable a la psicología y la psicoterapia. Los prejuicios modernos de la civilización técnica se sitúan de forma recelosa ante esta posible intrusión. Y, sin embargo, la realidad es que al menos dos de los psicólogos más relevantes del siglo XX, Carl Rogers

573 Buber, Martin. *Begegnung*, MBW 7: 274-275. Traducción propia. "Hier stand ich einmal, in meinem vierten Lebensjahr, mit einem um mehrere Jahre älteren Mädchen, der Tochter eines Nachbarn, deren Aufsicht mich die Großmutter anvertraut hatte. Wir lehnten beide am Geländer. Ich kann mich nicht erinnern, daß ich zu meiner überlegenen 30 Gefährtin von meiner Mutter gesprochen hatte. Aber ich höre noch, wie das große Mädchen zu mir sagt: »Nein, sie kommt niemals zurück.« Ich weiß, daß ich stumm blieb, aber auch, daß ich an der Wahrheit des gesprochenen Wortes keinen Zweifel hegte. Es blieb in mir haften, es verhaftete sich von Jahr zu Jahr immer mehr meinem Herzen, aber schon nach etwa zehn Jahren hatte ich begonnen, es als etwas zu spüren, was nicht bloß mich, sondern den Menschen anging. (...) Ich vermute, daß alles, was ich im Lauf meines Lebens von der echten Begegnung erfuhr, in jener Stunde auf dem Altan seinen ersten Ursprung hat."

y Viktor Frankl, fueron fuertemente influenciados por Buber, y adoptaron numerosos conceptos y contenidos de su obra, reconociéndolo como una inspiración, y declarando asombrados cómo las opiniones de Buber sobre la estructura dialógica de la persona coincidían exactamente con su experiencia clínica.⁵⁷⁴ Con idéntica sorpresa observará el perplejo que numerosas escuelas de gran relevancia en el siglo XXI se declaran deudoras de Buber⁵⁷⁵, y que recientemente se ha comprobado empíricamente lo acertado de diferentes categorías de la filosofía de Buber (como encuentro o confirmación) aplicadas a la psicología, en un estudio de la Universidad de Twente, en Países Bajos.⁵⁷⁶

Buber ha influido en la psicología terapéutica a través de las implicaciones del principio dialógico en la comprensión de las enfermedades de la mente y de la labor del psicoterapeuta en su tratamiento. En este epígrafe, abordaré estas dos principales aportaciones de nuestro autor. Primero, trataré de la visión de nuestro autor sobre el encuentro terapéutico entre psicólogo y paciente, en el que juega un gran papel la comprensión de la peculiar relación entre el psicólogo y el paciente, y la posición de Buber respecto a la sanación del enfermo, entendida como sanación de su relación con la realidad y como recuperación del sentido. En segundo lugar, expondré uno de los temas con que Buber ilustra su enfoque con más detalle: la problemática de la culpa y los sentimientos de culpa. Por último, abordaré brevemente la crítica de Buber al psicologismo, desarrollada en polémica con Carl Gustav Jung.

Como se ha mencionado, diferentes psicólogos de gran renombre e influencia tomaron conceptos, ideas y prácticas de las ideas de Buber, contrastándolas clínicamente. A lo largo del epígrafe también me referiré a los autores citados (Rogers y Frankl), además de a otro psiquiatra de menor renombre, pero fuertemente ligado a Buber, Hans Trüb. En una carta a este último, en 1946⁵⁷⁷, Buber hacía referencia a una segunda parte de su filosofía, que finalmente no llegó a redactar. En esta, se trataría de la relación entre el mundo cósmico de los sentidos y el mundo caótico, que nos viene al encuentro en los sueños, la embriaguez o la psicosis. Para hablar de ella sería necesario, según Buber, penetrar en lo psicológico. De aquella segunda y última parte de su pensamiento solo llegó a redactar una obra, *Schuld und Schuldgefühle*, y nos dejó su participación en dos diálogos con expertos en psiquiatría y psicología de Estados Unidos. A partir de aquí, se puede extraer una cierta idea de las implicaciones que el principio dialógico tiene, en el pensamiento de Buber, para la psicología y la psicoterapia.

574 Cf. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers*, 18. April 1957, MBW 10: 237-238.

575 Cf. Abramovitch, Henry. "The Influence of Martin Buber's Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution" en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 173-174.

576 Cf. Van de Goor, et al. "The power of sharing meaningful moments: A Buberian analysis of a counseling intervention", *The Journal of Humanistic Counseling* (2022); pp. 1-16.

577 Cf. Buber, Martin. *Briefwechsel aus sieben Jahrhunderten. Band III: 1938-1965*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1975: 113.

3.6.1. El encuentro en la terapia.

Al comienzo del capítulo 2 de este trabajo, narré un recuerdo de la vida de Buber que, en el contexto en el que se está hablando ahora, resulta útil para introducir la exposición. En 1914, un soldado que se encontraba sumido en una crisis existencial acudió a casa de Buber, en Berlín, en busca de guía. Como se explicó, pocos días después de aquella conversación, el joven murió en el frente, y un amigo suyo se entrevistó con nuestro autor, conversación en la que le transmitió las inquietudes que realmente (pues no las había llegado a expresar) latían en su interior. Recordemos la frase que Buber escribió al rememorar aquel suceso:

¿Qué esperamos, cuando nos encontramos confundidos y aún así acudimos a un hombre? Esperamos una presencia, a través de la cual nos sea dicho que, a pesar de todo, lo hay: hay sentido.⁵⁷⁸

Estas palabras, observadas en el plano en el que las deseo situar en este punto de la investigación, abren a diferentes significados que aún no han sido descubiertos, como corresponde a la naturaleza del principio dialógico, y a la imagen de la espiral.

Tomada en su sentido terapéutico, esa cita contiene, al menos, dos indicaciones, que desarrollo a continuación: en primer lugar, la relación entre terapeuta y paciente es un encuentro, en el cual lo primordial es la presencia, no el método; en segundo lugar, en ese encuentro la presencia del terapeuta hace al enfermo capaz de captar el sentido.

1. Entrar en relación y posponer el método.

Independientemente de las escuelas y las teorías que, desde finales del siglo XIX, pugnan en

⁵⁷⁸ Buber, Martin. *Begegnung*, MBW 7: 296-297. Traducción propia. “Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl eine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, daß es ihn dennoch gibt, den Sinn”

el seno de la psicoterapia, todas coinciden en que existen dos figuras que se encuentran en una habitación. Una de las dos tiene un problema, un sufrimiento que no sabe cómo aliviar, tratar o remediar. La otra tiene, en principio, alguna idea sobre cómo hacer que tal sufrimiento cese. Partiendo de esa descripción genérica de lo que es una relación psicólogo-paciente, los diferentes teóricos (y prácticos) de la psicología y la psiquiatría divergen sobre el resto de variables.

En el diálogo entre Buber y Rogers, que he citado en otras ocasiones a lo largo de este trabajo, la conversación entre los dos estudiosos gira en gran medida en torno a esta cuestión. ¿Cómo debe aproximarse el médico al paciente? ¿Es realmente relevante esta aproximación? Freud, el padre de la psicología moderna, proponía un modelo en el que el psicólogo debía extraer del paciente el instinto reprimido en el subconsciente. El paciente se recostaba mirando al infinito, el médico se situaba fuera de su ámbito de visión, y a través de las propias palabras del enfermo trataba de encontrar aquello reprimido que estaba causando estragos en su consciente. Carl Gustav Jung, discípulo de Freud, abandonó esta práctica, y los dos se situaban frente a frente. ¿Cuál es el modelo adecuado? ¿Existen otros? ¿Se debe dar en la relación terapéutica un encuentro entre dos personas, o una relación cuasi-extractiva por parte del médico?

Una respuesta la otorga, precisamente, el enfoque propuesto por Carl Rogers. En este enfoque, el cliente (paciente) se encuentra en el centro de la terapia. Rogers propone, a partir de su experiencia clínica, tres factores que cooperan para la mejora de la situación del paciente: congruencia, consideración positiva incondicional, y comprensión empática. La congruencia implica que el paciente necesita del psicólogo que este se encuentre realmente frente a él, sin fachada ni disfraz, “siendo abiertamente los sentimientos y actitudes que en ese momento fluyen en él”⁵⁷⁹; la consideración positiva significa que el médico se preocupa verdaderamente por el paciente, de forma no posesiva; la comprensión empática lleva al psicólogo a sentir lo que siente el paciente, a vivir su problema desde dentro.⁵⁸⁰

Estas tres ideas de Rogers tienen clara relación (aunque no las inspiraran) con los planteamientos de Buber. Para Buber, el hombre debe situarse ante su interlocutor como esta persona que es, unificado en sí mismo, y dirigirse al otro como esta persona, llegando eventualmente a experimentar (*Umfassung*) lo que esa otra persona experimenta. En el mencionado diálogo entre Buber y Rogers, estos comparan sus ideas al respecto. En concreto, la discusión se centra en torno a la cuestión de la situación en la que estas dos personas (médico y paciente) se hallan. Para Buber, el encuentro terapéutico no es una relación plena, pues la situación objetiva en que se da es de desigualdad, no es recíproca: el paciente no está en condiciones de llevar a cabo o de partir de la actitud de la que el psicólogo está partiendo. Él está ahí para ser ayudado, y el médico está para

579 Rogers, Carl. *On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*, Boston New York: Houghton Mifflin Company, 1961: 64. Traducción propia. “...openly being the feelings and attitudes which at that moment are flowing in him”

580 Cf. Ídem: 64-65.

ayudarle; él, precisamente por estar enfermo, no es capaz de entrar en la situación con esa actitud con la que el terapeuta entra. Esa persona, paciente, no viene a la relación en virtud de la persona que es el médico, sino porque este va a ayudarla. Así como el psicólogo entra en relación y se refiere a esa persona como quien es, ella no, sino que se refiere al psicólogo como quien va a ayudarla.⁵⁸¹ Esta idea de Buber ya ha sido comentada al hablar de las implicaciones éticas del principio dialógico.

El encuentro entre médico y paciente no es uno de perfecta relación Yo-Tú, sino uno en el que alguien necesita algo de la otra persona. Precisamente, el enfermo mental es incapaz de realizar lo que el psicólogo sí puede realizar: situarse en su sufrimiento, experimentar su dolor. El psicólogo está obligado a referirse a la persona que tiene enfrente como ella misma, aparecer ante él como quien es realmente y tomarle de la mano para comprender su mal. Pero esto es algo que el paciente no va a hacer, ni puede hacer, y precisamente por eso ha venido a ver al médico. El terapeuta debe sentir lo que siente su paciente, pero si este pudiera hacer lo mismo, significaría que realmente no necesita ningún tratamiento.⁵⁸²

Rogers opina de forma distinta, pues según él sí se produce un verdadero encuentro entre médico y paciente, en el sentido de un ponerse a la misma altura uno del otro. En este esquema, el psicólogo se pone en el lugar del paciente, está dispuesto a tener los sentimientos que él tiene, experimentar lo que él experimenta, desde dentro. Y entonces la persona con la que trabaja percibe algo de ese sentimiento, y tiene lugar un verdadero encuentro entre personas, al mismo nivel.⁵⁸³

Dejando a un lado la diferencia de parecer entre Buber y Rogers, la coincidencia básica persiste: se da una relación personal entre el psicoterapeuta y la persona sufriendo que acude a él. Puede no ser una relación perfectamente recíproca, pero lo relevante es que debe darse un encuentro, una relación en la que el médico aparezca como quien es y busque al paciente como quien es, busque experimentar su sufrimiento como propio.⁵⁸⁴

Esto que acabo de reseñar (experimentar el sufrimiento del paciente como propio) tiene una segunda derivada: en su labor, el psicólogo debe fiarse solo de forma secundaria en los métodos y escuelas de psicología teórica. El médico debe ser consciente de que ninguna teoría sobre la psique es correcta en todo y que, por tanto, lo decisivo es el terapeuta, no el método. El método está para emplearlo, no para creer en él. Todo médico necesita una tipología, pero en un momento dado la persona única del paciente está ante la persona única del médico, y toda tipología sobra: importa centrarse en lo imprevisible, que sucede entre el médico y el paciente. No puedo prescindir de métodos y tipologías, pero en cierto momento debo dejarlos aparte.⁵⁸⁵ Es bueno recordar aquí lo que

581 Cf. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957*, MBW 10: 242-245.

582 Cf. Buber, Martin. *Das Unbewusste*, MBW 10: 235.

583 Cf. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957*, MBW 10: 241.

584 Sobre las diferencias y similitudes entre los planteamientos de Buber y Rogers, cf. Walddl, Robert. *Therapeutische Aspekte bei Martin Buber*, Universität von Wien: 2002. Diplomarbeit. Disponible en:

<https://www.walddl.com/resources/downloads/2002-Thesis-Therapeutische-Aspekte-bei-Martin-Buber.pdf>. Accedido el 13/12/2022; pp. 83-88.

585 Cf. Buber, Martin. *Das Unbewusste*, MBW 10: 226-227.

en 3.4.3 señalé sobre el presupuesto ontológico del lenguaje para Buber: el momento de la sorpresa. En el instante de entrar en relación la persona enferma y la persona que busca ayudarlo en su enfermedad, se cumple la frase del salmo:

Abismo que llama al abismo, en el fragor de tus cataratas, todas tus olas y tus crestas han pasado sobre mí.⁵⁸⁶

Un abismo llama a otro abismo. El abismo de quien sufre una dolencia psíquica está llamando al abismo de la persona del médico, que también tiene sus problemas, sus dificultades, y está sometido a sus propios demonios personales.⁵⁸⁷ Buber señala esto con particular fuerza en el prólogo a una obra póstuma de su amigo Hans Trüb, psiquiatra suizo que se separó de las teorías jungianas a raíz del encuentro con Buber, dedicándose a partir de entonces a sentar los fundamentos de una psicología relacional. En la correspondencia entre ambos se deja ver, precisamente, cómo Trüb no estaba exento de fragilidades.⁵⁸⁸

Entre paciente y psicólogo se debe dar un encuentro: la consulta del psicoterapeuta es escenario de una relación recíproca, si bien imperfecta. En ese sentido, lo relevante para el médico es ir hacia esa otra persona, dirigirse a ella en tanto que esta persona: confirmarla en su ser actual y en su ser potencial. Ese es el paso fundamental, primigenio, en el que puede fundarse toda su labor de sanación posterior. Pero, para que se produzca un encuentro, las ideas preconcebidas deben dejarse aparte, como en suspenso. Veo al otro como mi Tú, no como un Ello. Por eso, la teoría en la que el psicólogo se haya formado, y que le lleva a ver al paciente de una forma u otra, pierde su importancia primaria, y pasa a un segundo plano.

Acabo de mencionar algo más: el médico debe confirmar al paciente. Estamos hablando aquí de la aplicación de un concepto esencial de la filosofía de Buber al campo de la psicoterapia, y entramos ya en el contenido del encuentro terapéutico.

2. Golpes sobre la mesa. El paciente como realidad y promesa.

Volvemos aquí a uno de los conceptos centrales de Buber, el de la confirmación. Confirmar a

⁵⁸⁶ Sal 42, 7.

⁵⁸⁷ Cf. Buber, Martin. *Heilung aus der Begegnung. Geleitwort zu Hans Trübs gleichnamigem Buch*, MBW 10: 55.

⁵⁸⁸ Cf. Buber, Martin. *Briefwechsel aus sieben Jahrhunderten. Band II: 1918-1938*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973: 616-618.

esta otra persona frente a mí, es preciso tenerlo presente, implica afirmarlo como es, pero también como esa otra persona que está llamada a ser, como ella misma en la plenitud de sus posibilidades. Quien está psicológicamente enfermo debe sentir, por parte de quien le trata, no solo que le acepta y respeta como es, como quien es, sino también que busca sacar de él ese otro que *puede* ser.

Esta distinción la resalta Buber en el diálogo con Rogers. Este opina que, mientras que, para el psicoanálisis, cuando el psicólogo llega al fondo de una persona, encuentra instintos y prejuicios que deben ser controlados, en su experiencia, cuando se llega a ese fondo del otro, el médico encuentra los aspectos más positivos, que pueden ser constructivos para esa persona, y por tanto deben ser potenciados. Para Rogers, todo esto se resume en la idea de "aceptación". Pero Buber insiste en que no es solo una aceptación, sino una confirmación. Cuando, como hombre, llego al interior de una persona, encuentro una realidad polar. Encuentro en ese fondo personal aquello en lo que, dentro de una persona, uno más puede confiar, y también aquello en lo que menos, lo mejor y lo peor, que están en la persona relacionados y unidos, dependen uno de otro. Ayudar a esa persona consistiría en cambiar la relación entre esos polos, dando fuerza a uno de los polos para que sea cualitativamente similar al otro. En el alma no se contraponen bien y mal, sino sí y no, o más bien aceptación y rechazo (o, en terminología propia de Buber: decisión e indecisión). Debemos reforzar el polo positivo, ayudar al paciente a que lo refuerce, y entonces él podrá darle dirección, pues la polaridad es un estado caótico, pero podemos tratar de ordenarlo, conseguir que el propio sufriente del desorden encuentre un cierto orden. Pues el bien no es sustancia, sino dirección.

Aquí se han traído a colación conceptos clave del epígrafe 3.5, en el que examiné las implicaciones éticas del principio dialógico. En efecto, la mejora ética también implica la visión de quién puedo llegar a ser. Buber pone el ejemplo de dos personas que se aman durante largo tiempo:

Y él le dice a ella, sin expresarlo verbalmente, sino sencillamente con toda su relación hacia ella: >>yo descubro en ti, sencillamente a través de mi amor que te acepta, descubro en ti aquello para lo cual tú estás destinada.<<⁵⁸⁹

Lo mismo sucede en el campo psicológico. El psicólogo que, a través de su apertura al paciente, se introduce como él mismo, sin apariencias, en la realidad concreta de esa persona que tiene enfrente, aceptándola como es, encuentra en la persona, gracias a esa apertura, una realidad contradictoria, una unión de afirmación y negación. No se trata de una afirmación o negación a algo

589 Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers*, 18. April 1957, MBW 10: 255-256. Traducción propia. "Und er sagt zu ihr, zwar nicht ausdrücklich, aber einfach mit seiner ganzen Beziehung zu ihr, »ich entdecke in dir, einfach durch meine akzeptierende Liebe, entdecke ich in dir, was du zu werden bestimmt bist.«"

concreto, sino de movimientos existenciales, que nos remiten a lo explicado en el campo ético acerca de la *dirección*. La dirección es unificación de todas las potencias y cualidades humanas a través de la decisión, hacia el proyecto que yo puedo ser o, lo que es lo mismo, hacia Dios.

Pero es preciso observar, y este punto es decisivo, que el médico no debe, ni puede, colocar esa dirección en el paciente, sino que debe hacerle capaz de ella. El potencial de una persona es independiente de ella, en el sentido de que es aquello para lo cual está creado, algo que no ha elegido o decidido; pero al mismo tiempo depende mucho de ella, puesto que sí depende de él sacarlo, encontrarlo, decidirse por él. En cualquier caso, ese potencial ahora puede ser desarrollado, introducirse en una *Lebenswirklichkeit*, una realidad vital.

A través de la confirmación, en el encuentro terapéutico, el médico es admitido en el mundo existencial del paciente. Esto adquiere gran importancia, especialmente en el caso de los enfermos psiquiátricos para los cuales el mundo es totalmente distinto del del resto de las personas. En otro diálogo mantenido con expertos en el campo de la psiquiatría, Buber recuerda el ejemplo de un amigo que padecía esquizofrenia. Con el paso de los años, su esposa consiguió, realizando las mismas cosas que él, que este le introdujera en su realidad, que le aceptara en su mundo, con un resultado positivo en el curso de su enfermedad.⁵⁹⁰ Algunos de estos enfermos desean compartir su realidad, pero debemos esperar y respetar su permiso para entrar. En este punto se hacen claros los límites del diálogo, y también, para Buber, la diferencia entre un neurótico y un esquizofrénico, el primero de los cuales está cerrado por algo, y es imposible entrar en su mundo.⁵⁹¹

Es fundamental, por tanto, que el paciente (sea del tipo que sea) deje al psicólogo entrar en su mundo, compartir su realidad. De esa forma, no se encuentra solo en su dolencia, y experimenta una presencia que da sentido.

Este concepto, sentido, es un punto esencial. El gran exponente de la importancia del sentido en psicología, Viktor Frankl⁵⁹², señaló que Buber ha mostrado que la vida no es monológica, sino dialógica, y que él mismo ha comprobado en su experiencia clínica que la vida propone constantemente preguntas, que el protocolo del mundo es dramático porque nuestra vida lo es, porque es una sucesión de pregunta y respuesta.⁵⁹³ En las tesis de Frankl, decir sí a la vida equivale a vivir con sentido.⁵⁹⁴ Buber no habla de afirmar la vida, sino simplemente de afirmar, como ya se ha señalado, pero la idea de fondo es similar: a través de la presencia de un otro-que-yo que le reconoce

590 Cf. Buber, Martin. *Das Unbewusste*, MBW 10: 225.

591 Cf. Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers*, 18. April 1957, MBW 10: 247-248.

592 Sobre las diferencias y similitudes entre los planteamientos de Buber y Frankl, cf. Waldl, Robert. *Therapeutische Aspekte bei Martin Buber*, Universität von Wien: 2002. Diplomarbeit. Disponible en: https://www.waldl.com/resources/downloads/2002-Thesis-Therapeutische_Aspekte_bei_Martin_Buber.pdf. Accedido el 13/12/2022; pp. 89-94.

593 Cf. Frankl, Viktor. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München-Zürich: R. Piper & Co Verlag, 1979: 30.

594 El libro más conocido de Frankl, que en castellano se titula *El hombre en busca de sentido*, tiene por título en alemán "Decir sí a la vida a pesar de todo". Frankl, Viktor. *Trotzdem Ja zum Leben sagen - Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: Kosel, 1977.

y le confirma en lo que puede llegar a ser, el enfermo descubre otra perspectiva. Cuando el terapeuta ha situado su propio ser ante el ser del paciente, ha reconocido a esa persona como quien es, en su realidad enferma, pero también en su posibilidad más positiva, entonces descubre al paciente que hay camino más allá de su dolencia. En el diálogo con Rogers, Buber afirma de forma dramática este punto, asertividad que se recoge en la transcripción de la conversación:

Sí, la vida, para él [la persona psíquicamente enferma] ha perdido el fundamento. No puede caminar sobre un suelo firme, sobre tierra firme. Está suspendido en el aire. Y, ¿qué quiere? Lo que quiere es no solo un ser en el que pueda confiar como los seres humanos confían unos en otros, sino también un ser que le dé esta seguridad: >>Ahí hay suelo. Ahí hay una existencia. [En estas dos frases Buber golpea sobre la mesa al decir *hay*]. El mundo no está [Buber golpea la mesa] condenado (...) a la perdición, la degeneración, eh, la destrucción. (...) El mundo puede ser redimido. Yo puedo ser redimido, porque esta confianza está ahí<< [Buber golpea durante la última frase en la mesa] (...) Y cuando esto se ha alcanzado, entonces puedo incluso ayudar a ese hombre en su lucha contra sí mismo.⁵⁹⁵

Yo puedo ser redimido, el mundo no está condenado. A través de la presencia del otro afirmo, me decido, tomo dirección hacia el proyecto único que soy. Comprendo el sentido, me pongo en camino. Solo así escapo del dolor en el que me encuentro, de la patología que me carcome. Aquí se revela también otro punto central: la sanación del enfermo no es sanación de su dolor, sino sanación de su relación con el mundo. El origen de muchos sufrimientos se encuentra en una relación con el mundo dañada, donde el mundo quiere decir también las otras personas. La persona nunca está enferma ella sola.⁵⁹⁶ Esto se verá con mayor claridad en el tratamiento que hace Buber del problema de la culpa.

En resumen, el psicoterapeuta se coloca ante el paciente en una relación, en un encuentro en

⁵⁹⁵ Buber, Martin. *Öffentliche Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957*, MBW 10: 256-257. Traducción propia. "Ja, das Leben ist grundlos für ihn geworden. Er kann nicht auf festem Boden, auf fester Erde voranschreiten. Er hängt sozusagen in der Luft. Und was will er? Was er will ist nicht nur ein Wesen, dem er trauen kann, so wie Menschen einander vertrauen, sondern auch ein Wesen, das ihm jetzt die Sicherheit gibt »Da ist ein Boden. Da ist eine Existenz. (In diesen zwei Sätzen schlägt Buber offensichtlich bei »ist« auf den Tisch.) Die Welt ist nicht (Buber schlägt auf den Tisch.) verurteilt (...) zum Verlust, Degeneration, eh, Zerstörung. (...) Die Welt kann wieder gut gemacht werden. Ich kann erlöst werden, weil dieses Vertrauen da ist« (Buber schlägt während des letzten Satzes auf den Tisch.). (...) Und wenn das erreicht ist, kann ich jetzt sogar diesem Menschen in seinem Kampf gegen sich selbst helfen."

⁵⁹⁶ Cf. Buber, Martin. *Heilung aus der Begegnung. Geleitwort zu Hans Trübs gleichnamigem Buch*, MBW 10: 57-58.

el que confirma al paciente como *esta* persona, lo reconoce como legítimo otro, y al mismo tiempo reconoce su ser potencial, sus posibilidades, el ser que está llamado a ser, el ser sano. Se trata de una situación necesariamente desigual, pues el paciente no es capaz de situarse de la misma forma ante él. En cualquier caso, a través de esa confirmación, el paciente descubre una presencia que le otorga confianza en el mundo, que le hace capaz de sanar él mismo su propia relación dañada con dicho mundo.

3.6.2. Un caso práctico: culpa y sentimientos de culpa.

Como se ha mencionado, el intento más acabado de Buber de introducirse en el campo de la psicoterapia lo constituye el ensayo *Schuld und Schuldgefühle* (Culpa y sentimientos de culpa), que proviene de una conferencia pronunciada en Washington D.C. en 1957. En esa obra, se pueden advertir los elementos que, en el epígrafe anterior, he señalado como esenciales de su visión de la psicoterapia.

1. ¿Culpa o sentimientos?

La primera cuestión en relación con la culpa es ya de una relevancia total. Al recibir a alguien que padece en virtud de una culpa adquirida, el psicoterapeuta, ¿debe ocuparse de la culpa, o únicamente de sus sentimientos de culpa? ¿Debe aliviar el dolor, o debe tratar de sanar lo que lo causa? Como se ve claramente, se está poniendo en pugna dos visiones de la psicología, la freudiana y la humanista.

Buber, lógicamente, toma partido por la segunda, y critica que, en la práctica psicoterapéutica, se traten los fenómenos internos del paciente, la proyección psíquica de la culpa, pero no de los sucesos que la provocan. Esta división no está fundamentada. Toda ciencia tiene sus fronteras marcadas, pero el investigador muchas veces tiene que escudriñar un área de conocimiento que no es estrictamente la suya, pero sin la cual le falta la relación con la realidad. Este área, para el psicoterapeuta, es la vida externa de sus pacientes: sus acciones y comportamientos, su relación con los demás, sus decisiones e indecisiones. El psicoterapeuta no va a investigar qué es la relación en sí misma, pero sí debe mirar cómo son las relaciones de su paciente con otros que él no conoce. Y en el tema de la culpa esto es importante. El psicoterapeuta, en sentido estricto, solo puede investigar sobre los sentimientos de culpa, porque transcurren en el paciente, pero debe preguntarse por la

propia culpa, en tanto que es algo óntico, esto es, independiente del sujeto, no existente en él. Tiene que hacerlo, aunque su método y sus reglas se vean afectadas: un verdadero médico de almas es un osado (*Wagender*). Debe atreverse a ir más allá de lo que su propio método le dicta.

Tanto Freud como Jung se equivocan al tratar de la culpa. En la base del psicoanálisis freudiano se sitúa la lucha contra todo lo metafísico o religioso, y por tanto la culpa no puede tener carácter óntico: es un crimen contra un tabú, contra un súper-yo autoritario representado por la familia o el Estado. Los sentimientos de culpa vienen del miedo ante el castigo por romper ese tabú, o del miedo infantil a perder el amor, o incluso de un masoquismo libidinoso. Para Jung, por su parte, el mal debe integrarse en la psique como uno de los contrarios, para darse la individuación. La culpa es el sentimiento que produce el fracaso en ese proceso de individuación. En último término, pues, ambos reconducen el sentimiento de culpa a otra cosa no relacionada conmigo, con algo que yo haya hecho mal. Y, sin embargo, la experiencia del hombre que tiene una culpa existencial es real y cierta: el hombre al que el acto malo le viene una y otra vez y le atormenta, aunque no cree en Dios ni en la sociedad, continúa albergando en su ser la conciencia de que no puede volver a ser el de antes, de que la posición de partida es irrecuperable, y la percepción del tiempo como una caída.

No hay culpa porque haya tabú. Hay tabú porque la sociedad ha reconocido un hecho fundamental del ser humano: que el hombre puede convertirse en culpable, y lo sabe.⁵⁹⁷

El principio dialógico sigue mostrando sus derivadas. Quien pronuncia una palabra fundamental, dije en el capítulo 2, entra en ella y permanece en ella. La palabra no vive en mí, sino yo en ella. Quien ama, vive en el amor. Quien odia, vive en el odio. Quien dice Tú, vive en el Tú. Vivimos en la relación que mantenemos. Y la culpa es una relación con otro ser al que hemos fallado, al que hemos respondido injustamente o con odio. La culpa no vive en mí, sino yo en la culpa. A esto se refiere Buber cuando dice que la culpa es una cuestión óntica, no meramente psicológica, interior.⁵⁹⁸

Indudablemente, habrá que distinguir entre una culpa real, existencial, ligada a un hecho realizado por mí, y otra culpa neurótica, sin base en la realidad. Lo que hacen muchas escuelas psicoterapéuticas es confundir toda culpa con la culpa neurótica (que no tiene fundamento, es un sentimiento de culpa absurdo), pero no es cierto que toda culpa sea de ese tipo. La culpa existencial se da cuando el orden del ser, de lo interhumano, resulta lesionado por alguien que conoce y reconoce ese orden como esencialmente propio. No debe entenderse esta expresión (orden del ser) en un sentido aristotélico o tomista. El orden del ser es, en Buber, siempre la relación entre los seres. La relación del hombre con los otros y el mundo constituye su vida como una participación fáctica en el ser del mundo. La relación con el otro puede romperse, y la lesión de una relación significa que,

597 Cf. Buber, Martin. *Schuld und Schuldgefühle*, MBW 10: 128-131. Cf. también Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 229-230.

598 Cf. Buber, Martin. *Aus Philosophical Interrogations*, MBW 12: 560.

en ese punto, el orden esencial humano ha quedado lesionado.

La lesión de una relación significa que, en este punto, el orden esencial humano ha sido lesionado. Solo quien causó la herida puede sanarla. Para que lo intente, puede ayudarle aquel que conoce el hecho de su culpa, y que es un ayudante.⁵⁹⁹

En esos casos, el médico debe entrar en la situación que ha originado esa culpa, tomarla como punto de partida, poner las manos sobre la herida en el orden y saber que es algo que concierne íntimamente a su paciente. Es mucho más sencillo para el médico y para el paciente remitir la culpa a algo etéreo, en lugar de a la traición a un amigo, por ejemplo. Si el terapeuta actúa de la otra forma, reconociendo la relación herida con la realidad, todo se hace más difícil, sí, pero real, radicalmente real.⁶⁰⁰ Se hace posible sanar verdaderamente la causa de los sentimientos de culpa que atormentan al paciente, o, mejor dicho, se hace posible que él mismo se sitúe en condiciones de recorrer el camino hacia sanarlos. La acción del médico no puede ser el destino o la esencia del hombre, pero sí puede señalar hacia el camino que el propio hombre debe recorrer para encontrarse, puede ayudarle a estar en condiciones de esa reconciliación. Pero el médico no proporciona *Heil*, sino *Heilung*. Debe hacerse cargo de la necesidad del paciente, e ir un poco más allá de sus métodos terapéuticos, aunque sin dejar de pensar lógicamente, racionalmente.⁶⁰¹

Los terapeutas que buscan sanar el síntoma, el sentimiento de culpa, también fallan en afirmar a esa persona en la plenitud de sus capacidades, dejan de confirmar a esa otra persona en su ser potencial. La afirman en lo que es, le convencen de que no tiene ninguna culpa en absoluto, de que su dolencia se causa por la creencia sin fundamento en ciertos tabúes absurdos e impuestos. La persona que acude a ellos resulta liberada de sus sentimientos de culpa, sí, pero también de la posibilidad del arrepentimiento y de una nueva relación con el mundo.

599 Buber, Martin. *Schuld und Schuldgefühle*, MBW 10: 137. Traducción propia. "Die Verletzung eines Verhältnisses bedeutet, daß an dieser Stelle die menschliche Seinsordnung verletzt worden ist. Kein anderer, als der die Wunde schlug, kann sie heilen. Dazu, daß er es versuche, kann ihm helfen, wer um die Tatsache der Schuld weiß und ein Helfer ist."

600 Cf. Buber, Martin. *Schuld und Schuldgefühle*, MBW 10: 132-133.

601 Cf. *Ídem*: 136.

2. El camino de la conciencia.

La culpa, por tanto, no es sinónimo del sentimiento de culpa. La culpa existencial, distinguida de la culpa neurótica, es una relación herida con el ser interhumano del mundo, el ser de la relación, con el mundo del Tú. El terapeuta debe situarse en el mundo del ser humano ante él, comprendiendo no solo sus sentimientos, que puede tratar, sino su culpa real, su lesión culpable de la relación. A partir de aquí, habría que preguntarse: ¿cómo se sana esta herida? Abramovitch ha expresado, a mi juicio, la visión de Buber de forma certera: “los sentimientos de culpa, la culpa neurótica de pensamientos infantiles, ciertamente, necesitaban limpieza, pero la culpa real necesitaba iluminación. En una tradición judía, Caín, el primer asesino, no grita al Cielo ‘mi castigo es demasiado grande’, sino ‘mi pecado es demasiado grande para llevarlo’.”⁶⁰²

El médico debe guiar al paciente hacia el reconocimiento de su culpa. Debe iluminar el camino, debe recorrer con él el camino de la conciencia, el camino de la propia conciencia del hombre que carga con su culpa.

La conciencia es la capacidad y tendencia del hombre de distinguir en el marco de su propia actuación entre lo bueno y lo malo. Los tabús y las concepciones sociales condicionan a la conciencia, pero no la sustituyen, no pueden explicarla ni ontogenética ni filogenéticamente. Determinan concepciones que influyen en la conciencia, pero no su mismo ser (que está fundado en el doble movimiento distancia-relación). Los criterios de la conciencia para actuar de una forma u otra pueden ser más o menos cubiertos por tabús, pero nunca completamente.

Para llegar al fondo del problema, al reconocimiento de la culpa, necesitamos una conciencia personal, no una conciencia simple y vulgar, no unos simples remordimientos de conciencia. Es necesaria una conciencia con valentía para mirar al fondo. El concepto de conciencia debe ser uno dinámico, no de instancia estática. No nos interesa, para sanar el problema, la idea de conciencia que la trata como el inquisidor interior, el torturador del malvado, el dedo acusador. Debemos abandonar ese momento de la conciencia, para elevarnos al momento en el que la persona se alza, valiente, hasta la realidad de su propia vida, y se confronta y hace cargo de la materia que esta conciencia le trae: del mal que ha realizado.⁶⁰³

El camino de la conciencia tiene, para Buber, tres fases. La primera consiste en iluminar, arrojar luz alrededor de la culpa y del reconocimiento de la propia acción que la ha causado; la

602 Abramovitch, Henry. “The Influence of Martin Buber’s Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution” en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 179. Traducción propia: “Guilty feelings, the neurotic guilt of childish thoughts truly needed cleansing, but actual guilt required illumination. In one Jewish tradition, Cain the first murderer calls out not ‘My punishment is too great’ but ‘My sin is too great to be borne!’.”

603 Cf. Buber, Martin. *Schuld und Schuldgefühle*, MBW 10: 139-141.

segunda, en permanecer en la nueva certeza sobre la propia identidad, sobre el hecho de que soy el mismo que hizo aquello; la tercera se dirige a restaurar el orden roto en el ser en las situaciones concretas a través de la entrega al mundo. Para todo ello es necesaria la unificación del propio ser: unir las fuerzas y elementos de la esencia propia, para huir de la división inherente al mal. Buber únicamente aclara el primero de estos conceptos. Para ello, recurre a dos novelas contemporáneas: *Los demonios*, de Dostoyevsky, y *El proceso*, de Kafka.

En la primera, se presenta la renuncia del hombre moderno a tal movimiento de la conciencia, renuncia representada en la confesión del protagonista, Stawrogin. Este no busca realmente la reconciliación con nadie, sino encontrar la existencia auténtica: esa confesión es como un juego para vivir de forma original, igual que lo fue su crimen. Buber concluye: la iluminación sobre lo interior solo tiene sentido si se dirige a los otros dos pasos, la identificación de mí mismo como idéntico con el que realizó la acción culpable, y la constitución de una nueva relación con el mundo, a través de la reconciliación.

En *El proceso*, Buber ve, perfectamente reflejado por Kafka, con quien mantuvo cierta relación a principios del siglo XX, la actitud de negación de la propia culpa. En la novela, un hombre es acusado de un crimen, pero él se considera ajeno a tal juicio. Se pregunta: ¿qué significa ser culpable? ¿Cómo puede en absoluto un hombre ser culpable de algo? Toda la situación (tal y como la describe Kafka) es como un laberinto del que podría salirse si se diera la confesión, lo cual no sucede.⁶⁰⁴

La confesión de la culpa, por tanto, se configura como una tremenda dificultad y, al mismo tiempo, como una inmensa liberación, y también como algo que, como en tantos lugares de la obra de Buber, vuelve a salir aquí al encuentro: como una *entrada en la realidad*. El que confiesa su culpa se hace capaz de verdad, de realidad, de fundar una nueva relación con el mundo, de reconciliarse con él, de sanar.

La culpa de la que hablamos no se encuentra en el inconsciente. Realmente, nunca se ha movido de la memoria, de donde aparece en el consciente en cualquier momento. No es algo reprimido. Y a través de la iluminación, el hombre se hace uno: el conocedor de la culpa se identifica con el portador de la culpa. Y, después de eso, puede ir hacia la penitencia de su culpa, e intentar reparar de alguna manera el daño hecho a la otra persona, porque siempre hay otra persona dañada. Se da un encuentro en la luz de la propia iluminación, le confieso mi culpa a ese otro dañado, y le ayudo en lo que puedo a superar el daño. Y esto es *Sühne*, desagravio, penitencia. Pero solo lo será si lo hago en el actuar de mi existencia libre, en el núcleo de una nueva actitud hacia el mundo, en un servicio al mundo con las fuerzas renovadas del hombre renovado.⁶⁰⁵

604 Cf. Buber, Martin. *Schuld und Schuldgefühle*, MBW 10: 142-151.

605 Cf. Ídem: 151-152.

A través de este ejemplo de la culpa, se ilustra con claridad los puntos tratados en el epígrafe anterior. El terapeuta se dirige al paciente como este otro ser humano que está ante mí, este hombre o esta mujer que sufre por su culpa, por algo que ha realizado. Se sitúa con seriedad ante su problema real, independientemente de lo que su escuela o su método le diga sobre él: se dirige al paciente como a un tú. Y entonces este comienza a estar capacitado para recorrer un camino de conciencia, en el que la iluminación, la confesión de la culpa, abre a la identificación de mi ser con el ser que cometió la injusticia, por tanto a mi unificación, por tanto a mi dirección hacia la penitencia o reconciliación.

3.6.3. "Buber es un incompetente". La crítica al psicologismo y la controversia con Jung.

Ya en el epígrafe 3.4.3 se señaló que, si hubiera que nombrar dos antagonistas acérrimos de Buber, estos serían, a mi juicio, Martin Heidegger y Carl Gustav Jung. Ciertamente, estas contraposiciones pueden sorprender, y sorprendieron, a muchos lectores. Al fin y al cabo, Heidegger es considerado un representante del humanismo y del existencialismo, en cierto sentido como exponente de una visión que también se atribuía a Buber. Igualmente, como también recuerda Friedman⁶⁰⁶, Jung y Buber eran vistos por muchos como aliados en su crítica a los planteamientos de Freud. Y, sin embargo, entre ambos se produjo una amarga controversia, en la que ambos intercambiaron artículos en la revista alemana *Merkur*. El tema de la polémica, en último término, se reduce a lo que Buber criticó en época tan temprana como 1923, en una conferencia organizada por el Club Psicológico de Zúrich. Aunque el intercambio público de posiciones y respuestas entre Jung y Buber tuvo lugar unos treinta años más tarde, Buber ya había sentado su posición entonces. Entraré primero en esta temprana aportación de Buber (íntimamente relacionada con el principio dialógico) para dirigirme después a la disputa con Jung. Con esto quedará completado el cuadro de las implicaciones del principio dialógico para la psicología, pues una de ellas es algo central en toda la obra de Buber: el mundo no está en mí, sino fuera, entre Yo y Tú.

606 Cf. Friedman, Maurice. *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber - Ein Leben*, Münster: Agenda Verlag, 1999: 436. Citado en Waldl, Robert. *Therapeutische Aspekte bei Martin Buber*, Universität von Wien: 2002. Diplomarbeit. Disponible en: [https://www.waldl.com/resources/downloads/2002-Thesis-Therapeutische Aspekte bei Martin Buber.pdf](https://www.waldl.com/resources/downloads/2002-Thesis-Therapeutische%20Aspekte%20bei%20Martin%20Buber.pdf). Accedido el 13/12/2022; p. 78.

1. El mundo desanimizado. La crítica al psicologismo.

La conferencia que pronunció Buber en el *Psychologischer Klub Zürich*, el Club Psicológico de Zúrich, solo nos ha llegado a través de el borrador que el propio Buber redactó para impartirla. Lleva por título *Von der Verseelung der Welt*. La palabra *Verseelung* es, según parece, invención del propio Buber, y no tiene traducción exacta al castellano, aunque sería literalmente quitarle el alma a algo, 'desanimizarlo'. La *Verseelung der Welt* es la desanimización del mundo. Este proceso es lo que Buber denuncia en esta charla.

A través de esta desanimización, el mundo se inserta en el alma, de tal forma que lo esencial se trastoca, y esto esencial es el estar-frente-a-frente (*Gegenüberstehen*) del yo y el mundo. Si esto se rompe, el mundo es algo en mí. Este proceso, se puede denominar también psicologismo.

El yo y el mundo son seres separados. Este hecho se oscurece con el psicologismo y con el cosmologismo: el mundo es producto del alma, o el alma es producto del mundo. Buber explica que esto se produce porque en parte es cierto: el mundo es *también* representación (*Vorstellung*), y yo soy *también* mundo. Pero lo esencial de mí (mi ser) no está en el mundo y lo esencial del mundo (su ser) no entra en mí cuando entramos en relación mundo y yo.

Buber se pregunta si ambas ideas (el mundo como representación del alma y el alma como producto del mundo), se encuentran para uno en una dialéctica, en la que uno tiene que elegir a cuál se adhiere, o si hay una especie de tercera vía, una respuesta que supere estas dos contraposiciones. La hay, para Buber, y la denomina *ontologismo*. Se trata de una realidad pneumática, en la que los conceptos psíquicos y cósmicos no tienen valor, una realidad de ser en la que todo lo psíquico, lo cósmico y toda relación se inscriben. Y esta realidad es superior y une mundo y yo.⁶⁰⁷ Se trata del mundo de la relación, del mundo del Tú. Esta idea puede encontrarse desarrollada, casi treinta años después, en *Der Mensch und sein Gebild* (El hombre y su imagen), que comenté en 3.4.

El psicologismo roba el alma al mundo, porque lo introduce en mí, le quita su propia esencia, su estar-frente a mí. El mundo solo es mundo si el hombre lo distancia, podríamos decir, haciendo un salto que Buber tardaría treinta años en formular. A partir de esta definición y primera crítica, nuestro autor distingue entre diferentes tipos de psicologismo.

En primer lugar, Buber distingue entre psicologismo filosófico y psicologismo ingenuo (*naiv*). El primero está en el fundamento de la filosofía: todo se busca revertir hacia lo psicológico, encontrar el fundamento psicológico de lo metafísico. El psicologismo ingenuo, por su parte, es más del día a día, menos técnico. A través de él, el hombre concibe todo y piensa todo como si ocurriera en sí mismo y por sí mismo. Buber lo relaciona con la dependencia de tantas personas de la apariencia que tienen ante otras.

607 Cf. Buber, Martin. *Von der Verseelung der Welt*, MBW 10: 29-31.

En segundo lugar, habla Buber de la forma activa del psicologismo, en relación con la pregunta sobre cómo se ve el hombre de hoy a sí mismo. En línea con *Ich und Du*, Buber distingue entre experiencia de uno mismo y observación de mí mismo. La segunda (*Selbstbeobachtung*) es un movimiento que impide el crecimiento de uno, que transforma mi propia forma de ser. No me puedo experimentar más que no dirigiéndome a mí mismo, no observándome, sino viviendo.

Por último, nuestro autor se refiere a la forma científica del psicologismo. Esta consiste en una hiperbolización del método analítico, en utilizar el método analítico para absolutamente todo. No quiere decir que el método analítico sea siempre negativo, sino que el científico debe ser consciente de que es un método entre otros, y de que debe ser seguido de la síntesis⁶⁰⁸. En este contexto, Buber advierte a los psicoterapeutas de que las enfermedades del alma son enfermedades de la relación, y de que para sanarlas hay que trascender al paciente e incluir el mundo (la relación) en el análisis. La psicología puede ayudar a superar el psicologismo, entendiendo que es un fenómeno de límite (*Randphänomen*), que acaba en la contradicción íntima: la relación patológica con el Yo.⁶⁰⁹

2. La polémica entre Jung y Buber.

Como en apartados anteriores de este estudio, encontramos que la crítica o la controversia con distintos autores contemporáneos ayuda a comprender de modo más exhaustivo la posición de Buber respecto a distintos temas. Lo mismo sucede con la cuestión del psicologismo, tratada por nuestro autor en polémica con Carl Gustav Jung. El tema ha sido tratado más recientemente en el seno de la escuela jungiana de psicología por Barbara Stephens y por John Dourley, en dos artículos, uno en respuesta al otro, que abordaron de nuevo el debate entre los dos sabios⁶¹⁰. Sin embargo, para el ámbito de este estudio interesa más bien reproducir la crítica de Buber. La posición de Jung se deja ver en la propia crítica de nuestro autor, y sería mantenida sin cambios, como se deja ver en la correspondencia de Jung con un joven doctorando americano, Robert Smith, que escribió una disertación comparando ambos enfoques.

608 En esta charla se encontraba presente Hans Trüb, que desarrolló un método denominado psicósíntesis, en contraposición al psicoanálisis. Cf. Trüb, Hans. *Psychosynthese als seelisch-geistiger Heilungsprozeß*, Zürich/Leipzig: Max Niehans Verlag, 1936. Cf. también el libro póstumo de Trüb, prologado por Buber. Trüb, Hans. *Heilung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der Psychotherapie C.G. Jungs*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1971. Para la correspondencia entre Buber y Trüb sobre el análisis y la síntesis, cf. Buber, Martin. *Briefwechsel aus sieben Jahrhunderten, Band II, 1918-1938*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973.

609 Cf. Buber, Martin. *Von der Verseelung der Welt*, MBW 10: 33-36.

610 Cf. Stephens, Barbara. "The Martin Buber-Carl Jung disputations: protecting the sacred in the battle for the boundaries of analytical psychology", *Journal of Analytical Psychology*, 46 (2001); pp. 455-49; Dourley, John. "Response to Barbara Stephens's 'The Martin Buber-Carl Jung disputations: protecting the sacred in the battle for the boundaries of analytical psychology'", *Journal of Analytical Psychology*, 47 (2002); pp. 479-502.

Buber publicó, como queda dicho, un artículo en la revista alemana *Merkur*, en 1952, en el que pasaba revista a la visión de Jung sobre el alma y Dios, partiendo de una lectura en profundidad de muchos de los textos del psiquiatra suizo.

Para Jung, la revelación es una expresión, un darse a conocer (*Eröffnung*) de la realidad del alma humana, lo cual no nos dice nada sobre lo que realmente es. Se debe evitar toda afirmación sobre lo trascendente, que solo es una arrogancia del hombre inconsciente de su limitación. Pero al mismo tiempo dice Jung que la religión es relación con procesos del alma, y que Dios es un contenido del alma.

Con todo esto, dice Buber, Jung rebasa los límites de la psicología. Jung define la religión como una relación con procesos espirituales propios, no como una relación de un yo con un Tú. Así la han entendido, sin embargo, los hombres de todos los tiempos. Dios es, para Jung, un contenido psíquico (porque, si no, no tendría ningún papel en nosotros), una función psicológica del hombre, y el hombre, una función psicológica de Dios. Buber admite con ironía que no se imagina qué puede significar ser una función psicológica de Dios. Y aquí se hace patente la violación de las fronteras de la psicología: Jung dice que Dios es una función del subconsciente, en contra de la tesis de que Dios existe por sí mismo. Contrapone ambas tesis, y le achaca a la tesis de que Dios existe que desconoce la evidencia de que la acción divina proviene del propio hombre. Para Jung, Dios existe solo en el hombre. Pero eso es una afirmación sobre lo trascendente, de esas que Jung dice que un psicólogo no debe nunca hacer, es afirmación sobre lo que es, y lo que no es.⁶¹¹

Buber critica también que Jung opina que las afirmaciones metafísicas son afirmaciones del alma y, por tanto, meramente psicológicas. Pero si todas las afirmaciones se califican por el proceso de su origen, y no por su contenido, y por tanto todas son afirmaciones del alma, entonces las propias fronteras de la psicología dejan de existir. Pero el propio Jung apuesta por reforzar tales fronteras, instando al psicólogo a evitar toda metafísica y confesión de fe. Hay una contradicción, ambas cosas al mismo tiempo no pueden ser.

En cuanto al concepto de alma de Jung, este afirma que “es el alma (...) la que, a partir de una innata fuerza creadora, realiza la afirmación metafísica; ella establece las distinciones de los entes metafísicos. Ella no es solo la condición de lo real-metafísico, sino que ella misma es lo real metafísico.”⁶¹² Buber responde: si el alma realiza afirmaciones metafísicas, no lo hace a partir de una innata fuerza creadora, sino a partir de la relación real con una verdad que le habla y cuyo conocimiento (*Einsicht*) crece en ese alma a partir de lo que le sucede y lo que experimenta. El alma no puede ser “lo metafísico real”, porque su vida consiste esencialmente en la relación con otras realidades.

611 Cf. Buber, Martin. *Religion und Modernes Denken*, MBW 10: 74-76.

612 Citado por Buber en Ídem: 77. Traducción propia. “»Die Seele ist es (...) die aus eingeborener göttlicher Schöpferkraft die metaphysische Aussage macht; sie »setzt« die Distinktionen der metaphysischen Wesenheiten. Sie ist nicht nur die Bedingung des metaphysisch Realen, sondern sie ist es selbst.”

Jung contrapone alma a fe. La conciencia moderna busca el alma, pero aborrece (*perhorresziert*) de la fe y las religiones que se basan en ella. Eso significa que anula la posibilidad de un Dios trascendente. Y también que la psicología ya no interpreta el hecho religioso, sino que se convierte en profeta de la religión de la inmanencia psíquica.

Se da la contradicción de que Jung, después de detallar la vivencia religiosa del alma, termina diciendo que, en realidad, el alma se vivencia a sí misma. Como excusa, argumenta que ese es el testimonio de los místicos. Pero, para Buber, hay al menos dos diferencias entre el planteamiento místico y el de Jung. En primer lugar, según el sujeto que vivencia el fenómeno místico: los místicos hablan de aquellos que se separan del mundo contradictorio para encontrarse con lo divino supracontradictorio; en segundo lugar, según lo vivenciado: los místicos no se vivencian a sí mismos, sino que entran en sí mismos y se hacen uno en sí mismos con Dios, que nace en el alma. En ambos sentidos, se mantiene la distinción entre el Yo y Dios. Pero en el lugar de esa separación entre el hombre y el mundo que propone el místico, Jung coloca el proceso de individuación, que está determinado por la disolución de la conciencia, y en lugar de esa unificación del alma coloca el Yo (*Selbst*), concepto de origen místico, pero que aquí no se concibe místicamente, sino gnósticamente. La conciencia moderna busca el alma, según Jung, en un sentido gnóstico.⁶¹³

Jung hace, pues, apología de un dios gnóstico, en el que bien y mal está mezclado. Todo parte, para Buber⁶¹⁴, del análisis de Jung sobre los Mandalas (símbolos no solo presentes en la cultura india y medieval, sino también en dibujos de los enfermos que Jung trataba como psiquiatra). Los entiende como expresiones (*Darstellungen*) de la totalidad como unión de los contrarios, provenientes del inconsciente colectivo. Los que creaban mandalas antiguos entendían su centro como sede de la divinidad; para los modernos ese centro es un centro en sí mismo. Jung interpreta: el lugar de Dios lo ha asumido el hombre, el alma se experimenta a sí misma. Y llama a ese centro *Selbst* (Yo). No es que el hombre se divinice, sino que rechaza la proyección de sí mismo hacia un Dios externo a sí mismo. A partir de ahora, la divinidad no va a suplantarse al *Selbst* del hombre. No es que el hombre niegue un Dios trascendente, sino que lo apaga. En lugar de conocer a un Dios fuera de él, se conoce a sí mismo. La conciencia moderna aborrece de la fe, no de Dios. Jung sostiene, sin embargo, que la mayoría aún no ha llegado a esa conciencia moderna que aborrece de la fe, está aún en la infancia.

Buber critica esta idea de conciencia, pues para él esta es aquella instancia en el alma que distingue entre lo justo e injusto respecto a lo que ha hecho y lo que va a hacer, y se manifiesta en contra de lo que considera injusto. Todo aquel que no es fiel a una decisión asumida, lo sabe. Jung mismo dice que quien tiene una decisión, escucha la voz de su interior (*wer Bestimmung hat, hört die Stimme des Innern*), pero opina que esa voz debe ser vencida en parte, para que tenga lugar la sanación y la renovación. Para Buber, sin embargo, quien tiene una decisión escucha la voz de la

613 Cf. Buber, Martin. *Religion und Modernes Denken*, MBW 10: 76-80.

614 Cf. Ídem: 80-82.

conciencia, que le compara con aquel que debe llegar a ser.

Sustituir la conciencia por el alma solo puede ser interpretado en Jung de acuerdo con parámetros gnósticos: significa suprimir la conciencia como instancia que distingue entre el bien y el mal, y forzar al alma a que realice una *Schlichtung*, una mediación entre dos partes en conflicto para llegar a un acuerdo, entre los dos principios de la contradicción. La pregunta sobre esa *Schlichtung* (que es una cuerda floja, como el filo de un cuchillo, dice Jung) nos lleva a la pregunta sobre la acción positiva del mal (y por tanto del mal como entidad).

Jung pregona la necesidad de un proceso de individuación dentro del alma. Deben unificarse todos los contenidos del inconsciente en la consciencia (*Bewusstsein*), incluyendo al otro y al mundo, que se convierten en contenidos de la consciencia. Buber contrapone a eso una vez más su visión dialógica, recalcando la existencia individual del Yo (*Selbst*) del otro. Lo que entra en mi yo, lo hace como Ello.

Para Buber, el otro, el que se encuentra conmigo, lo hace de tal forma que mi alma se encuentra con la suya como con algo que no es ella misma y nunca puede serlo, pero algo con lo que puede entrar en un contacto totalmente real. Este otro es y permanece otro.⁶¹⁵ El camino que propone Buber no es lo que Jung llamaría el camino hacia el Yo (*Selbst*), pero tampoco es un camino de despersonalización (*Entselbstung*): es un camino para el alma que vive en la realidad, hacia la realidad, en la que se desarrolla.

Jung dice que, uniendo los contrarios en el alma, se crea la idea de un dios humano, que une a Cristo y a Satán, que identifica a Dios y al hombre. El Yo (*Selbst*) sería pura totalidad, y como tal idéntico a una imagen de Dios. La individuación, la realización del yo, es sinónimo de encarnación de Dios. Esto, dice Buber, este Dios que une el bien y el mal, es una figura gnóstica. A partir de aquí construye Jung su interpretación sobre el Dios cristiano y judío. La Trinidad se convierte para Jung en Cuaternidad, pues el diablo es un ser autónomo y con poder.

Todo esto son afirmaciones psicológicas, son proyecciones del yo, aclara Jung. El Yo es una imagen prístina de los sistemas monoteístas. El alma debe tener una correspondencia con el ser de Dios. El Yo (*Selbst*) es la nueva encarnación de Dios.

Esta figura que une en sí Cristo y Satán es, en tanto que realización de esa >>identidad de Dios con el hombre<<, la última figura bajada a la tierra de aquel dios gnóstico en favor del cual Jung se posicionó una vez, y al que se ha mantenido fiel, señalando una y otra vez a su aparición inminente.⁶¹⁶

615 Buber, Martin. *Religion und Modernes Denken*, MBW 10: 82-83.

616 Buber, Martin. *Religion und Modernes Denken*, MBW 10: 84. Traducción propia. "Diese in sich Christus und Satan umfassende Figur ist die als die Realisierung der >> Identität Gottes mit dem Menschen << zur Erde herabgestiegene letzte Gestalt jenes gnostischen Gottes, zu dem Jung sich einst bekannt hatte und dem er, immer wieder auf dessen

Casi de forma irónica (por los múltiples desacuerdos que existieron entre ambos, como aquí se ha visto sobradamente) Buber cierra su argumentación con una cita de Heidegger sobre el superhombre. Éste nunca podrá ponerse en el lugar de Dios, pues hombre y Dios pertenecen a esferas totalmente distintas. El lugar de Dios permanecerá vacío, pero el superhombre creará un tercer lugar, otra fundamentación del ser en otro ser, y ese escenario no sabemos cómo será, pero no parece halagüeño.⁶¹⁷

La respuesta de Jung a las críticas de Buber no se hace esperar, y se centra en torno a un único punto: él nunca ha buscado realizar afirmaciones extra-psicológicas, sobre realidades ajenas al interior de la *psique* humana. Dios, para él, es un complejo más, igual que lo puede ser cualquier otro fenómeno de la mente, y le importa poco o nada si ese fenómeno mental llamado Dios tiene una correspondencia metafísica.⁶¹⁸ En la mencionada correspondencia con Robert Smith, Jung insiste sobre este punto, sin explicar el sentido original que, según él, habría que dar a las afirmaciones y citas que Buber recoge exhaustivamente. Jung descalifica repetidamente a Buber, insistiendo en su absoluta inexperiencia en el campo empírico de la psicología, insinuando que posee una inteligencia por debajo de la media, y opinando que "Buber me critica en un campo en el cual es incompetente, y ni siquiera esto comprende."⁶¹⁹

Una vez más, igual que en el caso de Heidegger, queda en el aire la duda acerca de la diferencia real entre los planteamientos. Si Jung buscara únicamente hacer afirmaciones sobre lo que sucede en el interior del sujeto, ciertamente no habría cuestionamiento por parte de Buber. Sin embargo, este sostiene y argumenta que de los textos de Jung se desprende, cuando menos, una gran dosis de ambigüedad al respecto, y contra ese posible significado deslizado por la ambigüedad se revuelve en su crítica.

En último término, Buber defiende lo que siempre ha defendido: la naturaleza dialógica de la fe y de la realidad en su conjunto. En ningún caso puede decirse, como (al menos) parece hacer Jung, que Dios es una proyección psicológica, y que el hombre moderno aborrece de la fe, y debe liberarse de ella para encontrar en su Yo lo que buscaba fuera. La reconducción que hace Buber de esos planteamientos jungianos a los fragmentos de la obra de Jung en los que realiza afirmaciones muy cercanas a la cosmovisión gnóstica parece adecuada: si se comprende la imagen de Dios de las religiones monoteístas como una proyección de lo bueno y lo malo, en la que ambos tienen cabida y fuerza real, entonces se está siendo gnóstico.

bevorstehende Erscheinung hindeutend, treu geblieben ist."

617 Cf. Ídem: 84-85.

618 Cf. Jung, Carl Gustav. *Religion und Psychologie*, MBW 10: 267-274.

619 Buber, Martin. *Briefwechsel*, MBW 10: 203. Traducción propia. "Buber kritisiert mich in einem Bereich, in welchem er inkompetent ist, und dieses versteht er nicht einmal."

Con esto, vuelve aquí el gran enemigo de Buber. Toda su obra puede entenderse como una pelea contra el gnosticismo, del cual el psicologismo es simplemente una forma, que nuestro autor ve encarnada por Jung.

3.6.4. Conclusión.

A lo largo de este epígrafe, que constituye el último del capítulo 3, y por tanto de la Parte I del presente trabajo, he abordado las implicaciones que el principio dialógico buberiano tiene para la teoría y la práctica de la psicología, del tratamiento de las enfermedades de la mente en sentido amplio.

En primer lugar, a través del principio dialógico se transforman necesariamente las relaciones entre el psicoterapeuta y su paciente. Entre ambos debe darse un encuentro, en el que la persona del médico se dirija a la persona del paciente en su totalidad, sin esconderse él mismo ni centrarse únicamente en lo que al paciente le sucede: el médico debe confirmar al paciente, aceptarlo como este ser aquí, y reconocerlo como el que puede llegar a ser. Para ello, debe priorizar el encuentro sobre el método terapéutico concreto en el que se haya formado. A través de esa actitud, el enfermo llega a ser capaz de ver sentido a su sufrimiento, de saber que "el mundo no está condenado". La sanación del paciente se configura, por tanto, como una recuperación del sentido, a través de la cual o en la cual se sana la relación con el mundo que había sido dañada, y esto lo realiza el paciente por sí mismo, pues el psicólogo solo puede guiarle, no sustituirle. En todo esto, Buber se encuentra muy cercano a las tesis de grandes autores de la psicología y la psiquiatría, como Carl Rogers, Viktor Frankl o Hans Trüb, además de muchos otros.

En segundo lugar, ilustré este itinerario con el ensayo de Buber *Schuld und Schuldgefühle*, (Culpa y sentimientos de culpa) en el que se expresa la importancia de distinguir, precisamente, entre la relación herida con el mundo y sus síntomas en el sujeto, y, en el campo de la culpa, entre una culpa neurótica y una culpa existencial, ligada a una acción real hecha por el sujeto. A través de una guía en el camino de la conciencia, el terapeuta puede ayudar al paciente a iluminar su conciencia, a reconocerse en el acto realizado, y a reparar el daño hecho en una relación.

Por último, aludí a la crítica buberiana al psicologismo, entendido como el desconocimiento de la realidad fundamental del mundo, esto es, de su estar-frente-a. Cuando esta realidad se olvida y se sitúa al mundo como representación de mi *psique*, se sostiene un psicologismo que no hace justicia a la realidad de la persona y tiene consecuencias graves en el campo terapéutico. Esta postura la criticará Buber en los escritos de Carl Gustav Jung, quien, según Buber, considera a Dios una proyección hacia fuera del Yo, que debe contraponerse al proceso de la individuación, en el que el

sujeto aúne en sí los contenidos de la conciencia, incluyendo al mundo, al otro y a Dios.

**PARTE SEGUNDA. EN BUSCA DE HOGAR. HACIA UNA NUEVA LECTURA
DEL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER**

CAPÍTULO 4. EL HOMBRE DEL SIGLO XXI. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

4.1. Introducción.

A lo largo de la Parte I, y especialmente en los capítulos 2 y 3, he realizado una exposición exhaustiva y coherente del pensamiento de Martin Buber. Esta tarea, de por sí, ya ofrece una cierta novedad al lector en castellano, puesto que las monografías sobre Buber en nuestro contexto cultural son ciertamente escasas.⁶²⁰ Las causas del desconocimiento de la obra de nuestro autor en España (más que en Latinoamérica) pueden guardar relación con las circunstancias políticas del siglo XX en nuestro país. Ciertamente, la investigación al respecto sería una cuestión de gran interés. En cualquier caso, antes que investigar estas causas, para dar vida a la obra de Buber es necesario poner de manifiesto la aplicación que los planteamientos de este pensador pueden tener en el contexto socioeconómico del siglo XXI, y, más exactamente, en la vida concreta y cotidiana de cada persona de hoy.

Martin Buber, como se ha señalado repetidamente, no buscó nunca ofrecer un sistema de pensamiento coherente. Y, sin embargo, se puede observar -como he tratado de mostrar- que todo su planteamiento es una espiral que gira en torno a un centro o núcleo, que él mismo denominó “principio dialógico”: la revelación de que el mundo del hombre es doble, en función de su doble actitud ante él, que la realidad se configura como una entrada y salida en el mundo del Tú desde el mundo del Ello, que la palabra fundamental que el hombre pronuncia lo sitúa decisivamente en uno de los dos mundos, y que el mundo del Tú es aquel en que la vida verdadera del hombre tiene lugar, siendo el Ello un refugio necesario y la materia que es vivificada por el Tú. A partir de este núcleo, la visión de amplios campos del saber se transforma necesariamente. Aquí se han expuesto las implicaciones que dicho principio tiene para la filosofía de la religión, la concepción de la historia, la antropología, la ética y la psicología, con el objeto de tener una visión lo más completa posible del pensamiento de Buber, y para aplicarlo de forma adecuada a la situación actual del ser humano. Esta tarea de aplicación a la actualidad es a la que se dedicará el resto de esta investigación.

A principios de 1923, Insel Verlag publicaba *Ich und Du*, la obra central de Buber. Esta tesis que ahora se presenta está redactada entre finales de 2022 y principios de 2023. La pregunta, por

⁶²⁰ Resulta ciertamente difícil, como señalé en la introducción, encontrar otras tesis doctorales e incluso libros que expongan monográficamente el pensamiento de Buber en castellano, y menos en España. Solo vienen a la cabeza, de inicio, la tesis doctoral del profesor Diego Sánchez Meca, y la breve obra de Carlos Díaz.

tanto, se plantea por sí misma: ¿tiene sentido proponer a Buber como autor *relevante* hoy, cien años después? La consideración de un autor como relevante o no para hoy reside fundamentalmente en la adecuación de sus ideas a la situación del hombre de hoy. Pero, ¿no ha cambiado en cien años demasiado el mundo y nuestra percepción del mismo? ¿Qué puede aportarnos este pensador y su actitud ante la existencia humana hoy a nosotros, los hombres y mujeres del siglo XXI? ¿Puede aportarnos realmente algo, o su visión del mundo no puede aplicarse hoy, no nos sirve para las circunstancias actuales?

En su aportación al congreso “Martin Buber-Nuevas Perspectivas”, que tuvo lugar en la Universidad Goethe de Frankfurt en 2003, el profesor Andrea Poma sostuvo que la situación del hombre de hoy no se corresponde con la desesperación o *Hauslosigkeit* (ausencia de hogar) que Buber atribuía al hombre de su tiempo. Según Poma, el hombre de hoy está sin hogar igual que entonces, pero ya no le importa lo más mínimo, y por tanto habría que reformular la propuesta del pensador judío.⁶²¹ ¿Mantiene realmente validez esta afirmación, si es que la tuvo en aquel momento? El hombre de hoy, y particularmente quien pertenece a las últimas generaciones del siglo XX y las primeras del XXI, ha visto trastornada su percepción del mundo por la pandemia de Covid-19, los innumerables conflictos bélicos en curso,⁶²² o la amenaza del cambio climático. Este último elemento, además, implica una transformación radical de la percepción del futuro. ¿No son todos estos factores que influyen decisivamente en la situación anímica de cada persona? ¿No está el hombre de hoy en un total riesgo de desesperación? Y, si es así, ¿no ofrece el pensamiento de Buber puntos de vista renovadores, respuestas, provocaciones al pensamiento, ventanas a la esperanza personal?

La pregunta que guía esta Parte II es, pues, la siguiente: ¿qué aplicación puede tener el planteamiento de Buber en la vida concreta del hombre de hoy? Y, para responderla, será necesario plantear una pregunta previa: ¿quién es el hombre de hoy? ¿qué dinámicas recorren la vida de los seres humanos de la tercera década del siglo XXI? ¿qué problemas existenciales se plantean? Y, tras esta pregunta, la tercera y decisiva: ¿puede la filosofía de Buber proponer caminos para quienes sufren esos problemas o se preocupan de solucionarlos? En el curso del razonamiento, como habrá ocasión de ver, se plantearán otras preguntas secundarias, pero estas tres son las fundamentales.

Se trata, por tanto, de inquirir cómo y hasta qué punto el pensamiento de Buber puede responder a la problemática del ser humano del siglo XXI. Una vez aclarada cuál pueda ser esta problemática (o algún aspecto de ella) trataré de justificar la adecuación filosófica del enfoque de nuestro autor a dicha problemática. Para ello, partiré de la reflexión iniciada por la filosofía

621 Cf. Poma, Andrea. “Unity of the Heart and Scattered Self: A Postmodern Reading of Buber’s Doctrine of Evil”, en Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006: 170-171.

622 Siendo el más reciente y en el momento de la redacción de esta tesis en pleno apogeo el subsiguiente a la invasión rusa de Ucrania, y por tanto una guerra en suelo europeo, lo que afecta directamente a una población acostumbrada a la paz, con el trastorno que ello conlleva en términos de concepción del mundo. Sin embargo, no pueden tampoco olvidarse los conflictos armados todavía abiertos en Yemen, Siria o Sudán, y la situación de enorme inestabilidad de países como Haití, Nicaragua, Venezuela, Birmania o México, además del crónico conflicto palestino-israelí.

existencialista, utilizándola como vía interpretativa del pensamiento de Buber. El existencialismo del siglo XX trató extensamente de la situación del hombre en un mundo cada vez más amenazante y oscuro, situación que se corresponde con la actual, y también con la señalada por Buber. La tarea será incluir a Buber en el seno del pensamiento existencial, -esto es, como legítimo representante de un movimiento que buscó atacar la desesperación del hombre- para después señalar el punto que distingue a Buber del resto. Esta distinción partirá del análisis realizado por el profesor Jesús Conill sobre la genealogía de la razón, que comentaré extensamente. A partir de ahí, podremos identificar el punto en virtud del cual Buber no solo se separa del resto de pensadores existencialistas, sino que además ofrece respuestas convincentes para la vida concreta del hombre en crisis.

En el primer capítulo de esta Parte II expondré, a través de estudios sociológicos, las que, a mi juicio, son las dos dinámicas constantes que afectan al hombre de hoy: la polarización social y la desesperanza, manifestada esta última en los datos sanitarios disponibles sobre la depresión, la ansiedad y la tasa de suicidios, realizando al final una interpretación de los datos que nos conduzca a la argumentación posterior. En el capítulo 5 iniciaré el argumento en favor de la postura según la cual la propuesta de Buber puede dar respuesta a esta situación del ser humano del siglo XXI, exponiendo las líneas generales del existencialismo, tomando como representantes principales a Jean-Paul Sartre y a Gabriel Marcel. En el capítulo 6 expondré las tesis de Jesús Conill sobre la genealogía de la razón en Nietzsche y Habermas, para contrastarlas en la segunda parte del capítulo y en la primera del capítulo 7 con la genealogía dialógica de la razón que (sin llamarla así) propone Martin Buber. Por último, en la segunda parte del capítulo 7 trataré de responder a la pregunta sobre la adecuación de esta concepción a los problemas reseñados en el capítulo 4 y, por tanto, a la cuestión acerca de la actualización del pensamiento de Buber y su reivindicación como interlocutor válido de los hombres y mujeres del siglo XXI.

4.2. La situación del hombre de hoy: dinámicas observables.

Antes de entrar en la exposición de algunos datos sociológicos sobre la situación del ser humano de nuestro momento histórico, se deben aclarar dos puntos.

En primer lugar, lo que se expone en este epígrafe son *dinámicas observables relativas a la percepción del ser humano de sí mismo y del mundo*. Por un lado, en tanto que se habla de dinámicas “observables”, se está hablando de una exposición de los síntomas tal y como aparecen, no una interpretación de los mismos (más allá de la inevitable interpretación que conlleva toda observación científica). En el siguiente epígrafe sí se ofrecerá una interpretación filosófica de los datos,

con el fin de dar pie a la argumentación posterior. Por otro lado, los datos aportados se refieren a *la percepción del ser humano de sí mismo y de su entorno*, no a las causas que esta percepción pueda tener. Algunas de las posibles causas (guerras, pandemia y cambio climático) se han apuntado en la introducción, pero dilucidar cómo y hasta qué punto cada causa de las apuntadas u otras posibles inciden en la percepción del hombre de sí mismo y del mundo excede por completo el ámbito de este estudio. Al mismo tiempo, la interpretación que haré al final del capítulo no quiere aclarar si la situación del hombre es consecuencia de estos factores o su causa, sino simplemente que tales factores son expresión social de una situación existencial.

En segundo lugar, tampoco puede extrañar que me ciña a solo dos problemas o dinámicas. Ciertamente, la percepción del hombre de sí mismo y del mundo es de una complejidad tal que podrían apuntarse decenas de dinámicas que la determinan. Por razones de espacio es necesario reducir el número de las tendencias comentadas a las dos que el investigador considera más urgentes, que más conoce por su propia experiencia investigadora y personal, y sobre las que más fuentes de información existen.

4.2.1. La polarización social y política.

1. Polarización como proceso.

Si bien la polarización puede ser definida, en un sentido amplio, como división entre dos polos opuestos en una misma sociedad, una noción más precisa es de gran utilidad para teorizar sobre ella. En este estudio seguiré la propuesta por McCoy y otros en su artículo *Polarization and the Global Crisis of Democracy: Common Patterns, Dynamics, and Pernicious Consequences for Democratic Politics*⁶²³. En él, estos autores conceptúan la polarización social y política como un proceso que acaece en las diferentes sociedades, y que tiene efectos generalmente nocivos para la consecución, asentamiento o calidad de la democracia (según el régimen político en el que se dé). No se trata, por tanto, de un estado de cosas estable, sino un conjunto de cambios que apuntan en una dirección. En sentido estricto, no puede decirse que las sociedades están polarizadas, sino que habría que decir que están *polarizándose*.

Para definir nuestro objeto, los autores citados comienzan proponiendo una distinción entre

623 McCoy, Jennifer; Rahman, Tahmina & Somer, Murat. "Polarization and the Global Crisis of Democracy: Common Patterns, Dynamics, and Pernicious Consequences for Democratic Policies", *American Behavioral Scientist*, Vol. 62 (I) (2018); pp. 16-42.

polarización normal y polarización severa. Efectivamente, no puede olvidarse que un cierto grado de polarización es habitual e incluso positivo en toda sociedad: “cierto nivel de polarización política es teóricamente beneficioso para una democracia, en tanto que concede pistas para ayudar a los votantes a elegir entre distintos candidatos, moviliza a los militantes, fortalece a los partidos políticos y proporciona opciones programáticas”⁶²⁴. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la polarización severa, sobre la cual trato aquí. Esta aparece cuando las diferencias habituales entre grupos sociales se alinean en dos bandos cada vez más exclusivos y excluyentes. Las diferencias sociales y políticas en el interior del propio grupo se limitan y tienden a desaparecer, al igual que las similitudes de cualquier tipo entre los grupos.

En un grupo polarizado, por ejemplo, pueden coexistir personas de distintos credos religiosos, distinta extracción social, o de distinta procedencia territorial en un mismo país. Pero todos ellos encuentran un nexo de unión en la oposición radical, existencial, a un colectivo, persona o partido al que identifican como negación de la propia forma de vida. Podemos imaginar un grupo de votantes de un partido político extremo (generalmente, de uno de corte populista, ya sea de izquierdas o de derechas), que aglutina a todas las personas que consideran que un enemigo (por ejemplo, las personas migrantes, o los empresarios) constituye una amenaza para la propia existencia. En este caso, obsérvese bien, será irrelevante que los distintos votantes procedan de sectores económicos diversos (en el caso de considerar como enemigos a los migrantes, por ejemplo, puede darse por parte de una persona de clase alta que los considera una causa de desorden público, o por parte de un trabajador manual que considera que perderá su empleo por su culpa), o también será irrelevante su procedencia territorial o grupo religioso, siempre que estos no impliquen una mayor identificación con el colectivo o grupo pretendidamente enemigo.

De acuerdo con esto, los autores definen la polarización como “un proceso por el cual la normal multiplicidad de diferencias en una sociedad se alinea crecientemente en torno a una única dimensión, las diferencias transversales se ven reforzadas, y las personas perciben y describen la política y la sociedad crecientemente en términos de ‘nosotros’ contra ‘ellos’”⁶²⁵.

El proceso se ve atravesado, además, por un cariz profundamente sentimental y afectivo, que se manifiesta en dos aspectos: primero, en que la variable “opinión política” se convierte en un factor que clasifica a los individuos en la vida real, hasta el punto de dificultar o hacer imposible la amistad o las relaciones sociales con personas de distinta ideología⁶²⁶; en segundo lugar, en que la competición

624 McCoy, Jennifer; Rahman, Tahmina & Somer, Murat. “Polarization and the Global Crisis of Democracy: Common Patterns, Dynamics, and Pernicious Consequences for Democratic Policies”, *American Behavioral Scientist*, Vol. 62 (I) (2018); pp. 16-42: 18. Traducción propia. “Some level of political polarization is theorized to be beneficial to a democracy in terms of providing voting heuristics or clues to help voters choose among candidates, mobilizing supporters, strengthening political parties, and providing programmatic choices.”

625 Ídem: 18. Traducción propia. “We therefore define polarization as a process whereby the normal multiplicity of differences in a society increasingly align along a single dimension, cross-cutting differences become instead reinforcing, and people increasingly perceive and describe politics and society in terms of “Us” versus “Them.”

626 Cf. Carothers, Thomas y O'Donohue, Andrew. *Democracies Divided. The Global Challenge of Political*

política se convierte en batalla, y los distintos bandos o partidos cuestionan o niegan la legitimidad moral del otro⁶²⁷. El contrincante se convierte en enemigo, y lo hace no en virtud de su opinión política, sino de su propia forma de ser, que se define precisamente por oposición a la propia. El que opina distinto tiende a ser catalogado como inmoral o malvado, en tanto que opuesto a lo que yo mismo represento.

Con esto, la polarización política y social se convierte en la realización perfecta de lo que Carl Schmitt consideró lo definitorio de lo político: la dialéctica amigo-enemigo. No puede evitarse realizar aquí una referencia a las tesis de Schmitt, tal y como él las expone en *El concepto de lo político*.

Lo político, para este autor, no es más que la instancia que es capaz de determinar quién es amigo y quién es enemigo. Y esto implica en el nivel teórico, al menos, tres cosas. En primer lugar, que debe caracterizarse al enemigo. En segundo lugar, que lo político encuentra un lugar propio en la realidad, desplazando en cierta medida al resto de ámbitos. En tercer lugar, que la guerra debe ser posible.

En cuanto a lo primero, el enemigo es definido con dos apreciaciones muy sutiles. La primera es que se trata del personaje que la lengua latina denomina como *hostis*, distinguiéndolo claramente de *inimicus*. El matiz entre ambos términos resulta fundamental: el *hostis* es un enemigo “público”, desconocido, ajeno, como el soldado contra el que se enfrenta otro soldado en el campo de batalla. Sin embargo, el *inimicus* es un enemigo privado, alguien a quien se conoce y odia porque nos ha perjudicado personalmente.

El segundo rasgo con el que define Schmitt al enemigo es también clarificador: el enemigo es alguien existencialmente opuesto a la propia forma de vida. La oposición entre yo y mi enemigo es óntica, total: la existencia de uno es la negación del otro, y debo reaccionar contra él para preservar mi forma esencial de vida⁶²⁸.

El enemigo que designa la política, por tanto, es un *hostis*, un enemigo público, pero no público en el sentido de que sea conocido por todos y manifiesto, sino más bien en el sentido contrario, pues el *hostis* es un completo desconocido, un ser humano que a mí personalmente no me ha hecho nada. Nada... salvo existir. Y su mera existencia implica mi inexistencia, su ser es esencialmente es mi no-ser. Es preciso recordar aquí que Carl Schmitt fue uno de los intelectuales del partido nacionalsocialista. Esta descripción del enemigo público, amenaza al Estado por su mero existir, encaja perfectamente con la consideración de los judíos y otras minorías como enemigos, y justifica su aniquilación, despojándola de toda posible consideración moral al respecto. En último

Polarization, Washington: Brookings Institution Press, 2019: 7.

627 Cf. McCoy, Jennifer; Rahman, Tahmina & Somer, Murat. “Polarization and the Global Crisis of Democracy: Common Patterns, Dynamics, and Pernicious Consequences for Democratic Policies”, *American Behavioral Scientist*, Vol. 62 (I) (2018); pp. 16-42: 19.

628 Cf. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial S.A, 1991: 57.

término, diría Schmitt, no se puede hacer otra cosa que destruir al enemigo: es una exigencia vital, pues de existir él no puedo existir yo.

La segunda implicación del concepto de lo político aportado por Schmitt es el lugar que adquiere respecto al resto de ámbitos. De ahora en adelante, si se diera el caso de que la religión, la economía o la cultura llegara a tener la capacidad de designar quién es el enemigo a batir, ya sea intelectual o violentamente (el protestante, el burgués, el judío, etc.), eso significaría sencillamente que esos ámbitos se han convertido en políticos⁶²⁹.

En tercer lugar, y decisivamente, para que exista política, debe existir la *posibilidad efectiva de guerra*. En efecto, carece de sentido hablar de enemigo como lo contrario a la propia forma de vida, si no existe la posibilidad de destruir físicamente a tal enemigo.⁶³⁰ La distinción óptica amigo-enemigo es la única capaz de legitimar la guerra, el enfrentamiento abierto con el enemigo, y este enfrentamiento no puede ser juzgado en términos morales, sino que es una especie de exigencia de la naturaleza, del propio instinto de supervivencia. Enfrentarme al enemigo es preciso si quiero sobrevivir.

El concepto de lo político aportado por Schmitt es quizá el ejemplo más acabado de la concepción de la sociedad como conflicto entre grupos. Es importante subrayar que, para este autor, el enemigo es impersonal, existencial, en cierto sentido *indiferente* a mí. No importa que me haya causado o no una afrenta: lo realmente importante es que *existe*, y su existencia implica la negación de la mía. Y la política no es sino el ámbito de lo real en el que se distingue entre amigo y enemigo. Donde hay política, hay enemigo. Donde no hay enemistad radical, no hay política.

2. La polarización como fenómeno global

En este apartado aportaré datos de varios estudios sociológicos acerca de la polarización social y política a nivel global, centrándome en los datos referentes a España, y también (por su incidencia en el contexto mundial) a Estados Unidos.

Un estudio que merece especial atención es el llevado a cabo por IPSOS, a petición de la BBC, publicado en 2018 con el título *BBC Global Survey: A World Divided?* Las conclusiones del estudio, llevado a cabo vía *online* en 27 países de los cinco continentes, son de gran relevancia. La más clara es que la mayor parte de la población del mundo (tres de cada cuatro personas) piensa que su país está dividido. Esta cifra asciende en España al 84%. Al mismo tiempo, el 60% de la población mundial piensa que su país está más dividido que hace diez años. En esta pregunta España ocupa el

629 Cf. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial S.A, 1991: 69.

630 Cf. Ídem: 73

primer puesto mundial, con un 77% por ciento de personas que piensa que el país está más dividido que hace diez años. Otro resultado que arroja este estudio es que las diferencias en lo referente a las opiniones políticas son consideradas globalmente como la mayor causa de tensión entre las personas. Para esta variable España ocupa un puesto alto en la tabla: el 57% de los encuestados piensa que la mayor causa de tensión son las diferencias ideológicas, niveles similares a los de México, Turquía o Serbia. Por último, preguntados por los grupos de personas de los que más desconfían, los encuestados españoles ponen en primer lugar (19%) a aquellos con los que difieren en cuestiones políticas, por delante de inmigrantes (16%), personas más ricas que uno (13%), o personas con diferente religión (10%). Paradójicamente, la inmensa mayoría de los encuestados en España piensa también que la mezcla social con personas de diferentes contextos culturales y sociales es enriquecedora o, si genera dificultades, éstas pueden superarse normalmente.⁶³¹

Esta tendencia global a fecha de 2018 fue reiterada en 2021 por los investigadores del *Pew Research Center* en el Informe *Diversity and Division in Advanced Economies*, que lleva a cabo una investigación sobre la división interna de las sociedades en países de los cinco continentes. La mayoría de los encuestados a nivel mundial considera que en su país existen grandes conflictos entre personas que apoyan a partidos distintos. La cifra sube hasta el 90% en EEUU, al 58% en España y al 56% en Alemania. El apoyo a un partido político u otro es el mayor factor de división en casi todos los países, por encima de la pertenencia a una religión o un grupo étnico diferente. Al mismo tiempo, nuevamente, la inmensa mayoría también considera que un país diverso tanto política como étnicamente es un lugar mejor para vivir.⁶³²

Un dato de interés sobre la polarización política a nivel mundial lo otorga la investigación respecto a la gestión sanitaria de la pandemia de Covid-19. Otro estudio del *Pew Research Center* indica que, en todos los países estudiados, el porcentaje de personas que consideraba que el gobierno había hecho una buena gestión de la crisis aumentaba si el encuestado apoyaba al partido en el gobierno, siendo la diferencia en Estados Unidos de 47 puntos porcentuales, y de 34 en Francia y España.⁶³³ Paralelamente, el mismo organismo señaló en otro estudio que, en las economías avanzadas, la mayoría de la población opina que su país está más dividido hoy que antes de la pandemia, estando la media en un 53% de personas que opina que el país está más dividido, y llegando en países como

631 *BBC Global Survey. A World Divided?*. Ipsos MORI Social Research Institute, 2018. Disponible en: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2018-04/bbc-global-survey-a-world-divided-2018.pdf>. Accedido el 9/1/23; pp. 2-3.

632 Cf. Silver, Laura; Fetterolf, Janell, & Connaughton, Aidan. *Diversity and Division in Advanced Economies*. Pew Research Center, OCTOBER 13, 2021. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/global/2021/10/13/diversity-and-division-in-advanced-economies/>. Accedido el 9/1/23.

633 Cf. Dimock, Michael & Wike, Richard. *America is exceptional in the nature of its political divide*. Pew Research Center, NOVEMBER 13, 2020. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/11/13/america-is-exceptional-in-the-nature-of-its-political-divide/>. Accedido el 7/1/23. Es decir, mientras que, por ejemplo, el 89% de los votantes de Emmanuel Macron consideraba que la gestión del gobierno de la situación de crisis había sido la correcta, solo opinaba lo mismo el 55% de quienes no le habían apoyado.

Estados Unidos a un 77%, o a un 59% en España.⁶³⁴

Otros dos estudios sobre polarización a nivel mundial a los que es preciso referirse son el *Edelman Trust Barometer*, y el reciente Informe de la consultora española LLYC titulado *Polarización. La droga oculta*.

El primero mide la confianza de los ciudadanos de países de todo el mundo en diferentes instituciones, y relaciona esta cuestión con la división social. Según el barómetro, en los países estudiados, una media del 64% de la población considera que en su país no se puede mantener un debate cívico y constructivo con personas con las que uno se encuentra en desacuerdo.⁶³⁵ En cuanto al segundo, aporta no solo una conceptualización teórica de la polarización que nos servirá en el siguiente epígrafe para establecer un puente con el próximo capítulo, sino que además es resultado de la recopilación de una ingente cantidad de información. En concreto, los investigadores de LLYC han analizado, mediante inteligencia artificial, más de 600 millones de tuits, en 12 países del mundo, entre 2017 y 2022. A partir de ese análisis, pueden cuantificar la mayor adicción a temas de conversación polarizados (es decir, la mayor cantidad de tuits sobre un tema), y la mayor polarización de los mensajes, teniendo en cuenta -entre otras variables- la probabilidad de que un mensaje escrito por partidarios de un bando (progresista/conservador) llegue a miembros del otro bando. Uno de los hallazgos más interesantes de este Informe es que el nivel de adicción a la conversación sobre temas polarizados ha crecido en esos 6 años de forma constante. En Iberoamérica, por ejemplo, la adicción a la conversación crece un 8% globalmente, y la polarización de la misma un 39%. En Estados Unidos, la adicción crece un 13%.⁶³⁶

Como puede observarse en todos los casos, un país que sobresale en términos de polarización es Estados Unidos. Conviene centrarse brevemente en él, aunque solo sea por el carácter de liderazgo económico y político que posee este país (y seguirá poseyendo) en el mundo occidental.

El *Pew Research Center* publicó en 2017 el informe *The Partisan Divide on Political Values Grows Even Wider*, en el que arroja, entre muchos otros, dos resultados: en primer lugar, que en respuesta a diferentes ítems (como la simpatía hacia los inmigrantes, o el apoyo a la intervención del gobierno en la economía), la variable explicativa de las diferencias entre las distintas respuestas era la simpatía a un partido u otro (33%), por delante de la religión, el sexo o la raza. Este valor (el apoyo a uno u otro partido), al contrario que los otros tres, se ha duplicado en las últimas décadas como

634 Cf. Devlin, Kat & Comnaughton, Aidan. *Most Approve of National Response to COVID-19 in 14 Advanced Economies*. Pew Research Center, AUGUST 27, 2020. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/global/2020/08/27/most-approve-of-national-response-to-covid-19-in-14-advanced-economies/#little-consensus-on-whether-the-pandemic-has-brought-people-together> . Accedido el 9/1/23.

635 Cf. *Edelman Trust Barometer 2022*. Edelman Trust. Disponible en: <https://www.edelman.com/trust/2022-trust-barometer>. Accedido el 9/1/23; p. 19.

636 Cf. LLYC. *The Hidden Drug.. La droga oculta. Un estudio sobre el poder adictivo de la polarización del debate público*. LLYC, 2022. Disponible en: <https://ideas.llorenteycuenca.com/2022/11/the-hidden-drug/>. Accedido el 9/1/23; p. 8.

variable explicativa de la respuesta a los ítems⁶³⁷. En segundo lugar, el estudio señalaba que el porcentaje de votantes de un partido que tiene una opinión desfavorable de los votantes del otro partido ha ascendido desde un 20% en los años noventa a un 45% en 2017⁶³⁸.

Los datos más recientes al respecto confirman esa tendencia en el gigante americano. A fecha de 2020, con la presidencia de Donald Trump tocando a su fin y en vísperas de la enorme polémica alrededor de las elecciones de noviembre, un estudio del *Pew Research Center* reveló que cerca del 90% de los votantes de ambos partidos consideraba que la victoria del líder del partido contrario causaría un daño duradero al país.⁶³⁹ Pero quizás el más revelador de los datos ofrecidos sobre la polarización en Estados Unidos lo arroja el estudio de agosto de 2022, que recoge las opiniones de los votantes de un partido acerca de los votantes del otro. El interés de estos resultados radica en que no se trata de opiniones sobre instituciones o líderes políticos, sino sobre ciudadanos al mismo nivel que el propio entrevistado. Pues bien, según el estudio, el 83% de los votantes demócratas piensa que los que votan republicano son personas de mente cerrada (*close-minded*); el 72% de los votantes republicanos piensa de los votantes del otro partido que son deshonestos, o inmorales, por un 63-64% de los votantes demócratas que opina lo mismo de los republicanos⁶⁴⁰. Se advierte con claridad en la sociedad americana un proceso avanzado de polarización, que cumple con todas las características mencionadas por McCoy y otros, de las que he partido anteriormente.

En conclusión, se puede afirmar, con base en las ciencias sociales, que existe un proceso de polarización, que este proceso de polarización es global, y afecta a las principales democracias del mundo, y que España no es ninguna excepción al proceso sino, al contrario, un ejemplo bastante paradigmático de lo que implica una sociedad polarizada: desconfianza del contrario, priorización de la variable ideológica en la relación con otras personas, y percepción de división interna del país.

4.2.2. La otra pandemia. Datos sobre salud mental.

El segundo factor que define la situación del hombre contemporáneo y su percepción de sí mismo y de la realidad es el de la salud mental. En este subepígrafe aportaré los datos más recientes

637 Cf. *The Partisan Divide on Political Values Grows Even Wider*, Pew Research Centre, OCTOBER 6, 2017. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/politics/2017/10/05/1-partisan-divides-over-political-values-widen/>. Accedido el 9/1/23.

638 Cf. Ídem.

639 Cf. Dimock, Michael & Wike, Richard. *America is exceptional in the nature of its political divide*. Pew Research Center, NOVEMBER 13, 2020. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/11/13/america-is-exceptional-in-the-nature-of-its-political-divide/>. Accedido el 7/1/23.

640 Cf. *As Partisan Hostility Grows, Signs of Frustration With the Two-Party System*. Pew Research Center, AUGUST 9, 2022. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/politics/2022/08/09/as-partisan-hostility-grows-signs-of-frustration-with-the-two-party-system/>. Accedido el 9/1/23.

acerca de esta cuestión en los países avanzados, datos relativos sobre todo a la depresión y al suicidio.

El primer elemento de análisis interesante lo aporta el informe *Global Health Service Monitor* de IPSOS, publicado en 2022. Según este trabajo, la salud mental se ha convertido en la segunda mayor preocupación sanitaria de la población a nivel mundial (36%), por delante del cáncer, y solo por detrás del Covid-19. A su vez, el estrés es el cuarto problema (26%).⁶⁴¹

La principal fuente de información esencial para acercarse a la realidad de los problemas de salud en Europa es el informe quinquenal *European Health Interview Survey*, que se lleva a cabo en todos los países de la Unión Europea, y cuyos resultados ofrece en España el Instituto Nacional de Estadística. La última actualización corresponde a 2020. En ella, la incidencia de los cuadros depresivos se sitúa en un 6'9% de la población española mayor de 15 años⁶⁴². A su vez, esta tasa se sitúa a nivel europeo en un 7'2% de la población⁶⁴³. Esto significa que alrededor de un 7% de los europeos (es decir, unos 31 millones de personas) ha padecido depresión en el período de estudio. Los datos de prevalencia, al mismo tiempo, observan un leve descenso (del 7'4% en 2014 al 5'4% en 2020), según señalaba el INE en su Boletín Informativo en 2021⁶⁴⁴. Con todo, es necesario tomar esos datos con cautela, pues también señala el mismo comunicado que la atención a los pacientes (tanto presencial como a distancia) descendió bruscamente en 2020, y por tanto también habrá descendido necesariamente el número de diagnósticos de cuadros depresivos. En cuanto a la ansiedad crónica, la misma fuente sitúa su prevalencia en un 5'8% de la población.⁶⁴⁵

Otro informe clave para comprender el estado general de la cuestión es el realizado por la OCDE con el título *Health at a Glance*, cuya edición de 2021 aporta cifras de gran interés. En primer lugar, según este informe, el número de personas con síntomas de ansiedad o depresión se ha doblado a nivel OCDE con respecto a 2019 (es decir, a raíz de la pandemia), especialmente en México, Reino Unido y Estados Unidos. En países como Suecia, el porcentaje de la población que ha padecido alguno de los dos trastornos o síntomas de ellos es del 30%, del 25% en Estados Unidos, y del 21% en Francia. El mismo informe indica que entre la población joven el efecto es mucho mayor que en el resto de la población.⁶⁴⁶ Por último respecto a esta cuestión, otro estudio del ya repetidas

641 Cf. *Global Health Service Monitor 2022*, IPSOS, 2022. Disponible en:

<https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2022-09/Ipsos-global-health-service-monitor-2022-VDEF.pdf>. Accedido el 9/1/23; p. 4

642 Cf. *Encuesta Europea de Salud en España*, Instituto Nacional de Estadística, 2020. Disponible en:

https://www.ine.es/prensa/eees_2020.pdf. Accedido el 6/1/23.

643 Cf. Eurostat News. *7.2% of people in the EU suffer from chronic depression*, Eurostat, 10-09-21. Disponible en:

<https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/-/edn-20210910-1>. Accedido el 9/1/23.

644 Cf. *Cifras INE. Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística*, INE, 01/2021. Disponible en:

https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INECifrasINE_C&cid=1259953225445&p=1254735116567&pagename=ProductosYServicios%2FINECifrasINE_C%2FPYSDetalleCifrasINE#:~:text=Respecto%20a%202014%2C%20se%20reduce, cuadros%20depresivos%20de%20menor%20severidad. Accedido el 9/1/23.

645 No es ocioso señalar la distinción entre incidencia y prevalencia: mientras que la incidencia señala los casos nuevos en total en un período (por ejemplo, el número de infecciones de gripe en 2022), la prevalencia señala los casos existentes (o su proporción respecto a la población) en un momento determinado. Cf. DRAE (Incidencia:

<https://dle.rae.es/incidencia> ; prevalencia: <https://dle.rae.es/prevalencia?m=form>).

646 *Health at a Glance 2021. OECD Indicators*, París: OECD Publishing, 2021. Disponible en: <https://www.oecd->

veces mencionado *Pew Research Center*, de diciembre de 2022, señala que, en Estados Unidos, cuatro de cada diez adultos ha padecido “altos niveles de sufrimiento psicológico” en los últimos años de pandemia⁶⁴⁷. Conviene tener en cuenta que esto equivale al 40% de adultos de una población general superior a los 300 millones de habitantes, y por tanto de cerca de 80 millones de personas.

Del informe de la OCDE se puede extraer además el dato relativo a la tasa de suicidios anuales por cada 100.000 habitantes. Esta se sitúa, a nivel de la OCDE, en 11, con los datos más altos en Corea (24), y los más bajos en Turquía (4’4). En países europeos, la tasa de suicidios se sitúa en torno al 11, con un 9’2 en Alemania y un 14’2 en Finlandia. En todos los países de la OCDE, excepto Corea, la tasa de suicidios se mantiene estable o desciende entre 2000 y 2019, siendo el descenso particularmente pronunciado en los países resultantes de la desintegración de la Unión Soviética.⁶⁴⁸

En cuanto a España, nuestro país se sitúa por debajo de la media de la OCDE en tasa de suicidios, y al mismo tiempo como uno de los países cuya tasa se mantiene estable, en torno a 7’7 suicidios por cada 100.000 habitantes al año. La Fundación Española para la Prevención del Suicidio recoge en su Informe sobre el suicidio en 2020 un gráfico con la evolución anual⁶⁴⁹. Los números absolutos ascienden, como también se confirma en el adelanto del Informe de 2021, publicado a finales de 2022. Además, el Informe señala que, pese a que los suicidios de mujeres son un tercio de los que realizan los varones, el número de intentos es aproximadamente el mismo. Respecto a 2021, el avance publicado señala el triste dato de que, en 2021, se duplicaron, de 7 a 14, los suicidios de niños menores de 15 años, y pasaron de 7 a 8 los de niñas.⁶⁵⁰ Según datos de la OMS, por cada suicidio consumado se dan veinte intentos, lo cual eleva la cifra de intentos de suicidio a unos 80.000 al año en España. La propia Fundación señala que entre un 5 y un 10% de la población española estaría afectada, a lo largo de su vida, por ideación suicida. El suicidio es, en España, la primera causa de muerte entre los 15 y los 29 años, por delante de los accidentes de tráfico.⁶⁵¹

Las conclusiones de estos datos son difíciles de extraer, no solo por la complejidad del fenómeno del suicidio, sino sobre todo por la desmoralización que parecen provocar en quien se

[library.org/social-issues-migration-health/health-at-a-glance_19991312](https://www.library.org/social-issues-migration-health/health-at-a-glance_19991312). Accedido 6 de enero de 2023; pp. 13, 18, 56-67.

647 Pasquini, Giancarlo & Keeter, Scott. *At least four-in-ten U.S. adults have faced high levels of psychological distress during COVID-19 pandemic*, Pew Research Center, DECEMBER 12, 2022. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2022/12/12/at-least-four-in-ten-u-s-adults-have-faced-high-levels-of-psychological-distress-during-covid-19-pandemic/>. Accedido el 9/1/23.

648 Cf. *Health at a Glance 2021. OECD Indicators*: 98-99.

649 *Observatorio del Suicidio en España 2020. Informe Final*, Fundación Española para la Prevención del Suicidio, 2022. Disponible en: <https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio-2020/>. Accedido el 9/1/23.

650 Cf. *Observatorio del Suicidio en España 2021. Avance 19-12-2022*, Fundación Española para la Prevención del Suicidio, 2022. Disponible en: <https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio-2021/>. Accedido el 9/1/23.

651 Cf. *Observatorio del Suicidio en España 2021*. <https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio-2021/>. Accedido el 9/1/23. No es este el lugar de realizar valoraciones políticas de los datos, pero sea permitido en cita al pie secundar a la Fundación en su denuncia de la inexistencia de un Plan español para la prevención del suicidio.

adentra en ellos. Pero si algo llama la atención es precisamente el poco interés mediático y político que suscitan. El nexo entre los problemas de salud mental, como la ansiedad y la depresión, y los intentos de suicidio, parece fuera de toda duda⁶⁵². Al mismo tiempo, cualquier atisbo de optimismo ante el hecho de que los casos de suicidio se reducen o se mantienen en casi todos los países se esfuma ante la evidencia de que siguen existiendo en un número tan elevado: cada dos horas una persona se quita la vida en nuestro país. También, desde un punto de vista nacional, el número menor de suicidios en España que en casi todos los países de nuestro entorno no parece invitar a ningún optimismo, sino más bien a la pregunta y a la reflexión sobre por qué tantos europeos recurren al suicidio.

El hecho de que más de 4000 personas en nuestro país, muchos de ellos jóvenes y niños, acaben cada año con su vida, supone sin lugar a dudas un reto para el pensamiento, para la pregunta por las causas. Pero preguntarse por las causas de un fenómeno de estas características requiere ir necesariamente más allá de las ciencias sociales, pues tal pregunta llevará necesariamente a la pregunta filosófica por excelencia según Kant: ¿qué es el hombre?

4.3. El hombre en crisis.

Como se acaba de decir, la pregunta sobre el problema del suicidio lleva necesariamente a la reflexión filosófica. A ello dedicaré el resto de esta Parte II. Como puente a la reflexión sobre la adecuación del pensamiento de Martin Buber para responder a los problemas del hombre de hoy, corresponde poner nombre conceptual a las tendencias que he mostrado en lenguaje sociológico, y para ello es preciso interpretarlas filosóficamente.

Los datos que he aportado anteriormente muestran, como se señaló, dos dinámicas claramente observables en la vida cotidiana del ser humano del siglo XXI, en su concepción del mundo y de sí mismo. Se trata de un ser tendente a la polarización, es decir, a la autodefinición en contraposición al otro, y además de un ser al que le es fácil caer en la ansiedad y la depresión o, dicho de otra forma, al que le es difícil encontrar sentido a la existencia. Se trata, en pocas palabras y sin hipérboles, de *un ser aislado en riesgo de autodestrucción*.

Es importante tener en cuenta que no se busca aquí realizar una disquisición sobre si las dinámicas observadas (polarización y depresión) son efecto o causa de la definición de la situación existencial humana que ahora propongo. Solo afirmo que tal situación se expresa *ad extra* en ellas. Posiblemente sean tanto causa como consecuencia, pero no es este el lugar de dirimirlo.

652 Cf. *Health at a Glance 2021. OECD Indicators*, Paris: OECD Publishing, 2021. Disponible en: https://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/health-at-a-glance_19991312. Accedido 6 de enero de 2023; p. 99.

1. Un ser aislado.

El aislamiento del ser humano, entendido como su distancia esencial al resto de seres humanos, se hace patente en las dos tendencias señaladas. No es necesario siquiera explicar el inmenso aislamiento personal que sufre quien padece síntomas de depresión: entre esa persona y las demás se eleva un muro difícil de franquear, y en tantas ocasiones es imposible para el enfermo expresar lo que siente, suponiendo que tenga a alguien a quien expresárselo. También, a este respecto, es reseñable la coincidencia de dos datos: por un lado, el mayor porcentaje de depresión y suicidios en las personas de más de 65 años⁶⁵³, y, por otro el mayor porcentaje de personas viviendo en soledad, también en esa franja de edad.⁶⁵⁴ Es decir, cuanto mayor es la soledad mayor es la tendencia a la depresión y al suicidio, a la pérdida del significado de la existencia. Soledad y depresión van de la mano. El hombre del siglo XXI es un hombre cada vez más solo, y cada vez más deprimido. En tanto que la tendencia demográfica se dirige hacia el envejecimiento de la población, y la tendencia de la población mayor es de una mayor soledad y de una mayor tasa de depresión y suicidio, es razonable suponer que la tasa española de suicidios crecerá en las próximas décadas.

Aquí acabo de tocar una cuestión de gran relevancia, como es la de la soledad no deseada. Estoy caracterizando al hombre de nuestro tiempo, en este subepígrafe, como un ser cada vez más aislado. Pero, ¿se puede concretar esta descripción con datos sociológicos, igual que se puede realizar con la polarización y las enfermedades mentales? La respuesta es solo en parte positiva, pues existen pocos estudios rigurosos acerca del fenómeno, y estos desde hace muy poco tiempo, con lo cual no existe una serie histórica para analizar. Profundicemos por un momento en los datos que sí se poseen acerca de la soledad no deseada en España y Europa.

Lo primero que es preciso señalar es que, al contrario del dato que he aportado poco antes acerca del porcentaje de ancianos viviendo efectivamente en soledad, lo que se suele investigar en estos estudios es el *sentimiento* de soledad, es decir, la percepción personal de abandono o irrelevancia, de ausencia de lazos afectivos con otras personas, independientemente de la convivencia o no con más individuos. En el estudio *Loneliness in the EU*, llevado a cabo por la Comisión Europea, se define la soledad (*loneliness*) como “la percepción de discrepancia entre la red de

653 Cf. *Cifras INE. Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística*, INE, 01/2021. Disponible en: https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INECifrasINE_C&cid=1259953225445&p=1254735116567&pagename=ProductosYServicios%2FINECifrasINE_C%2FPYSDetalleCifrasINE#:~:text=Respecto%20a%202014%2C%20se%20reduce, cuadros%20depresivos%20de%20menor%20severidad. Accedido el 9/1/23.

654 Cf. Pérez Díaz, Julio et alia. *Un perfil de las personas mayores en España 2022. Indicadores estadísticos Básicos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Informes Envejecimiento en red, n° 29, Septiembre 2022; p. 30.

relaciones deseada por una persona, y la existente en la realidad”.⁶⁵⁵

El mismo estudio de la Comisión Europea señala, por un lado, que el porcentaje de hogares habitados por una sola persona va en aumento en la Unión Europea (de poco más de 60 millones en 2009 a cerca de 80 en 2020), y, por otro, que, mientras en 2016 alrededor del 12% de la población europea dijo sentirse sola más de la mitad del tiempo, esta cifra se había elevado en los meses de la pandemia de Covid-19 a un 25%, siendo el grupo de edad más afectado el de los jóvenes entre 18 y 25 años, en que el número de entrevistados diciendo sentirse solo más de la mitad del tiempo se multiplicó por cuatro.⁶⁵⁶ Aunque el sentimiento de soledad no parece estar relacionado con la circunstancia de vivir solo (de hecho, es mayor en los países del sur de Europa, donde el número de hogares unipersonales es menor), el estudio muestra que, en los meses de pandemia, este sentimiento se agudizó más precisamente en las personas viviendo solas, o en familias monoparentales⁶⁵⁷.

En cuanto a los datos sobre soledad relativos a España, en 2022 se publicó el primer Informe del Observatorio Estatal de la Soledad no Deseada en España, cuyos datos son de primer interés para comprender la magnitud del fenómeno de la soledad en nuestro país. Los encuestados definen la soledad mayoritariamente como la carencia de familia cercana o de alguien que se preocupe por ellos, siendo esta última variable especialmente relevante para las mujeres. Otra respuesta interesante del estudio es acerca de los sentimientos asociados a la soledad no deseada, mayoritariamente la tristeza (44’8%) el desamparo (12’4%) o la inseguridad (8’8%). Pero sin duda un dato que lleva a la reflexión es la respuesta a las posibles causas del sentimiento de soledad, dividida según franjas de edad. A esta pregunta, los encuestados de la generación más joven (Z y Millenials, es decir, aproximadamente los menores de 30 años) responden en un 26’3% que la razón más importante por la que las personas se sienten solas es haber sido abandonados. Este dato es más llamativo, en tanto que en las demás franjas de edad el porcentaje de personas que elige esta respuesta es de 5’7% (Generación Baby Boom) y del 9’6% (Generación X), esto es, valores sustancialmente inferiores.

En cuanto a los datos sobre el sentimiento de soledad, según el estudio el 10’9% de la población dice haberse sentido solo frecuente o muy frecuentemente en el último año, siendo este dato en mujeres (12’9%) más alto que en hombres (9%). En cuanto a la división por franjas de edad, nuevamente las cifras relativas a la población más joven son llamativas. Un 16’5% de esta franja de edad se ha sentido solo con mucha frecuencia en el último año, y hasta un 36’8% ocasionalmente. Mientras que un 65’9% de los encuestados de la generación Baby Boom (en este estudio, personas de entre 54 y 74 años) dicen no haberse sentido solos *nunca* en el último año, en la generación Z y Millenials (entre 16 y 39 años) esta cifra es del 32’2%. En relación con esta brecha generacional, los

655 Baarck, Julia et alia. *Loneliness in the EU – Insights from surveys and online media data*, Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2021: 7. Traducción propia. “It is the perception of a discrepancy between a person’s desired and actual network of relationships.”

656 Cf. Ídem: 16.

657 Cf. Ídem: 16, 23.

miembros de las generaciones más jóvenes son los que en mayor proporción (12'5%) afirman no tener a nadie que les ayude cuando tienen problemas. Por último, es interesante mencionar que, para un 82'3% de los encuestados, la soledad no deseada es un problema cada vez más importante, y para un 80% sigue siendo un problema invisible.⁶⁵⁸

En cuanto a la polarización, su nexo con el aislamiento humano es más sutil, y afecta a un mayor número de personas. A primera vista, podría parecer que el proceso polarizador aglutina a las personas en torno a una identidad, y por tanto las conecta en lugar de aislarlas. Sin embargo, esta idea es errónea: la polarización ejecuta la misma dinámica que cualquier colectivismo, generando masa, no comunidad. Esta masa, en palabras de Adela Cortina, es “un conjunto de individuos anónimos, con pequeña interacción entre ellos, un conjunto heterogéneo configurado de tal forma que sus miembros no pueden actuar de forma concertada.”⁶⁵⁹

La polarización es sinónimo de aislamiento, al menos en tres sentidos. En primer lugar, por su carácter adictivo. Aquí es pertinente aludir de nuevo al Informe de LLYC mencionado anteriormente. Este trabajo compara la polarización política con una droga, pues la publicación de mensajes sobre temas polarizados y de contenido polarizador en redes sociales tiene efectos adictivos similares a los que provoca el consumo de ciertas sustancias estupefacientes.⁶⁶⁰ Con ello se realiza una asociación que lleva directamente a la conceptualización que estoy proponiendo: la polarización es sinónimo de aislamiento, porque el adicto lo es siempre en soledad.

En este punto resulta de gran utilidad acudir al concepto acuñado por Andrew Spear de pornografía epistémica.⁶⁶¹ Los mensajes polarizadores se caracterizan, según este autor, no tanto por el contenido de los mismos, sino por su objetivo: apelar a las emociones más instintivas del receptor. De la misma forma que la pornografía sexual pretende producir una adicción no mostrando una verdad sobre el cuerpo y el sexo, sino activando distintos mecanismos biológicos, la pornografía epistémica busca aumentar exponencialmente el número de adhesiones (vía *likes* o *retuits*) ignorando la verdad sobre el tema al que se refiere, y acudiendo a pulsiones básicas del lector.⁶⁶² El ciudadano polarizado se convierte en ciudadano adicto y, nuevamente, en ciudadano solitario.

En segundo lugar, la polarización aísla al ser humano de forma particular en su versión *online*. Pérez Zafrilla⁶⁶³ ha mostrado de forma exhaustiva los mecanismos y entresijos de la dinámica

658 Cf. *Estudio sobre la percepción de la soledad no deseada*, Observatorio Estatal de la Soledad no Deseada, 2022.

Disponible en: <https://www.soledades.es/estudios/informe-de-percepcion-social-de-la-soledad-no-deseada>. Accedido el 7/2/23.

659 Cortina, Adela. *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Madrid: Paidós, 2013: 121.

660 Cf. LLYC. *The Hidden Drug. La droga oculta. Un estudio sobre el poder adictivo de la polarización del debate público*. LLYC, 2022. Disponible en: <https://ideas.llorenteycuenca.com/2022/11/the-hidden-drug/>. Accedido el 9/1/23; p. 7.

661 Spear, Andrew. “Breaking the epistemic pornography habit: cognitive biases, digital discourse environments and moral exemplars”. *Journal of Information, Communication, and Ethics in Society*, vol. 18, n° 1 (2020); p. 87-104.

662 Cf. Pérez Zafrilla, Pedro Jesús. “El tribalismo digital, entre la furia y la farsa: pinchemos la burbuja de la polarización artificial en internet”, *OPINIÃO PÚBLICA*, Campinas, vol. 28, n° 1, (jan-abr, 2022); p. 33-61: 47-48.

663 Cf. Pérez Zafrilla, Pedro Jesús. “La paradoja aristotélica: cómo los discursos expresivos animalizan el debate público”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política* N.º 67, (julio-diciembre, 2022) e03.

polarizadora en internet, distinguiendo entre polarización real y polarización artificial. Esta última, de gran presencia en redes sociales como Twitter, no tiene como objetivo realmente el enconamiento de las posturas políticas o sociales, sino la satisfacción de mecanismos tribales relacionados con las tendencias evolutivas humanas, y en concreto de la necesidad de quien emite el mensaje y lo comparte de demostrar su adhesión tribal a un grupo ideológico. Dos ejemplos típicos de esto son el linchamiento virtual y el exhibicionismo moral. En ambos casos, el tono y el contenido de los mensajes proferidos por miles (y en ocasiones, por millones) de usuarios de redes sociales no expresan un nivel real de indignación o de consideración moral de gravedad ante la conducta criticada, sino una postura ficticia a través de la cual afianzar la propia posición en un grupo.

Esta polarización artificial nos habla también de un ser humano aislado, que se manifiesta como usuario indignado, pero no lo es realmente. Quién sea él o ella, con su identidad, sus dramas y contradicciones personales, queda totalmente fuera de la realidad polarizada (y, por supuesto, quién sea la víctima de su ira). Y no solo eso, sino que también su libertad se ve dañada, aminorada, ya que “los discursos incendiarios tratan a los ciudadanos como menores de edad a los que se puede manipular emocionalmente. En consecuencia, quienes toman en serio esos discursos abdicar de su condición de ciudadanos y se convierten en siervos a merced de los poderosos que les marcan lo que deben creer a través de la propaganda transmitida en esos discursos.”⁶⁶⁴ La polarización *online* nos habla de un ser humano aislado, escondido tras una identidad en gran parte ficticia para unirse a una identidad grupal que es también en gran parte ficticia. Surge aquí, por sí sola (no se puede olvidar que nuestra investigación gira en torno a la obra de un pensador judío) la referencia al Génesis:

Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?» Este contestó: «Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí.»⁶⁶⁵

Tuve miedo y me escondí. Esa sencilla y milenaria frase puede resumir la existencia del ser humano atravesado por la dinámica polarizadora, y la conecta además con la otra tendencia, la relativa a la salud mental: el hombre, Adán, se esconde detrás de una identidad ficticia, tanto individual como grupal, pues tiene miedo de ser reconocido en su verdad.

Y esto nos conduce al tercer sentido en el que la polarización nos muestra a un ser humano que vive aislado, el cual es en principio el más evidente: el enfrentamiento con el diferente. El Adán

664 Pérez Zafrilla, Pedro. “El tribalismo digital, entre la furia y la farsa: pinchemos la burbuja de la polarización artificial en internet”, *OPINIÃO PÚBLICA*, Campinas, vol. 28, n° 1, (jan-abr, 2022); p. 33-61: 55.

665 Gen 3, 9-10.

temeroso engendra al Caín vengativo. Quien se ve afectado por la dinámica polarizadora (y todos los ciudadanos lo estamos, en mayor o menor medida, pues se trata de un fenómeno global) es arrojado necesariamente contra el perteneciente al grupo ideológico enfrentado, el cual se convierte en una amenaza, en un ser estúpido o sencillamente malvado. Exactamente esto es lo que muestran los datos sociológicos aportados sobre el contexto social de Estados Unidos a los que hice referencia anteriormente.

El hombre polarizado vive aislado de su enemigo, al que está enfrentado esencialmente. Pero vive también aislado de su correligionario, pues, por un lado, la polarización genera adicción, y el adicto lo es en soledad y, por otro, la polarización artificial esconde a la persona real tras una identidad ideológica en gran medida ficticia.

2. Un ser en riesgo de autodestrucción.

El ser humano del siglo XXI, por tanto, es en gran medida un ser que vive aislado. Pero también, siguiendo con la interpretación antropológica de los datos sociológicos, es un ser que se encuentra continuamente en riesgo de destruirse a sí mismo.

Esta afirmación no necesita, respecto de la salud mental, más argumento que el que se desprende de los datos sobre el suicidio. En un plano ya no sociológico, sino filosófico, es pertinente volver a citar el Informe de la Fundación Española para la Prevención del Suicidio, que señala en una de sus últimas páginas, en un pequeño apartado dedicado a combatir los mitos sobre el suicidio:

Nadie quiere morir, y mucho menos matarse; quiere dejar de sufrir. No es que no quiera vivir, es que no puede. Nadie que es feliz se suicida. Hay que paliar ese sufrimiento y ayudarle a recuperar el deseo de vivir.⁶⁶⁶

Solo ese conjunto de frases ya justifica plenamente la reflexión que estoy a punto de iniciar en

⁶⁶⁶ *Observatorio del Suicidio en España 2020. Informe Final*, Fundación Española para la Prevención del Suicidio, 2022. Disponible en: <https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio-2020/>. Accedido el 9/1/23; p. 19.

este tramo final del trabajo. Nadie que es feliz se suicida. Quien lo hace no lo hace porque no quiera vivir, sino porque no puede vivir, y necesita recuperar el deseo de hacerlo. Indudablemente, el sentido de la expresión *vivir* tiene aquí un contenido más rico que el biológico, que nos remite directamente a toda la exposición filosófica que he realizado en las anteriores doscientas páginas de nuestra investigación, y nos invita a continuarla. Se está empleando un concepto de vida distinto, en el que toma importancia la idea de *felicidad*, y por tanto también la idea de esperanza. El hombre en depresión, en riesgo de suicidio, se encuentra totalmente desesperado, y necesita recuperar la esperanza.

Supone una generalización injusta, lógicamente, decir que al hombre contemporáneo le faltan razones para vivir o deseo de hacerlo. Pero, teniendo en cuenta tanto los datos sobre ansiedad y depresión como los de intentos de suicidio, no lo es afirmar rotundamente que el ser humano está en riesgo claro de autodestruirse.

En cuanto a la polarización, obra, como se ha visto, una doble destrucción del hombre. En primer lugar, diluyéndolo en el grupo tribal con el que en adelante se identifica. Y, en segundo lugar, destruyendo al diferente. Los fenómenos de linchamiento virtual pueden parecer consecuencias poco graves de la polarización, pero tienen con frecuencia resultados devastadores en las vidas de las víctimas, como la pérdida del empleo, de la honorabilidad, o la inseguridad debida a las amenazas. Por lo demás, no todos los linchamientos son virtuales, y las dinámicas polarizadoras culminan, muy en línea con lo expuesto por Carl Schmitt, en el intento de destrucción física del enemigo.⁶⁶⁷

3. El hombre en crisis.

Por último, y concluyendo con este razonamiento, es el momento de construir un puente hacia la siguiente parte de esta investigación. Ese puente no es otro que el hombre en crisis.

Tanto Buber como los filósofos existencialistas a los que voy a recurrir comprendieron la situación del hombre en el mundo como crítica, oscura, amenazante. Para Buber, como comenté extensamente en 3.4.2, la pregunta antropológica se ha planteado con fuerza en nuestro tiempo (es decir, en *su* tiempo) en virtud del abandono que el ser humano experimenta respecto al mundo, tras la desaparición de la familia, el gremio y la comunidad, y los adelantos científicos que hacían difícil para el hombre representarse el mundo como un todo con sentido. Es posible ahora retomar la pregunta planteada al inicio de este capítulo: ¿es la situación del hombre en 2023 comparable a la del

⁶⁶⁷ De lo cual tenemos ejemplos recientes en el asalto al Capitolio americano en enero de 2021, en el intento de asesinato de la vicepresidenta argentina Cristina Fernández de Kirchner, o en los episodios de violencia padecidos por algunos partidos políticos españoles (como Vox o Ciudadanos) en sus mítines. Por otra parte, también podría considerarse la guerra entre Ucrania y Rusia como una consecuencia de la polarización a nivel internacional.

hombre de 1923? ¿percibe el hombre el mundo y su existencia en él de la misma manera? ¿se siente el hombre de 2023 seguro, decidido, optimista, *en casa*? En términos de Buber: ¿es para el ser humano contemporáneo el mundo un hogar, o una intemperie? Y, si es una intemperie, ¿le es indiferente esto, o más bien desearía que no fuera así?

A la luz de los datos aportados, no cabe duda de que el hombre del siglo XXI está igual de desesperado, o más, que el hombre de principios del siglo XX. Esto quiere decir que, igual que el hombre del que hablaron Buber y los existencialistas, se encuentra en el mundo como en un lugar extraño e inhóspito. No es un hogar un mundo en el que sentimos la necesidad de aglutinarnos en torno a identidades ficticias para ir contra el otro. Ese mundo no es una casa, sino una intemperie o, mejor dicho, un campo de batalla. Y en los campos de batalla no es posible vivir.

Tampoco es un hogar un mundo en el que nos encontramos en riesgo permanente de caer víctimas de la depresión, la ansiedad y, en casos extremos, el suicidio. Un mundo que produce estos resultados ha dejado necesariamente de ser percibido como acogedor, y la vida humana en él corre el riesgo (recordando el aviso del informe de la Fundación Española de Prevención del Suicidio) de no “poder ser vivida”. Es absurdo pretender, como parece decir Poma, que esta situación pueda serle indiferente al hombre, y especialmente a las generaciones jóvenes. Los datos sobre ansiedad y depresión entre la juventud en los años de pandemia parecen dejar claro que los jóvenes no son inmunes a las dinámicas alienantes del mundo, y de la misma forma los datos sobre suicidios en niños. La percepción del mundo como inhóspito, y de nosotros mismos como perdidos, no nos deja indiferentes. Buscamos siempre una salida, una respuesta, un cambio de situación.⁶⁶⁸

El hombre, pues, se considera a sí mismo un sintecho existencial, y quizás sea este el problema que resume todos los demás. La inseguridad que le aqueja es mucho más profunda que la económica, aunque también se manifiesta económicamente. Es mucho más profunda, porque los países del llamado primer mundo presentan, como se ha expuesto, unas tasas extraordinariamente altas de depresión, ansiedad y suicidio.

En relación con esto, pienso que es obligada la breve referencia a dos autores que han tratado cuestiones muy conectadas con lo que se está analizando ahora. El primero es el filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han, ampliamente conocido por su concepto de “sociedad del cansancio”. Han describe la sociedad actual como una sociedad altamente centrada en el rendimiento y la actividad, lo cual genera un agotamiento generalizado. Y, muy en consonancia con lo expuesto en este capítulo, señala:

668 El profundo malestar entre la juventud europea respecto al problema del acceso a la vivienda da fe de ello. Si nos fuera indiferente vivir o no en un proyecto de vida propio, no existiría dicho malestar. Para un repaso a la situación al respecto a nivel europeo cf. Serme-Morin, Chloé & Coupechoux Sarah (coord). *Sixth Overview of Housing Exclusion in Europe. 2021*, Fondation Abbé Pierre-FEANTSA, 2021. Disponible en: https://www.feantsa.org/public/user/Resources/News/6th_Overview_of_Housing_Exclusion_in_Europe_2021_EN.pdf. Accedido el 10/1/23; pp. 29-75.

El cansancio de la sociedad de rendimiento es un cansancio a solas (*Alleinmüdigkeit*), que aísla y divide. (...) Estos cansancios son violencia, porque destruyen toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje.⁶⁶⁹

No es posible entrar más a fondo aquí en el planteamiento de este autor, pero sí referirse a sus agudos análisis, y dejar constancia de que, también él, llega a la conclusión de que ese cansancio que caracteriza nuestra sociedad es un cansancio alienante, un cansancio que separa a los seres humanos. Un cansancio (¿por qué no decirlo?) que también nos lleva al enfrentamiento polarizador y a la depresión desesperanzadora.

La segunda referencia que considero obligada en este momento es una preferencia personal, fruto de la propia formación autodidacta: el ensayista inglés Gilbert Keith Chesterton. En efecto, uno de los temas que este autor más trató en sus obras es el de la ausencia de hogar (*homelessness*). En concreto, en *Lo que está mal en el mundo*, Chesterton reflexiona largamente sobre el problema de la vivienda en el Reino Unido en su época, e insiste en el hecho de que la posesión de una casa es un derecho fundamental de todo hombre, y lo es no por una cuestión económica o material, sino por una cuestión moral, por la propia naturaleza humana que anhela un hogar, una patria definitiva.

La reflexión de Buber sobre las épocas de la historia en las que el hombre se encuentra en el mundo como en una casa, y aquellas en las que el hombre se encuentra en el mundo al descubierto aparece ciertamente también aquí. Para Chesterton, el ciudadano corriente, Jones, ha sido engañado: le han ofrecido sistemas perfectos e ideas utópicas, pero no tiene acceso a una vivienda corriente. ¿No es esta la dicotomía que observa también Buber entre una antropología centrada en la abstracción, en la idea, y una que estudia al hombre concreto, al hombre de carne y hueso, al hombre ordinario, que lo único que desea es un hogar en el que descansar tanto física como espiritualmente?

De todos modos, hay señales de que el irracional Jones sigue soñando por las noches con su vieja idea de tener una casa normal. ¡Pedía tan poco y le han ofrecido tanto! Le han ofrecido fragmentos de mundos y sistemas; le han ofrecido el Edén y la Utopía y la Nueva Jerusalén, y él solo quería una casa, que se le ha negado.⁶⁷⁰

669 Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder Editorial SL, 2012: 72-73.

670 Chesterton, Gilbert Keith. *Lo que está mal en el mundo*, Barcelona: Acantilado, 2008: 70.

Es tentador continuar esta reflexión sobre el hogar y su ausencia en el hombre, que puede unirse también a la cuestión del cansancio, tratada por Byung-Chul Han. Por ahora, sea permitido únicamente señalar también esta coincidencia: en el hogar uno descansa del cansancio, como se ha dicho, pero no solo del cansancio físico, sino también del cansancio espiritual, de la falta de esperanza, y ese descanso solo se produce a través del encuentro con el otro, de la mirada de otro ser que me interpela y al que debo responder, a través del amor. Esta importancia del amor, y su unión con la idea de hogar, hace descansar el planteamiento político de Chesterton, precisamente, en el amor doméstico entre una madre y su niña. Aunque la reflexión del pensador inglés se aplicaba a la época en la que persistían inhumanas condiciones laborales y económicas que obligaban a las mujeres a trabajar, descuidando a sus hijos por completo, salvando ciertas distancias (y ciertas concepciones posiblemente patriarcales) las palabras de este autor son aplicables a nuestro tiempo, y también similares al enfoque de Martin Buber.

Porque una niña debe tener el pelo largo, debe tener el pelo limpio; porque debe tener el pelo limpio, no debe tener un hogar sucio; porque no debe tener un hogar sucio, debe tener una madre libre y disponible; porque debe tener una madre libre, no debe tener un terrateniente usurero; porque no debe haber un terrateniente usurero, debe haber una redistribución de la propiedad; porque debe haber una redistribución de la propiedad, debe haber una revolución.⁶⁷¹

Al final de esta Parte II volveré sobre esta concepción del amor, tan relacionada con la idea de hogar, a la hora de extraer reflexiones acerca de los caminos que se pueden recorrer para recuperar la esperanza en nuestro tiempo, recuperación que es también entrada en la realidad, convertida esta en un hogar.

La inseguridad propia del sintecho es la de quien no conoce nada estable donde construir una vida con sentido, y esa inseguridad está tan relacionada con la ausencia de sustento económico como con la ausencia de sustento moral, de valores ciertos sobre los que comenzar a vivir. En este segundo punto incide, a mi juicio, la obra de Martin Buber, y ahí reside la fuerza que puede tener para el hombre del siglo XXI.

En este contexto, pues, pretendo unir la reflexión buberiana con la realizada por la filosofía existencialista del siglo XX, para señalar tanto la actualidad del pensamiento de nuestro autor como la

671 Chesterton, Gilbert Keith. *Lo que está mal en el mundo*, Barcelona: Acantilado, 2008: 244.

corrección que este realiza a los autores existencialistas. Estos retrataron con gran fuerza la situación desesperada del hombre, y dirigieron a ella sus propuestas, constituyendo una corriente que enriqueció la reflexión filosófica y sigue vigente hoy en día (baste recordar la enorme influencia de Sartre en la revolución estudiantil de mayo del 68). La inclusión de Buber en este grupo se justifica, entre otras razones que abordaré, por su misma concepción del hombre en crisis, y lo legitima como voz plenamente contemporánea. Y, al mismo tiempo, su distinción fundamental de todos ellos aporta una respuesta única a la crisis.

4.4. Conclusión.

A lo largo de este capítulo, he tratado de introducir la segunda parte del estudio sobre el pensamiento de Buber y su actualización. Para ello, he planteado la pregunta que guía la reflexión y la argumentación: ¿qué aplicación puede tener el pensamiento de Martin Buber a la situación del hombre del siglo XXI?

Para comenzar a responder a esa pregunta, he tratado de concentrar en dos aspectos las dinámicas que recorren la vida cotidiana de los seres humanos de hoy: la polarización social y política y los problemas de salud mental, en especial la depresión, la ansiedad y el suicidio. En primer lugar, he aportado los resultados de los más recientes estudios sociológicos sobre polarización en nuestro contexto más cercano, dejando constancia de su carácter global y creciente. En segundo lugar, he expuesto los datos más relevantes acerca de los problemas de salud mental.

Más adelante, he conceptualizado la situación del hombre del siglo XXI, a partir de los datos recogidos y expuestos, como la de un ser aislado en riesgo de autodestrucción. El ser humano se encuentra en nuestro siglo en un creciente aislamiento, como se deja ver en las dinámicas de polarización, que tienen un carácter adictivo y provocan la división entre los seres humanos y la disolución de la identidad individual en la del grupo. Este aislamiento se deja ver en las cifras sobre soledad no deseada en Europa y en España, pero también en los numerosos casos de depresión, ansiedad y suicidio, que se mantienen estables en la mayoría de países. Al mismo tiempo, el ser humano está en permanente riesgo de autodestrucción, en tanto que ambas dinámicas (la polarizante y la depresiva) conducen en su propia lógica interna a la destrucción, incluso física, del sujeto.

Por último, he aclarado el puente que nos llevará a la reflexión a conducir durante el resto de la investigación: la adecuación de la propuesta de Buber a la situación de este hombre del siglo XXI. Esta adecuación se mostrará en toda su fuerza partiendo de la reflexión existencialista, que también se ha dirigido a los mismos problemas, pero pasando por alto lo que constituye el centro de la vida y la obra de nuestro autor.

CAPÍTULO 5. EL ENFOQUE EXISTENCIALISTA.

5.1. Introducción.

En el capítulo anterior, me detuve en la exposición de dos de las dinámicas principales que atraviesan la vida del ser humano del siglo XXI. Caractericé al hombre de hoy como un ser aislado en riesgo de destruirse a sí mismo. El mundo de hoy es para el hombre un lugar cuando menos difícil, y percibe su propia situación en el mismo como problemática.

Esta caracterización, fundada en los más recientes datos estadísticos disponibles, entronca perfectamente con las más fundamentales intuiciones del pensamiento existencialista. En este capítulo me propongo presentar algunas de esas intuiciones fundamentales, a través de algunos de los conceptos principales de dos de sus representantes más reconocidos. El objetivo es señalar la adecuación del existencialismo como tal para tratar la situación del hombre actual para, más adelante, recalcar cómo el pensamiento de Martin Buber, por un lado, se incluye en la misma corriente que el del resto de existencialistas y, por otro, aporta una novedad que responde más plenamente a la situación desesperada del existente posmoderno.

El existencialismo es, sin embargo, un objeto de estudio difícil. Las propuestas de los distintos filósofos existencialistas se distinguen enormemente unas de otras, y realizar una exposición sistemática de toda la corriente escapa a las dimensiones y el objeto de este capítulo. Debemos conformarnos, necesariamente, con una definición genérica pero precisa. Es de gran utilidad, por ejemplo, la realizada por Steven Earnshaw, el cual comienza su exposición del pensamiento existencialista con la idea de que lo que define al existencialismo es partir, en el desarrollo de sus reflexiones, de la existencia del individuo. Esta apreciación, que podría parecer obvia, es sin embargo de hondo calado, y es, en efecto, algo que une a filósofos extraordinariamente dispares. Este punto de partida señalado por Earnshaw implica que las preguntas esenciales del pensador no pueden ser, como hasta entonces había sido el caso, sobre el ser de las cosas, del mundo, del alma y de Dios. Las preguntas fundamentales adquieren un carácter biográfico que es nuclear en el existencialismo.

Sus preocupaciones [las del existencialismo] son fundamentales e inmediatas para nosotros mismos: ¿quién soy yo? ¿qué soy yo? ¿qué vida debo vivir? ¿cómo debo vivirla? Y, adoptando esta actitud, un sentido inherente a ella de

dinamismo, de proceso, de viaje, de descubrimiento y revelación se considera y se siente como más importante que la construcción de sistemas autosuficientes y omnicomprensivos, más habituales para el cometido filosófico.⁶⁷²

De acuerdo también con esta primera aproximación se encuentran las consideraciones del profesor Wolfgang Janke en la introducción a su obra *Existenzphilosophie*, consideraciones que, a mi juicio, van con más precisión al núcleo del enfoque existencialista, y que por tanto aquí tendré en cuenta más adelante.

Janke considera incorrecta la famosa definición de Sartre del existencialismo como el modo de pensar según el cual la existencia precede a la esencia. La propia obra de Sartre ofrece intuiciones más profundas que esa. En realidad, tal existencialismo que coloca la existencia antes de la esencia no existe. Más bien, habría que entender el existencialismo como un camino de pensamiento, como una vía para iluminar la realidad.

La filosofía de la existencia es el camino -iniciado por Kierkegaard- de 'pensadores subjetivos', camino que une la iluminación del auténtico existir con una discusión sobre el ser prelógico.⁶⁷³

Se trata de un camino que une la pregunta por la existencia auténtica a la pregunta por el ser previo a mi propia objetivación del mundo. El existencialismo se dirige, pues, a la pregunta sobre lo que existe previamente al propio ser que encontramos en la realidad. Antes de investigar sobre el ser, investiguemos más bien sobre el ser que investiga: sobre el hombre. Esto no significa una afirmación metafísica como la sartriana, que invierte los términos aristotélicos y, en realidad, permanece en la metafísica realista pero bajo otras condiciones. Esto significa que hay condiciones fundamentales de la existencia que son previas a nuestro conocer, que debemos saber qué es el hombre para poder comprender el propio ser, puesto que toda percepción del ser tiene como condición un ser perceptor, y solo conociendo lo fundamental de tal ser podemos hacernos una idea consecuente de la realidad.

672 Earnshaw, Steven. *Existentialism: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury Publishing Plc, 2007: 1-2.

Traducción propia. "Its concerns are fundamental and immediate to ourselves - who am I? what am I? what life shall I live? how shall I live it? - and by 'adopting' this attitude there is an inherent sense of dynamism, of process, journey, discovery, enlightenment and revelation that is felt and believed to be more important than the building of self-contained, all-encompassing systems more usual to philosophic endeavour."

673 Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 4. Traducción propia.

"Existenzphilosophie ist der seit Kierkegaard angebahnte Weg 'subjektiver Denker', der die Erhellung eigentlichen Existierens mit einer Erörterung des unvordenklichen Seins verbindet."

En este sentido cobran toda su importancia los temas clásicos del existencialismo. Estos son, según Janke, realmente los mismos que ha tratado siempre la filosofía de todos los tiempos (alma, mundo y Dios), pero desde una perspectiva nueva. Donde la filosofía tradicional trataba del alma, el existencialismo tratará de la vivencia concreta de mi existir humano con sus vicisitudes: angustia, miedo, riesgo, arrepentimiento, autenticidad, amor, etcétera. Y de la misma forma con los temas mundo y Dios. Los pensadores existencialistas discutirán sobre las diferentes formas humanas de ser-en-el-mundo y, al asomarse a la trascendencia de las situaciones límite (muerte, amor, culpa, sufrimiento), algunos remitirán a un ser que da sentido y tiempo.

Partiendo de la necesidad de un momento histórico marcado por el positivismo y el idealismo especulativo, que habían olvidado lo que significa existir, el existencialismo opta por plantearse las preguntas fundamentales: ¿cuál es el ser de la existencia concreta, del *Dasein*? ¿cómo se combinan propiedad y extrañeza del mundo con descubrimiento y oscurecimiento de la verdad? ¿en qué sentido necesita el hombre al ser, y el ser al hombre?⁶⁷⁴

Una caracterización similar del existencialismo la realiza Emmanuel Mounier en su *Introducción a los existencialismos*. En esencia, para Mounier, el existencialismo es una “reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas”⁶⁷⁵. Es una respuesta al espiritualismo, al idealismo. Desde Kant, los filósofos se han acostumbrado a comenzar su reflexión preguntándose siempre por la teoría del conocimiento. Pero el existencialismo comienza por la existencia. Antes de conocer si mi pensamiento es un instrumento útil, deberé ser consciente de mi propia presencia en el mundo. El pecado original del racionalismo es olvidar que el espíritu cognoscente es primero un espíritu existente. Este existente no busca la verdad, sino *su* verdad, la verdad sobre sí mismo, sobre lo que cumple sus esperanzas. El pensamiento debe encarnarse. El problema no es *la* muerte, sino *que yo muera*.⁶⁷⁶

La pregunta rectora del existencialismo es, para Janke, cómo se corresponden verdaderamente la realidad de la existencia arrojada al mundo y el ser paradójico, absurdo, misterioso, escondido. El sentido de la existencia no se deduce ontoteológicamente, sino que el hombre experimenta, a través del abandono de la existencia inauténtica en un mundo extraño, la retirada del ser y de la claridad. Se abre paso la pregunta: ¿cómo debe ser pensado el ser en general (*Sein*), el cual, a diferencia del ser concreto (*Seiende*), tiene que ver con la existencia en su presencia y su ausencia?⁶⁷⁷

La *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en su entrada sobre el existencialismo anterior a la más reciente,⁶⁷⁸ señalaba acertadamente que el existencialismo puede ser entendido como la teoría

674 Cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 3-7.

675 Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967: 13.

676 Cf. Ídem: 22-27.

677 Cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 6-7.

678 La vigente actualmente fue publicada el 9 de enero de 2023, mientras este estudio se estaba redactando. A mi juicio, esta última entrada arroja una visión demasiado sartriana del existencialismo, al considerar como rasgo fundamental

filosófica que afirma que, para captar lo esencial de la existencia humana, es necesario dar relevancia a toda una serie de categorías, sobre las cuales reina el concepto central de *autenticidad*.⁶⁷⁹

El existencialismo, en resumidas cuentas, profundiza en el existente desde el propio punto de vista del existente, penetrando en su drama personal, como vía necesaria para iluminar la propia realidad. El objetivo de este capítulo es proponer un cuadro sintético de la respuesta que da el existencialismo a su propio análisis de la situación del hombre. Para ello, me centraré en cuatro de los conceptos fundamentales de esta corriente: la situación del hombre en el mundo, la libertad, la esperanza y el otro. Con el objetivo de realizar esta síntesis me centraré, tras una breve referencia a Kierkegaard, en los enfoques de Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel.

Es innegable que un tratamiento comprensivo del existencialismo requeriría también referirse extensivamente, como mínimo, a Martin Heidegger, Karl Jaspers y Albert Camus. Las limitaciones de tiempo y espacio, sin embargo, me llevan a centrarme en estos dos autores, representantes además de dos formas muy diversas de existencialismo. Con ello quedará cubierta, en cierta medida, la deficiencia de la distancia ideal entre las distintas variantes de la corriente que se da habitualmente a la hora de hablar de existencialismo.

5.2. Un salto hacia el vacío. El existencialismo como respuesta.

Pues ¡qué amor a Dios no será menester para querer dejarse curar cuando ya desde el comienzo todo está arruinado, y no por la propia culpa, cuando desde el principio es uno un ejemplar fallido de la especie humana! ¡Cuánta madurez ética no será necesaria para cargar con la responsabilidad de consentir que el ser amado acometa tan atrevida empresa! ¡Qué humildad ante los demás! ¡Qué fe en Dios había en ella para no odiar en un

el hecho de que, para el existencialismo, el hombre no tiene ningún tipo de esencia fijada. Esta idea no es en absoluto común a todos los existencialistas, pues falta en todos aquellos que aceptan el hecho religioso, desde Kierkegaard hasta Marcel. Cuestión distinta será decir que la naturaleza humana es abierta, en el sentido propuesto por Ortega con su famosa afirmación de que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia” (Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*, Madrid: Revista de Occidente, 1975). El sentido de esta frase de Ortega hay que entenderlo como ha señalado insistentemente Jesús Conill; cf. Conill-Sancho, Jesús. “La superación del naturalismo en Ortega y Gasset”, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, N.º 46, (enero-junio, 2012); pp. 167-192.

679 Cf. Crowell, Steven, "Existentialism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/existentialism/>. Accedido el 12/1/23.

movimiento inmediato al hombre a quien todo debe!⁶⁸⁰

En esta cita de Kierkegaard se concentra gran parte del contenido del existencialismo. El filósofo danés es reconocido por los historiadores de la filosofía, y por los propios existencialistas más relevantes del siglo XX, como el precursor de la corriente bautizada por Gabriel Marcel⁶⁸¹ como existencialismo. *Temor y temblor*, de donde proviene la afirmación con la que introduzco este capítulo, es uno de los hitos más relevantes de esa prehistoria o cimentación del existencialismo.

Los héroes bíblicos de la fe, busca decirnos Kierkegaard, no tienen nada que ver con la vivencia de la fe que estamos acostumbrados a ver en las sociedades burguesas. Aunque la obra se centra en la historia de Abraham, aquí se está refiriendo al pasaje bíblico de la historia de Sara y Tobías⁶⁸². Para Kierkegaard, Sara es la verdadera heroína de la historia. Siete maridos le han muerto, uno detrás de otro, en la noche de bodas. La angustia de su vida es tremenda: no es que en su vida no haya recibido lo que la haga feliz, es que su vida es desgraciada de raíz. No es que haya sido desafortunada en el amor, sino que no ha llegado al amor por desgracia radical. Y, sin embargo, en un movimiento admirable, asombroso, absurdo, Sara opta por creer, y recibe a Tobías como esposo. Supera uno de los motivos que, según Kierkegaard, son fuente de resentimiento: ser objeto de compasión. Si fuera un varón, no habría sido capaz de hacerlo. Si un hombre hubiera sido tan desdichado como Sara, habría optado por lo demoníaco; Sara opta por lo divino: confía en Dios.

En esta sucesión de movimientos se define prácticamente todo el recorrido del existente kierkegaardiano. Desde la angustia radical hacia el salto de fe. Desde la tristeza profunda, inconmensurable, desde el pozo de una vida desgraciada, Sara se eleva, a riesgo de su propia vida, hacia la fe. Ejecuta un desgarrador salto al vacío, hacia lo absurdo, y por eso es grande, es una heroína de la fe.

Ciertamente, para Kierkegaard el ejemplo de Abraham es aún más paradigmático, puesto que el salto realizado por el patriarca (el sacrificio de Isaac) no lleva al amor a otra criatura, como el de Sara, sino más bien a su destrucción. El amor a una criatura se pone al servicio del amor a Dios. La angustia experimentada por Abraham es absolutamente incomprensible, igual que su propósito homicida. Partiendo de esa angustia, el hombre salta al vacío en virtud de una promesa, de una esperanza: la esperanza de recobrar al amado en el Amado. Para Kierkegaard, ninguno de los ejemplos que encontramos en la literatura pagana o bíblica (el sacrificio de Agamenón, Sara y Tobías,

680 Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*, Madrid: Alianza Editorial, 2001-2002: 171.

681 Según Simone de Beauvoir, el primero en emplear el término fue Marcel, precisamente en una discusión con Sartre en 1943. Sartre y Beauvoir, en un principio, rechazaron la etiqueta, pero poco después la asumieron como propia. Cf. Beauvoir, Simone de. *After the war: The force of circumstance, volume 1, 1944-1952*, New York: Paragon House, 1963 [1992]: 38. Citado en: Aho, Kevin, "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/notes.html#note-1>. Accedido el 12/1/23.

682 Cf. Tob 7-8.

el Fausto de Goethe, etc.) nos puede hacer comprender la cuestión, sino solo en parte. Abraham no dice nada a su mujer Sara, a Eleazar ni al propio Isaac. No lo hace porque no puede: nadie lo entendería, es una prueba encomendada solo a él, y eso lo llena de angustia. Esto no tiene nada que ver con el héroe trágico griego, que puede explicar al pueblo el sacrificio que el oráculo le pide y puede ser comprendido, por muy duro que este sea. Abraham renuncia a Isaac (resignación) y cree en conservarlo (fe: absurdo).⁶⁸³

Pero no hubo nadie capaz de comprender a Abraham. Con todo, ¡ahí es nada lo que consiguió!: haber permanecido fiel a su amor. Aquel que ama a Dios no necesita de las lágrimas ni de la admiración; por amor olvida sus sufrimientos, sí, y los olvida tan absolutamente que no quedaría tras él ninguna huella de su dolor, si no fuese el mismo Dios quien viene a recordárselo; pues ve lo que está oculto, conoce la aflicción, cuenta las lágrimas y no olvida nada.⁶⁸⁴

No es cuestión ahora de valorar la interpretación kierkegaardiana del drama de Abraham. La crítica de Buber al respecto ya fue comentada en 3.5.2. El enfoque del filósofo danés nos sirve más bien como puerta de entrada en el tratamiento que Sartre y Marcel hacen de los cuatro temas que abordo a continuación. Se trata de cuatro puntos que son relevantes para el existencialismo en su conjunto, pero que también lo son al efecto de encontrar una relación con la situación actual del hombre, y el engarce que el pensamiento de Buber encuentra en la respuesta que da el existencialismo a esa situación.

1. El miedo y el mundo destrozado.

Para empezar, es necesario caracterizar la situación del hombre en el mundo para estos dos autores existencialistas.

Para Jean-Paul Sartre, como se verá, todo lo que se diga del existente viene determinado por su noción central: la libertad. Aunque trataré con más detenimiento este punto en otro subepígrafe, es inevitable que aparezca aquí, al abordar la visión sartriana del ser-en-el-mundo.

683 Cf. Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*, Madrid: Alianza Editorial, 2001-2002: 185ss.

684 Ídem: 191.

Este ser tiene como seña de identidad el miedo (o angustia). Sartre se propone reconciliar las visiones sobre el miedo de Kierkegaard y Heidegger. Para Kierkegaard, el miedo es el vértigo ante la libertad; para Heidegger, el miedo es la captación de la nada. Para Sartre el miedo, la libertad y la nada se complementan. El miedo es la forma de ser de la libertad como conciencia de ser.

Para explicar este punto de vista, Sartre comienza distinguiendo entre miedo y temor. El temor es un captar irreflexivo de lo trascendente, y el miedo es el captar reflexivo del propio yo. El temor se dirige hacia algo temible que nos sale al encuentro, pero el miedo nace en mí: tengo miedo ante la perspectiva de no ser capaz de resistir a lo temible. El miedo es temor de tener temor, y se hace grande cuando se hace descansar el temor en la conciencia de la propia libertad.

Además, el miedo sartriano se proyecta en el tiempo, hacia delante y hacia atrás. El miedo al futuro es el vértigo ante el abismo. Cuando estoy ante el abismo, en la cuerda floja, temo a la roca contra la que me puedo estrellar, y tengo temor ante mí mismo como ser abandonado a las causas externas. En el temor me siento abandonado a las posibilidades externas. Pero, al mismo tiempo, del temor se sale en una reflexión sobre la propia libertad, pues existen posibilidades de que me salve que están en mi radio de acción. Sin embargo, en ese momento el temor es sustituido por el miedo pues, cuando soy consciente de mi capacidad de salir de la situación que me atemoriza, entonces tengo *miedo*, miedo de que ese futuro no llegue. El futuro es lo que quiero ser en la medida en que no lo soy ni lo puedo ser, y no hay seguridad alguna de que sea lo que proyecto ser, y surge el miedo al futuro.

Pero, por supuesto, el hombre también padece el miedo al pasado. El adicto al juego que decide dejarlo porque se va a arruinar, al ver una mesa de cartas, es consciente de su libertad sin lazos, y entonces tiene miedo. Entre su pasado y su libertad aparece la nada, entre quien era y quien es hay distancia, y puede destruirla, porque no está condicionado por su pasado.⁶⁸⁵

El miedo o angustia es lo que se experimenta ante la libertad, ante la elección. Todo depende de esa elección, también los valores, también la moralidad de mi acción. El general que lanza a sus hombres a la muerte sabe que de su decisión depende la vida de ellos, y conoce la angustia.⁶⁸⁶ Aquí, como en tantas otras partes de su obra, Sartre se muestra con una coherencia casi espartana, con la actitud de quien busca retirar toda careta ante la que se esconde el hombre. Sé que soy libre, sé que de mi decisión dependen muchas cosas, y como consecuencia me encuentro angustiado y asustado en el mundo.

En cuanto a Gabriel Marcel, es característico de su enfoque el concepto del "mundo destrozado". El análisis de Marcel de la situación del hombre en el mundo es también, en cierto sentido, descorazonador.

Vivimos en un mundo destrozado. Nos damos cuenta de esa ruptura en tanto que tenemos

685 Cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 111-115.

686 Cf. Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 36-40.

nostalgia de otra cosa, de un mundo en unidad. Y el destrozo del mundo lo experimentamos con angustia. ¿En qué consiste esta angustia? En primer lugar, en que vemos un mundo en guerra, y que ha progresado hasta ser capaz de destruirse, y a la vez hacia un estadio de unidad desconocido hasta entonces, una unidad que por tanto no es tan buena como parecía, que se presenta como concepto ambiguo.

La unidad que observamos en nuestro mundo está ligada a la existencia de una voluntad de poder, que puede presentarse, o no, como un proceso de conflicto. Es posible imaginar un conquistador que reprima la disidencia hasta el extremo, pero también es posible imaginar un mundo mecanizado y desapasionado, en el que toda intención de rebelión ni se plantee. El esclavo dejará de sentirse esclavo, y de sentirse cualquier cosa. Esta segunda modalidad de voluntad de poder parece ser la que Marcel considera aplicable a nuestros días.

Para Marcel, vivimos en un mundo destrozado fundamentalmente porque la palabra *con* está perdiendo sentido, y la intimidad se hace cada vez más difícil. Nos movemos en una tendencia de colectivización creciente: cada uno de nosotros es tratado cada vez más como agente de una totalidad, estamos fichados y cada vez nos identificamos más con esa ficha, esos datos burocráticos sobre nosotros. Vivimos en medio de una desnudez social, comparable a la desnudez que Adán y Eva sintieron ante Dios: nosotros estamos hoy expuestos y desarmados ante el Estado-Moloc. Se impone, pues, una tendencia a la funcionarización, opuesta a toda actividad creativa. Y, al mismo tiempo, se impone una falsa igualdad, igualdad por debajo, incompatible con cualquier tipo de fraternidad. La fraternidad necesita un padre, pero ese padre no puede ser el Estado. Esta es la tendencia del mundo civilizado. En todo esto, en el escenario de la vida pública se sigue utilizando un lenguaje que recuerda a los grandes valores de antaño, con palabras infladas como libertad o democracia, cuyo contenido ya se desconoce. En último término, todo en nuestro mundo se dirige hacia una desaparición general de la confianza.

Este es el estado del mundo, y Marcel lo considera un mundo destrozado, porque algo en el ser humano se opone a esta tendencia de que es objeto. Este mundo se encuentra desgarrado, o se percibe generalmente como tal, porque nos parece que sus tendencias van contra nuestra *conditio*, contra nuestra propia forma de ser. Existe un desgarramiento entre la situación general que observamos fuera, y el anhelo que sentimos dentro, y esto nos lleva al pesimismo, a mirar el mundo con desazón. Desde el punto de vista histórico, este desgarramiento es nuevo, pues los filósofos de la Ilustración, y hasta el marxismo inclusive, eran optimistas.⁶⁸⁷

Viene aquí al caso la consideración ofrecida por Cooper en el *Cambridge Companion to Existentialism*, según la cual el existencialismo considera el mundo como un lugar extraño o inhóspito, pero también sostiene que este estado de extrañeza no es lo más profundo del mundo, que realmente podemos llegar a un mundo que no nos sea una amenaza.

687 Cf., para toda esta exposición, Marcel, Gabriel. *El misterio del ser*, Barcelona: Edhasa, 1971: 31-39.

Estas apreciaciones dan fe de una amplia percepción existencialista de que los seres humanos tienden a una sensación de extrañeza o alienación respecto del mundo, pero también a la consideración de que tal sensación es errónea. Solo cuando nos relacionamos con el mundo de forma insatisfactoria, o en cualquier caso de una forma que se desvía de una relación más básica, se experimenta el mundo como extraño.⁶⁸⁸

Tanto para Marcel como para Sartre, el mundo se nos presenta de entrada como algo amenazante, como el lugar de la angustia y el miedo (del temor a tener temor), o como un mundo destrozado, que nos aliena y nos expulsa. Pero, también para ambos, se abre un camino para la salida de un mundo así experimentado. Este camino pasa, en ambos casos, por la libertad.

2. La libertad como condena o como apertura.

Así como en el primer punto, el relativo a la situación del hombre en el mundo, tanto Sartre como Marcel parecen coincidir a grandes rasgos, no sucede así con el tema de la libertad. Aquí se manifiesta ya la gran diferencia entre los planteamientos de estos dos autores.

Para comenzar con el tratamiento sartriano de la libertad, es interesante recordar la relación que, poco arriba, señalé, en el pensamiento de Sartre, entre libertad y angustia. La angustia, o miedo, del hombre comienza cuando es consciente de su libertad, cuando sabe que debe elegir ante una situación concreta. Crowell lo advierte con particular acierto:

¿Por qué debería mi experiencia de la nada que separa la conciencia de su pasado y su futuro ser experimentada precisamente como angustia? Porque tal experiencia revela mi alienación de mí mismo, el hecho de que mi deseo de ser cualquier cosa fracasará necesariamente, de que mi existencia no está

⁶⁸⁸ Cooper, David E. "Existentialism in Historical Perspective", en Crowell, Steven (editor). *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012: 32. Traducción propia. "Such remarks attest to a wider existentialist perception that human beings are prone to a sense of estrangement or alienation from the world, but also to the judgment that this sense is misguided. It is only when we are relating to the world in an unsatisfactory way – or at any rate one that deviates from a more basic one – that the world is experienced as alien."

sustentada por ninguna esencia.⁶⁸⁹

Aparece aquí, como sucede recurrentemente en la lectura de sus obras, la idea central de Sartre de que la existencia precede a la esencia. Esta afirmación subyace al tratamiento sartriano de la libertad: no existe una esencia que determine cómo debo actuar, no tengo destino ni origen, más allá de aquellos que yo decida darme a mí mismo: *primum vivere*.

La idea de la libertad, como se ve, es absolutamente nuclear en todo el planteamiento de Sartre, y entronca también con lo que él consideraba (y aquí he criticado) el primer principio del existencialismo, esto es, que la existencia precede a la esencia. Para Sartre, la mayor dignidad del ser humano consiste en que se encuentra condenado a elegir, que es pura libertad de definirse, no ligada en ningún sentido ni por ninguna circunstancia.

Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser.⁶⁹⁰

Estoy condenado a ser libre. La libertad es fundamento de mi acción. Al mismo tiempo, esto significa que la libertad, siendo fundamento de toda acción, no puede ser fundamento de sí misma, pues no puedo elegirla. Elegirla ya sería manifestar que la tengo, y prescindir de ella ya es llevar a cabo una elección, y por tanto usarla.

Para Sartre, pues, toda acción es manifestación de la libertad. El determinismo pretende que todo motivo sea externo, pero esto es una simplificación. El ser fáctico, en el que se basa el determinismo para explicar toda acción, no se convierte en motivo para el hombre sino a través de la conciencia creadora, en la medida en que esta se apropia de dicho ser fáctico, y lo aniquila, se impulsa fuera de él.

La conciencia creadora, por lo demás, crea y da valor a los valores. Ningún valor existe por sí

689 Crowell, Steven. "Sartre's existentialism and the nature of consciousness", en Crowell, Steven (editor). *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012: 213. Traducción propia. "Why should my experience of the nothingness that separates consciousness from its past and future be experienced precisely as anguish? It is because such experience reveals my alienation from myself, the fact that my desire to be something necessarily fails, that my existence is not supported by any essence."

690 Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 32.

mismo, sino que todo ser fáctico es *valorizado* por la libertad humana. Ante la crítica respecto a este punto, Sartre respondía así:

A eso contesto que me molesta mucho que sea así: pero si he suprimido a Dios padre, es necesario alguien para inventar los valores. Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que eso: la vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen.⁶⁹¹

Como resulta claro de esta cita, aquí Sartre manifiesta otra de las constantes de su obra: ser coherente con la máxima nietzscheana de la muerte de Dios. Su concepción de la libertad se encuentra como lógica consecuencia de esta asunción. En último término, el pensamiento de Sartre no es más que eso: tomar en serio, de una vez por todas, la desaparición de Dios del universo filosófico, moral, existencial, del hombre. También aquí es relevante para Sartre la emancipación por parte del sujeto de la carga que supone el arrepentimiento. Sartre da la vuelta al razonamiento de Kierkegaard sobre el arrepentimiento. Para este, a través del arrepentimiento llego a ser yo mismo, porque a través del arrepentimiento llego a Dios, que es el único que puede perdonarme. Para Sartre, al contrario, el arrepentimiento impide el elegirse a sí mismo, impide mirar el fundamento de la propia libertad. Orestes, el héroe de *Las moscas*, uno de los dramas más característicos de Sartre, permanece sin arrepentirse del crimen cometido, experimenta su abandono existencial y precisamente en ese movimiento descubre su libertad, se libera del yugo de la divinidad vengativa. Cuando uno descubre su libertad, los dioses no pueden hacerle nada. La naturaleza permanece sometida a Júpiter, pero no el hombre, cuya libertad desarbola todo orden que se le quiera imponer.⁶⁹²

En este contexto, Sartre puede concluir victorioso (pues es consecuencia absolutamente lógica): la responsabilidad absoluta cae sobre nosotros. No podemos excusarnos, al juzgar nuestra acción, en una remisión a valores externos, pues no hay instancia que los garantice, no hay Dios que nos señale qué se debe y qué no se debe hacer. Los valores tienen fuerza en la medida en que los creo, en que decido con mi libertad cuáles son esos principios que guiarán mi vida. Y por eso yo soy responsable único de cada acción, de cada valor, pues es solo mío. Solo el hombre puede ser culpable. Paradójica y excepcionalmente (pues en casi todo lo demás se alinean), aquí Sartre se

691 Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 82.

692 Cf. Sartre, Jean-Paul. *Las moscas*, Madrid: Alianza, 1981; cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: 1982: 93-98.

separa de Nietzsche, quien había definido al hombre como un "irresponsable fragmento de fatalidad".⁶⁹³

A partir de aquí cobra sentido otra de las categorías esenciales de Sartre, la de la inautenticidad, la cual se entiende también a través de la situación temerosa del ser—en-el-mundo, que he comentado anteriormente. La ejemplificación del proceso de la inautenticidad que hace Sartre también es característica de su realismo desengañado. Describe la situación de una primera cita entre una mujer y el hombre que la pretende. La mujer está indecisa, le tiende la mano y, haciéndolo, pretende ser solo espíritu. Finge, porque desea que así sea, que no es un cuerpo deseable, un objeto de deseo. Pretende creer que el otro no la está buscando sexualmente, y se engaña a sí misma: es inauténtica, no se atreve (tiene miedo) a ser consecuente con la realidad, con lo que realmente ahí está sucediendo y exige su decisión libre. Ha caído en la farsa de la libertad, ha renunciado a ser ella misma, sujeto. Le asusta lo que podría ser, su libertad, y su mano queda entre las de él como un objeto muerto.⁶⁹⁴

El único juicio que se permite Sartre sobre los inauténticos, al mismo tiempo, no es de carácter moral, sino lógico. Quien no se atreve a reconocerse libre, incondicionado, indeterminado, es un cobarde, o un deshonesto.⁶⁹⁵ Y es que, en efecto, la libertad absoluta hace caer sobre mí la responsabilidad absoluta, y tal peso no es fácil de llevar.

En cuanto a Marcel, la consideración de la libertad nos abre también a penetrar en el fondo de su filosofía. Para comprender el enfoque de este autor respecto a la libertad es preciso comenzar por su crítica de la posesión, del yo-tengo. Para componer esa crítica, Marcel elabora una fenomenología del tener.

Tener significa, al menos, tres cosas: a) yo tengo algo; b) solo tengo lo que quiero; c) estoy poseído por lo que tengo. En cualquier caso, el centro está en el yo. Pero lo que tengo está fuera de mí, y se resiste a mi dominio al mismo tiempo que mi yo posesivo busca atraerlo hacia sí: se produce una tensión del tener. Tengo mi cuerpo, por ejemplo, pero veo cómo en cierto sentido no lo tengo, se me escapa constantemente. Y, en último término, todo el movimiento termina en ser poseído por lo que a mi vez yo creía poseer. La posesión se manifiesta como una esclavitud del poseedor.

Esta esclavitud del tener solo se termina cuando destruimos el principio de todo tener, el yo, comprendido de forma cartesiana, como el *cogito*. El yo-pienso de Descartes es realmente un yo-tengo-pensamientos. A través de él, todo lo otro-que-yo se convierte en pensamiento mío, todo se hace un correlato del yo-tengo. El principio del *cogito* destruye la existencia del hombre como referencia a su propio cuerpo, su temporalidad, su situación, al otro y al ser en sí mismo.

Esto se ve claro en el caso del cuerpo. La distinción *res cogitans-res extensa* no ayuda a

693 Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1972: 106.

694 Cf. Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires: Losada, 1968; cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 107-111.

695 Cf. Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 77-78.

comprender la realidad humana de las dos sustancias (corporal y consciente). Toma al cuerpo, en el mejor de los casos, como un instrumento del yo. Pero en la realidad no tengo conciencia de mi cuerpo, sino que soy mi cuerpo: existo en una corporalidad, y a través de mi horizonte corporal se me hace presente el mundo. El yo existe encarnado. Esta existencia es inalcanzable desde el *cogito*, porque entonces el otro es solo un objeto, una idea. En el *cogito*, la verdadera comunicación se hace imposible.

Y, en este punto, viene la pregunta decisiva de Marcel: ¿cómo puede trascenderse la esfera del yo? Y la respuesta, aún más decisiva: por el amor.⁶⁹⁶ En el amor, llego a mí mismo en la medida en que me abandono a un tú.

La libertad, entonces, no depende de un acto de autodeterminación, sino del amor. En el pensamiento contemporáneo, la autodeterminación es lo contrario a la heteronomía, a ser determinado por otro, y en eso se cifra la libertad. Según ciertos autores (Sartre entre ellos), todo lo que no se determina desde dentro, queda determinado desde fuera. Pero el amor pone un límite a esa idea de la autonomía, pues en él pierde sentido el miedo a la determinación desde fuera. La libertad aparece a través de dejarse determinar por la interpelación del otro, dejarse ser hecho un tú. El amor me libera de la alienación en la que todo queda objetivado y muerto. La libertad y el amor son lo mismo.⁶⁹⁷

3. Esperanza.

En íntima conexión con los planteamientos de cada uno de estos dos autores respecto a la situación humana en el mundo y a la libertad se encuentra su visión de la esperanza. Mientras esta constituye uno de los centros de la obra de Marcel, no sucede así con Sartre. Para ambos, como se ha visto, la situación del hombre en el mundo es en principio desesperada. Para Sartre, porque estamos abandonados a nuestra propia suerte, a nuestra libertad y al miedo que nos provoca el momento de tener que ponerla en juego, o la amenaza de lo que nos obliga a decidir, abandonados al miedo de la responsabilidad, de no estar a la altura de las circunstancias. Para Marcel, porque se da un desgarramiento entre la dinámica del mundo que nos oprime y nos reduce a un anonimato indiferente, y el anhelo de nuestra propia dinámica humana. Las diferencias respecto a la visión de la esperanza provienen de esta divergencia de pareceres respecto a lo nuclear de la situación del existente en el mundo.

Lo primero que habría que decir, respecto a Sartre, es que, aplicando su lógica habitual, se

696 Cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 139-142.

697 Cf. Ídem: 151.

rebela contra toda actitud que pueda suponer o parecer un maquillaje de la realidad. En este sentido, afirma:

queremos una doctrina basada en la verdad, y no un conjunto de bellas teorías, llenas de esperanza pero sin fundamentos reales. En el punto de partida no puede haber otra verdad que esta: pienso, luego existo (...). Fuera de este cogito cartesiano, todos los objetos son solamente probables y una doctrina de probabilidades que no está sujeta a una verdad se hunde en la nada.⁶⁹⁸

En cuanto a la muerte, para Sartre, es un simple *factum*, como el nacimiento. Viene de fuera y me convierte en "fuera". Es absurda, sin sentido. No depende de mí y esperarla es absurdo. No puedo encontrar el sentido de la vida en mi forma de esperar a la muerte. El hecho de la muerte no me constituye, no pertenece al ser-para-sí subjetivo del hombre, pues le coloca para siempre en el ser-en-sí del objeto. Es preciso recordar lo dicho anteriormente sobre la inautenticidad: es auténtico quien vive como sujeto, consciente de la trascendencia de su acción, en el ser-para-sí. Quien se queda en el ser-en-sí es un mero objeto, y por tanto no es consecuente con su constitutivo ser-libre.

Por lo demás, para Sartre, finitud y mortalidad no se identifican. Me hago finito en la medida en que elijo alguna posibilidad y excluyo otras, pero no *soy* en una libertad para morir (el *sein zum Tode* heideggeriano). No soy libre porque vaya a morir, sino que soy un mortal que es libre.⁶⁹⁹

Para Sartre, pues, la esperanza es un sinsentido. El hombre responsable, libre, consciente de que solo está abandonado a sí mismo, no alberga esperanza en nada externo a él, no depende de nada que tenga que darle algo, porque sencillamente nadie puede darle nada: solo se tiene a sí mismo, y basta. Puedo comprometerme con una causa, pero no debo albergar ilusiones sobre su consecución, sino solo garantizar que haré lo que está en mi mano para que se haga realidad. Sartre narra el encuentro con un joven alumno que, en los años de la guerra, se debatía entre cuidar a su madre o integrarse en la rebelión para combatir y vengar así la muerte de sus familiares y amigos. En esta situación, acudió a Sartre en busca de consejo. La respuesta del profesor fue clara: elija usted. Ni yo ni nadie puede decirle lo que debe hacer. Ninguna instancia externa a usted puede juzgarle ni darle seguridad.⁷⁰⁰ Aquí se muestra, además de la idea de libertad, la concepción de la esperanza que sostenía Sartre, pues sigue la misma lógica: no espere de mí consejo ni claridad ninguna, no espere

698 Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 62-63.

699 Cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 115-117.

700 Cf. Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009: 49-54.

nada de fuera. Usted y solo usted es lo relevante en su acción.

Para comprender el enfoque de Gabriel Marcel sobre la esperanza, es necesario referirse primero a la distinción que el filósofo realiza entre problema y misterio, distinción que constituye uno de los puntos más relevantes de todo su pensamiento.

Marcel empieza su distinción entre misterio y problema recordando la convicción wittgensteiniana de que la ciencia prohíbe dedicarse al misterio, y solo puede dedicarse al problema. Esta prohibición metodológica da ocasión a Marcel para reflexionar sobre estos dos conceptos. Lo que se define metodológicamente como problema está relacionado con el yo-tengo. La existencia, por el contrario, está inmersa en el misterio.

Los problemas pueden ser expuestos, y de esa forma una cosa concreta se convierte en un objeto de investigación. La cuestión decisiva para poder llegar a una convicción firme sobre tal cosa es simplemente emplear el método de investigación correctamente. La técnica y la ciencia hacen esto, y creer en ellas implica comprender el mundo como conjunto de problemas. El positivismo solo acepta estos: los problemas que pueden resolverse con un "sí" o un "no" son admitidos; las proposiciones que no son verdaderas ni falsas puramente, no son realmente proposiciones.

Este tipo de proposiciones, ajenas a un enjuiciamiento afirmativo o negativo, son los misterios, inaccesibles a un lenguaje científico preciso. Son problemas de la vida, solo resolubles en la vida. En este sentido, para Marcel la vida y la ciencia se separan estrictamente..

El misterio es por naturaleza inescrutable e irresoluble. Pertenece al misterio el hecho de que, cuanto más entramos en él, más se retira este hacia su profundidad. El misterio no puede ser expuesto ni controlado técnicamente, es metaproblemático. El problema se tiene, el misterio se es. Ejemplos de misterios son la pregunta por el mal, el cuerpo, el ser, el amor. ¿Pueden acaso estas cuestiones tratarse de forma científica, aséptica, obtener sobre ellas un conocimiento frío y ajeno a nuestra propia existencia? De ninguna manera, pues cada una de esas realidades es inasible: no las tenemos, sino que las somos.

El amor, por ejemplo, puede tratarse como problema, en el aspecto psicológico, cultural, etc., pero la pregunta cambia cuando quien se interroga se pregunta de qué manera su propia existencia está inmersa en el hecho del amor. ¿Quién soy yo, que mi existencia descansa sobre la relación incondicional con un Tú?

Un hecho en el que estoy implicado desaparece cuando lo objetivo, su naturaleza queda transformada de tal manera que, en realidad, cuando analizo sus elementos fundamentales, no estoy analizando realmente lo que he vivido como misterio, sino otra cosa distinta. La pregunta por el misterio es una reflexión en segunda potencia. La primera reflexión, la que se dedica a un problema, es limitada, nunca puede acercarse a la existencia concreta. En la segunda reflexión el yo desaparece como primer principio de la cognoscibilidad del ser. Las distinciones reflexivas entre sujeto y objeto,

en mí y ante mí no penetran a la realidad en la que el existente está inmerso. En lo metaproblemático la argumentación racional debe callar, y aún así se mantiene una visión real del misterio. En el amor, por ejemplo: ningún argumento me da seguridad sobre si amo a alguien o por qué, pero tengo una evidencia de ello que está más allá de la reflexión.⁷⁰¹

Partiendo de estas distinciones, adentrémonos en las consideraciones de Marcel sobre la esperanza. El análisis marceliano de esta cuestión es de un cariz totalmente distinto al sartriano. El enfoque de este autor se concentra, entre otros sitios, en el libro-conferencia de 1942 *Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza*. Asomémonos al análisis marceliano a través de esta pequeña obra, tan rica como exhaustiva. Y hagámoslo comenzando por el final, por la definición que Marcel, tras un arduo análisis, ofrece de la esperanza:

*la esperanza es esencialmente, se podría decir, la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la oposición entre el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias.*⁷⁰²

Para llegar hasta aquí, Marcel realiza un tortuoso camino, que parte de una experiencia: la experiencia del “yo espero”. Pongámonos, por ejemplo, ante una prueba que tengo que superar. En ese caso, yo espero algún tipo de redención que haga que la prueba pase. Este “yo espero” está dirigido hacia alguna salvación. Necesito que algo me saque de la oscuridad. En esa prueba estoy privado de cierta luz, y estoy en una situación comparable a la cautividad. Cuando estoy preso en algo, estoy abandonado y atado a una forma de existir que se me impone y que limita mi acción: se me niega una cierta plenitud del pensar o del sentir en sentido propio, se me excluye de la luz en la que debería estar viviendo realmente. Estoy alienado, y tengo una conciencia del otro estado, del estado en el que esa cautividad no se me impone, más viva que antes, como el enfermo que tiene una conciencia de la salud que escapa al sano.

Esta consideración nos muestra la situación de partida a la que responde la esperanza. Hay un aspecto de la existencia humana bajo el cual esta aparece como una cautividad, y en este sentido como dirigida hacia la esperanza. Paradójicamente, cuanto menos ve el hombre su existencia como una cautividad, menos capacidad tiene para ver la luz, para la esperanza.

701 Cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 142-146.

702 Marcel, Gabriel. *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005: 79. Cursivas en el original. Pese a que, para las citas textuales de Marcel, emplearé la versión castellana, la edición empleada para el estudio de la obra de Marcel es la alemana, y las notas de referencias no textuales se referirán a ella.

Un rasgo característico del enfoque de Marcel proviene directamente de la reflexión que he apuntado en el subepígrafe anterior sobre el yo-tengo, a cuenta de la libertad. Para Marcel, la esperanza tiende, por su propio impulso, a trascender el objeto al que se refiere. Es necesario distinguir entre el “yo espero”, y el “yo espero que”, igual que en el pensamiento religioso se distingue entre “yo creo” y “yo creo que”. Y también se debe distinguir entre el yo del “yo espero” y el yo del “yo estoy seguro” o del “yo dudo”, porque estos dos se pueden poner como comparación de otros “yos”, y no así el de la esperanza. El que espera está metido en un proceso: está dentro, no fuera. El optimista, por el contrario, mira desde fuera. La esperanza es difícil de captar, de definir. En cualquier caso, si vamos a la experiencia nuestra, vemos que esperar no puede implicar compararse. No puede ser “yo estoy en las alturas, y veo lo que vosotros no veis”.⁷⁰³ La esperanza no exige un complemento directo, no es una acción intencional, transitiva, dirigida hacia un objeto. No cabe olvidar lo explicado anteriormente sobre el misterio y el problema: la esperanza se revela, en virtud de la proposición intransitiva “yo espero (en)” puramente como un misterio, y no como un problema.

Al mismo tiempo, la idea de una física de la esperanza, como si esta no fuera más que una predisposición psicológica, es absurda. Realmente las predisposiciones psicológicas son pensadas a posteriori, para explicar algo que permanece en el misterio. Antes de la prueba, no podemos saber qué va a exigir esta de nosotros, ni qué fuerza necesitaremos para hacerle frente.

Volviendo a la experiencia de la prueba, Marcel sostiene que solo puede haber realmente esperanza donde amenaza la confusión, la desorientación. La esperanza es el acto a través del cual esta amenaza resulta superada, sin que esta superación esté unida a un sentimiento de esfuerzo, sentimiento que podría decirse que no es compatible con la verdadera esperanza. En la esperanza, por tanto, hay algo que supera la mera aceptación. Quien espera no acepta la situación negativa en la que se ve inmerso, pero no lo hace de forma negativa, rebelde, sino positiva. La no-aceptación puede no ser otra cosa que endurecimiento, anquilosamiento, pero puede adoptar un carácter positivo, si consideramos que el anquilosamiento tiene como factor necesario una reacción al miedo, consistente en una concentración sobre sí mismo cuyo componente esencial es la impaciencia. Así pues, si introducimos la paciencia en la no-aceptación, nos acercamos al ser propio de la esperanza.⁷⁰⁴

A lo largo de toda su exposición, Marcel reacciona, como se ve, en diferentes ocasiones contra las posibles objeciones a la esperanza y, a partir de ellas, extrae nuevas características sobre lo que está intentando definir. En ese sentido, este autor distingue nítidamente entre la esperanza y el mero instinto de conservación. Cuando temo por mi propia vida, aparece el instinto de conservación, y a eso no se le puede llamar esperanza. Pero es distinto -y aquí se hace patente un punto de luz relevante- cuando hacia mí se dirige la piedad, la relación hacia un orden espiritual en el que mi

703 Cf. Marcel, Gabriel. *Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung*. En Marcel, Gabriel, Grotzer, Peter & Foelz, Siegfried. *Gabriel Marcel Werkauswahl. Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1992: 118-122.

704 Cf. Ídem: 124-127.

existencia puede conservar sentido y valor. Esta relación no es un orden abstracto, un espiritualismo, sino sencillamente la experiencia cotidiana del amor: que yo ame a otro ser, y este amor tenga valor para mí y yo responda a ese valor. Este amor recíproco transforma la naturaleza de esa ligazón entre la causa de la esperanza y yo mismo. Si solo se trata de mí, entonces sí hablamos de instinto de conservación. Pero si tengo la conciencia de que el ser al que amo depende de mí, se está hablando de otra cosa distinta: de esperanza. Para Marcel, como señala Janke, la verdadera esperanza cree en la redención desde la oscuridad, y supera la contradicción de la confusión. Esto no se consigue con el estoicismo, sino en la espera de un Tú que me llama.⁷⁰⁵

Amar a un ser significa esperar de él algo imprevisible, y dar a ese otro ser la posibilidad de corresponder a esa espera. Esperar quiere decir también dar. El instinto de conservación es ajeno a la esperanza, pues solo se refiere a las actividades biológicas, a funciones orgánicas ajenas a un fin mayor. Con esto la distinción estoica entre cosas que dependen de mí y cosas que no pierde su fuerza. La esperanza está unida a la libertad, a la posibilidad de lo inexplorado, de lo nuevo, a la sorpresa del cambio. Está en las antípodas del conformismo y de la obstinación, y por ello tiene como característica una cierta virginidad, una cierta pureza. Sin ser una obstinación ciega, sí es un desafío para quienes se mueven en el mundo de los hechos (que expresan sus convicciones más habituales con las frases “esto nunca ha pasado”, “nunca ha visto nadie algo así”...).

Así pues, la esperanza desafía a la experiencia. Pero Marcel distingue entre dos tipos de experiencia. La experiencia del primer tipo es algo relacionado con lo pasado, una suma de experiencias individuales que generan un poso, sobre el cual se formulan los juicios impersonales. Es la experiencia del adulto que siente que ya lo ha visto todo. Sin embargo, se puede dar otro tipo de experiencia, que hace tabula rasa de lo anterior. Esta segunda es la experiencia del niño, que se va haciendo y se sitúa ante la realidad de forma distinta. La experiencia fijada, la adulta, asume que el tiempo no traerá nada nuevo. El niño se queda apenado cuando el adulto le muestra bruscamente una verdad que ha adquirido con esa experiencia de la vida. Ante la misma verdad, ambos tienen una actitud distinta. Uno ha hecho su experiencia, el otro no, y se resiste a asumir el contenido cuya experiencia no ha hecho.

La esperanza, por tanto, implica una relación entre el tiempo y la conciencia. La desesperación no es otra cosa que la asunción del carácter cerrado del tiempo, y la esperanza es una penetración del tiempo, una mirada hacia lo sorpresivo que puede traer el futuro. Tiene un carácter a-técnico, y no le importan los medios para llegar a un fin. Cuando espero, me remito a una cierta fuerza creadora independiente de mí.⁷⁰⁶

Pero, se plantea Marcel, ¿no podemos saber si todo esto de la esperanza no es más que una

705 Cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 152-154.

706 Cf. Marcel, Gabriel. *Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung*. En Marcel, Gabriel, Grotzer, Peter & Foelz, Siegfried. *Gabriel Marcel Werkauswahl. Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1992: 133-141.

ilusión? ¿puede la esperanza dar realmente claridad sobre algo?

Para responder, este autor acude a una idea de *conditio* humana. Con este término nos referimos a un orden espiritual del hombre que no puede ser transgredido sin perder nuestra propia integridad. Y al mismo tiempo reconocemos entonces que el hombre puede ir contra su propia forma de ser, contra su propio orden.

La *conditio* del hombre, según Marcel, está caracterizada por la necesidad de asumir los peligros que la propia existencia lleva consigo, y renunciar a la fe en que sería bueno que esos peligros no existieran. Pues bien: la actitud de quien va contra la esperanza en nombre de la razón es la misma que la de aquel que evita todo riesgo, evitando así toda decepción. Pero el ser propio de la decepción consiste en que no tenemos derecho a obviarla. Y, con todo, la decepción se experimenta como un abuso de la confianza, pero esta exigencia, este pretender que alguien cumpla con algo, no es compatible con la esperanza, que nunca se aviene a firmar ningún contrato, no se atribuye ningún derecho, sino que espera una gracia, una gracia y por tanto no el cumplimiento de un deber. Con otras palabras, la relación manifestada por la expresión “yo espero en” se desconoce cuando se parte de una filosofía del contrato. Esta es más comprensible, pero se pierde lo que realmente quiere decir la esperanza, la cual sufre una simplificación y por tanto un vaciamiento. Asumir la condición humana en toda su extensión es asumir también las decepciones, pero, al mismo tiempo, comprender la esperanza como una superación de las decepciones, como la recepción de algo debido, implica vaciarla de contenido, si no se vacía la decepción de la idea del abuso de la confianza.

Pero, se puede seguir objetando, ¿no es la esperanza solo un estado de ánimo, un resorte útil para fomentar la acción?

A eso se responde Marcel: si se está hablando de una empresa con un objetivo preciso, como la construcción de una presa o de un túnel, entonces la actitud interior de la persona-instrumento es indiferente. El objetivo podría lograrse con un pueblo de esclavos a base de latigazos. Pero en realidad tal construcción no llevaría a cabo ninguna *creación* auténtica, ningún amor al resultado de la acción. Y solo donde existe ese amor puede hablarse de esperanza. Por tanto no puede ser la esperanza un medio de motivación, sino un componente necesario del proceso por el que surge la creación. No tiene sentido hablar de esperanza sin hablar de amor.

Si pervertimos la relación con el otro, no solo cometemos una usurpación, sino que nos hacemos extraños a nosotros mismos, en tanto que miramos la realidad como una cosa, como un objeto que puede ser apropiado. Esta realidad se convierte en un ídolo, ídolo que adorna el camino de la desesperación.

Recapitulemos. En vista de una prueba concreta, me adviene la tentación de cerrarme en mí mismo y cerrar el tiempo, como si el futuro solo fuera repetición. Contra esa tentación hay una huida, que es doble: huida hacia la comunidad, y huida hacia la esperanza. La esperanza siempre es una apertura a la acción desde fuera, a la acción de otro, a la piedad, al amor. “Espero en ti por nosotros”

es la fórmula completa del acto de esperar. El Tú es garante de la unidad entre ese “en ti” y ese “nosotros”, es el cemento que los une. Desesperar de nosotros, o desesperar de mí es entonces sinónimo de desesperar de ti. Me abro precisamente a la conciencia de la acción del otro a través de la esperanza, que al mismo tiempo es liberación del “yo-tengo”. Cuanto más nos centramos en el “yo-tengo”, más nos exponemos al miedo, más cerca estamos de perder la capacidad de esperanza, e incluso la fe en que pueda darse la esperanza. Solo quienes se liberan del tener son capaces de captar la divina sencillez de la vida en la esperanza.⁷⁰⁷

La esperanza, ¿depende entonces de nosotros? Parece igualmente falso afirmar que sí y que no. Resulta que, paradójicamente, las cosas que no dependen de nosotros (como enamorarse, o poseer una capacidad creativa) son las que más tienen que ver con nosotros, mientras que las que sí dependen de nosotros (hacer un viaje, o un gesto cualquiera con las manos) son las que permanecen fuera de nosotros. Pero, al mismo tiempo, se debe decir que un don no solo es algo que se recibe y punto, sino que es también una llamada a la que responder, algo que abre a una plenitud de posibilidades de elección, de las cuales una corresponde mejor que otras a la exigencia que se me plantea.

En la raíz de la esperanza hay algo que es innato, pero yo puedo cerrarme a la esperanza. Por eso la esperanza es una virtud, una especificación de una fuerza interior, por la que permanecemos fieles a lo que originalmente fue solo una admiración o una inspiración. Pero este permanecer fieles solo se mantiene mediante la cooperación entre una buena voluntad y otra iniciativa que no nos corresponde, cuyo origen no somos capaces de asir, y se encuentra donde los valores no son colocados por nosotros. La esperanza solo existe realmente si trasciende el deseo, cuando supera la ligazón exclusiva con el sujeto. Es decir, cuando es junto al amor. Cuanto más auténtico es el amor, más incondicional es, y la incondicionalidad es el signo de la presencia.

La esperanza presupone la ligazón supralógica entre un retorno y una pura novedad. En un lado están conservación y restauración, en el otro ruptura y renovación, y ambos aspectos se disuelven en una unidad, que se expresa por la esperanza. La esperanza promete un cambio, no una simple vuelta, una transformación decisiva, una transfiguración, una nueva situación que se concreta en la fórmula ‘igual que antes, pero distinto y mejor que antes’.⁷⁰⁸

Es el momento de volver, tras esta exposición tan exhaustiva, a la definición que -contra la metodología del propio Marcel- coloqué al principio. La esperanza es disponibilidad de un alma comprometida en una experiencia de comunión. Cuando una persona está *tocada* por la presencia de un tú externo a ella, espera en ella y, a través de ese movimiento, es capaz de subvertir el

707 Cf. Marcel, Gabriel. *Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung*, en Marcel, Gabriel, Grotzer, Peter & Foelz, Siegfried. *Gabriel Marcel Werkauswahl. Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1992: 141-148.

708 Cf. Marcel, Gabriel. *Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung*, en Marcel, Gabriel, Grotzer, Peter & Foelz, Siegfried. *Gabriel Marcel Werkauswahl. Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1992: 148-153.

desgarramiento del mundo, de trascender la oposición entre querer y conocer, de afirmar lo que permanece, de lo cual esa experiencia de comunión ya es trasunto y, en cierto sentido, garantía.

Las consideraciones marcelianas respecto a la esperanza, por tanto, conducen decisivamente a tratar de un último tema, con el que concluiré este recorrido por el enfoque existencialista: el otro.

4. El otro como infierno o salvación.

De todo lo dicho hasta el momento sobre las dos versiones del existencialismo que estoy abordando se desprende ya gran parte de lo que se pueda decir ahora sobre la cuestión del otro. La posición del otro en la existencia del hombre es, para cada autor, al mismo tiempo expresión, causa y consecuencia de sus respectivos puntos de partida.

Sartre sintetiza su visión en la lapidaria frase “el infierno son los otros”, que recoge el mensaje de su obra de teatro *A puerta cerrada*. En la obra, tres muertos están en el infierno, y van siendo progresivamente cada vez más lo que realmente son. Pero en el infierno no hay espejo, y solo pueden verse en los ojos de los otros. A través de esos ojos, se dan cuenta de que no han sido lo que creían haber sido en vida. Un personaje, por ejemplo, descubre que ha sido un cobarde toda la vida, y que no lo podrá cambiar nunca, y eso es un suplicio. Y por eso el infierno son los otros. Obviamente, Sartre no está refiriéndose a un infierno escatológico, sino que intenta representar su concepción del drama de las relaciones humanas. Los otros son el infierno, porque implican mi condenación. Su mirada me roba mi propio ser libre, y solo puedo escapar aniquilándolo o aniquilándome a mí mismo, como los protagonistas de la obra realizan en un movimiento absurdo, dado que ya están muertos.⁷⁰⁹

En el infierno de la consciencia se apaga el miedo, es decir, el temor a temer.

Lo que se expande es la desesperación ante el hecho de querer morir, y no poder, porque ya se está muerto.⁷¹⁰

Para Sartre, la mirada del otro es un principio de alienación de mí mismo. El otro me deshumaniza, me hace inauténtico, me roba la libertad, me convierte en objeto contra mi innata

709 Cf. Sartre, Jean-Paul. *A puerta cerrada*, en Sartre, Jean-Paul. *Teatro*, Buenos Aires: Losada, 1962.

710 Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 125. Traducción propia. “In der Hölle des Bewusstseins erlischt die Angst, d.h. die Furcht, sich zu fürchten. Was sich ausbreitet, ist die Verzweiflung, sterben zu wollen und nicht zu können, weil man schon gestorben ist.”

naturaleza de ser sujeto libre, por principio solo abandonado a mi propia libertad. Cada yo es un centro, y ordena al resto en función de sí mismo. Por eso, mi mundo queda deshojado por un centro del mundo (otra persona) ajeno a mí. El otro ordena hacia sí las cosas, agujerea mi mundo, y las cosas de mi mundo van hacia él, pues a sus ojos ofrecen un aspecto que a mí se me escapa necesariamente. Este desangrarse de mi mundo puede acabarse si yo aniquilo al otro en tanto que otro, si lo convierto a mi vez en una mera cosa en mi mundo. Él hará lo mismo, y esta es la tragedia de la vida en común.

Yo puedo alcanzar al otro en su centro, en su misma libertad, como ser-que-mira, despojarle de lo que hace que él pueda hacerme objeto. Este es el sentido del amor: la posesión de una libertad, el deseo del otro-sujeto, que es un deseo de venganza. Pero para que yo pueda aprehenderlo como sujeto es imprescindible que me haga objeto para él, y entonces se me hace imposible aprehenderlo. La comunión de las almas es imposible y por eso transitamos hacia la comunión de los cuerpos. El deseo sexual es una estructura necesaria de mi ser, yo mismo en la facticidad de mi cuerpo soy quien deseo, me hago carne en presencia del otro. Y, para poseer al otro lo desnudo, lo hago carne, lo despojo de lo social-cultural, del vestido, lo hago solo carne. Pero tampoco esta posesión es satisfactoria, porque para poseerlo tengo que desnaturalizarlo: solo poseo unos despojos y no al otro. En resumen, mi intento de poseer al otro se torna en impotencia.⁷¹¹

La mirada del otro, pues, es para Sartre el foro en el que me encuentro clavado a mi ser-en-sí. Y, al contrario de lo que puedo hacer con la persona del otro, esa mirada no la puedo hacer objeto. Solo puedo deshumanizar al otro con mi mirada, y esto es un círculo vicioso infernal. Es el suplicio de la existencia humana, que no tiene perspectiva de redención.⁷¹²

Como ya se adivina, la posición de Marcel sobre la relevancia del otro en la existencia humana es diametralmente opuesta a la de Sartre. Todo lo que se ha expuesto previamente sobre la concepción marceliana de la esperanza confluye en la concepción del autor sobre el otro. Ciertamente, poco se puede añadir a lo ya dicho al respecto, únicamente extraer las consecuencias, para redondear por completo ya el razonamiento.

Para Marcel, la esperanza encuentra su sentido en el amor. Amar a otra persona implica esperar en ella, e implica además realizar el mayor acto de esperanza posible, un acto de esperanza incondicional, basado en un amor incondicional. Solo quien ama de esta forma puede decir al otro “tú no morirás”, y esa es la fórmula del amor.

El amor verdadero no acaba con la muerte. Si eso sucediera en algún caso, entonces quien ha muerto no era un Tú, sino un "alguien", un cualquiera. Pero quien ama de verdad le dice a su amado o su amada: tú no morirás. En la medida en que morir significa partir de la vida de alguien, abandonar al otro, quienes son amados incondicionalmente no pueden morir. Los muertos también pertenecen a mi universo, son testigos de amor incondicional.

711 Cf. Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967: 132-136.

712 Cf. Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 122-126.

Lo que los espirituales han reconocido mucho antes que los filósofos propiamente dichos es que el amor y la esperanza son inseparables. No existe esperanza posible para un ser sin amor, sino solamente codicias o ambiciones.⁷¹³

La esperanza, pues, es el derecho de amar de forma absoluta. Pero, ¿de dónde viene esta incondicionalidad absoluta? No puede venir de ninguna criatura, pues toda criatura es impotente. Solo puede venir de Dios. De esta forma, como señala Janke, se cierra el círculo entre fe, esperanza y amor en el pensamiento de Marcel. Solo en la fe hay una esperanza incondicional, y solo en el amor hay una fe incondicional.⁷¹⁴

La posición del otro en la filosofía de Marcel, pues, es absolutamente central. A través del otro, en último término, me libero de la dictadura del "yo-tengo", y me sumerjo en el misterio. A través del otro soy capaz de escapar a una visión de la esperanza como intencional, dirigida a un objeto, del "yo espero *que*", para poder entrar en el "yo espero", en la verdadera esperanza, saliendo de la desesperación, del desgarramiento que me produce este mundo destrozado. La respuesta al don que supone la mirada del otro me libera del amor posesivo, me sitúa agradecido ante lo que no busca poseerme y no puedo poseer.

5. Una síntesis.

Ante la evidente divergencia entre los enfoques de los dos autores aquí propuestos como ejemplo del existencialismo, la objeción resulta obvia: ¿cómo puede hablarse, entonces, de un enfoque unitario?

Sin embargo, a mi juicio, aquí se muestra claramente lo acertado de la elección de estos dos autores pues, en su constitutiva discrepancia, mantienen unos rasgos fundamentales, que permiten continuar la reflexión que estamos articulando sobre la integración del pensamiento de Buber en el

713 Marcel, Gabriel. *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005: 306.

714 Cf. Janke, Wolfgang. *Op. Cit.*: 152.

paradigma existencialista, como vía para responder a los interrogantes del mundo de hoy.

Comencé el capítulo acudiendo a Kierkegaard, y a su descripción del recorrido existencial del héroe (o heroína) de la fe. Partiendo de la angustia, y en virtud de un salto absurdo, el existente realiza su existencia en la fe. Dentro de todas las diferencias entre Sartre y Marcel, parece claro que ambos describen un movimiento existencial de similares características. El recorrido, en efecto, difiere en muchas cosas, pero ambos buscan responder a una situación inicial de angustia mediante un salto inseguro hacia el vacío.

En el caso de Sartre, esta angustia se identifica con el miedo, tanto al futuro como al pasado, en virtud de mi libertad sin lazos. Esta libertad me pone ante el peso asfixiante de mi responsabilidad, peso que no debo permitir que me domine haciéndome inauténtico, sino que tengo que asumir y acarrear mediante la elección, viviendo sin esperanza en un mundo sin Dios, abandonado a mí mismo. En el caso de Marcel, la angustia existencial se identifica con el desgarramiento ante un mundo que nos oprime y deshumaniza, haciéndonos extraños, fríos, indiferentes. De esa angustia se escapa mediante el salto hacia el otro, mediante la respuesta a la mirada amorosa que me llama, y me invita y posibilita a vivir en la esperanza.

El existencialismo, dije al principio, es el camino de pensamiento en el que se une la pregunta por la existencia verdadera a la pregunta por el ser previo a mi propia objetivación del mundo. Sartre y Marcel se afanan en la disquisición de estas preguntas, cada uno a su modo, y nos ofrecen una panorámica aproximada del enfoque existencialista.

Con todo, ambas propuestas parecen ser insuficientes en su propósito de dar solidez al existente, de proporcionarle suelo para caminar o, en el caso de Marcel, de impulsarlo a una esperanza incondicional. En ambos casos, la respuesta a la angustia no es plena, pues falta la intuición fundamental que aportará Martin Buber, y que aquí trataré de introducir a través del pensamiento genealógico, que servirá para aclarar, por un lado, el punto de fuga del propósito existencialista y, por otro, la ventana de luz de la oferta del pensador judío.

5.3. Conclusión.

A lo largo de este capítulo, he tratado de ofrecer una visión sintética del enfoque existencialista. Partiendo de una definición genérica del existencialismo como el camino que une la pregunta por la existencia a la pregunta por el ser pre-lógico, entré en la exposición de los planteamientos de Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel, ambos representantes de la filosofía existencial, si bien de convicciones muy diferentes.

Teniendo en cuenta la aportación de Sören Kierkegaard, iniciador del existencialismo, he

abordado el tratamiento de distintos temas propios del existencialismo. En primer lugar, traté de la situación angustiada del hombre en el mundo, que en Sartre se corresponde con el miedo entendido como temor a temer, a no estar a la altura de la exigencia de poner en juego la propia libertad, y para Marcel está relacionada con la idea del ‘mundo destrozado’. En segundo lugar, me centré en la libertad, concepto carísimo a Sartre, en el cual concentraba su concepción del hombre como ser abandonado a sí mismo, mientras que en Marcel significa una apertura al amor. En tercer lugar, abordé la esperanza, realidad que para Sartre supone un absurdo, y para Marcel una inquietud de primer orden. Para este, la esperanza, entendida como ‘esperar en ti por nosotros’ implica una respuesta a un don. Por último, traté la cuestión del otro, de gran relevancia para los dos autores, si bien por motivos diversos, pues en Sartre el otro significa mi destrucción, mientras que en Marcel significa exactamente lo contrario, mi redención.

Construyendo una síntesis, se hace claro que el existencialismo ofrece, con mayor o menor suerte, un recorrido de salida de la angustia, una propuesta de salto al vacío para el hombre contemporáneo, un intento de ofrecer un camino.

CAPÍTULO 6. EL ENFOQUE GENEALÓGICO. HACIA UNA NUEVA LECTURA DE MARTIN BUBER.

6.1. Introducción.

El pensamiento hebreo es, por su propia naturaleza, genealógico. Como se ha visto de forma recurrente a lo largo de todo este trabajo, la forma de pensar característica de la mentalidad judía está fuertemente determinada por la herencia histórica y cultural recibida de los cuatro milenios de existencia del pueblo de Israel. Esta herencia se concreta de manera especial en la Biblia, cuyo primer libro se tradujo al griego con el nombre de Génesis -es decir, *origen*- de donde deriva la palabra castellana ‘genealogía’. En hebreo, el primer libro de la Biblia se denomina *Bere-shit*, ‘en el principio’, de acuerdo con la primera palabra del mismo.

En el principio creó Dios los cielos y la tierra.⁷¹⁵

Esta referencia al principio constituye, pues, un necesario punto de partida del pensamiento de raíz hebrea, y por tanto también del pensamiento del autor que vengo exponiendo desde el comienzo de esta tesis.

En los dos capítulos anteriores, he introducido la argumentación con la que pretendo actualizar el pensamiento de Martin Buber a la situación del hombre actual. Para ello, he analizado e interpretado, partiendo de estudios sociológicos, dicha situación, y he presentado después el enfoque existencialista como un intento de responder a dicho estado del ser humano. Con ello, se está situando ya el pensamiento de Buber en un contexto concreto, como es el de la respuesta a los problemas humanos de hoy.

En este capítulo, me propongo fundamentar la aportación específica que representa el pensador judío con respecto a los otros autores comentados. Para ello, partiré del enfoque genealógico que, basándose -entre otros- en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, ha conceptualizado en diferentes obras el profesor Jesús Conill.⁷¹⁶ En su última obra, *Nietzsche frente a*

⁷¹⁵ Gén 1, 1.

⁷¹⁶ Cf. especialmente Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid:

Habermas. Genealogías de la razón, Conill toma ocasión de la reciente obra de Jürgen Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie*⁷¹⁷ (También una historia de la filosofía) para analizar el tratamiento genealógico que el filósofo de Düsseldorf realiza del pensamiento filosófico, y reivindicar la figura de Nietzsche, que Habermas omite ostentosamente. Partiendo de este análisis realizado por Conill, expondré el pensamiento de Buber como otra genealogía de la razón, en este caso dialógica, distanciando así el planteamiento del pensador judío de los otros autores existencialistas, y abriendo camino para una respuesta peculiar (en el sentido de única) a los problemas característicos del hombre del siglo XXI.

En primer lugar, pues, abordaré el tratamiento que realiza Jesús Conill de las genealogías de la razón habermasiana y nietzschena. En segundo lugar, propondré la genealogía buberiana de la razón como una versión particular de dicho intento de partir del *origen*.

6.2. Genealogías de la razón.

6.2.1. Jürgen Habermas: raíces religiosas de la razón comunicativa.

En los últimos tiempos, como es sabido, Jürgen Habermas ha dedicado cada vez mayor atención a la importancia de la religión en el espacio público y en la formación del pensamiento moderno. Uno de los grandes interrogantes que este autor siempre ha buscado desentrañar es el de las pretensiones de validez de la razón.

El primer Habermas⁷¹⁸ elaboró su teoría crítica de la sociedad en torno a tres complejos temáticos: racionalidad comunicativa, sociedad, modernidad. Pero advirtió al mismo tiempo que en el trasfondo de esos tres complejos hay concepciones religiosas, y que para explicar qué significan esas tres cosas se debe hablar de ese trasfondo. Sin él, no es posible la teoría de la acción comunicativa. De esta forma, y partiendo de un origen religioso de la validez racional, Habermas comprende la racionalización religiosa como el segundo paso hacia la racionalidad moderna. Esta racionalización religiosa pasa por dos estadios: primero se produce una racionalización de las imágenes del mundo (desencantamiento y separación de lo cognitivo, lo normativo y lo expresivo), y más tarde una institucionalización de las estructuras de conciencia (Estado).

Tecnos, 2001; Conill Sancho, Jesús. *Intimidad corporal y persona humana: de Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid:

Tecnos, 2019; Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos 2021.

Debo agradecer al profesor Conill sus valiosas aclaraciones respecto a algunos puntos de su planteamiento.

717 Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp, 2019.

718 Sobre todo en Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Berlin: Suhrkamp, 1981.

Para Habermas, el origen religioso de las instituciones tiene sentido solo si consideramos las imágenes religiosas del mundo como un eslabón entre identidad colectiva e instituciones. Las imágenes religiosas del mundo se transforman, en virtud de su potencial narrativo, en energías de solidaridad social, prestando autoridad moral a las instituciones. La conexión entre todo esto (consenso normativo, imagen del mundo e instituciones) se produce a través de la acción comunicativa. En esto, Habermas corrige a Durkheim al sostener que el rito es residuo de una etapa comunicativa prelingüística, y que la interacción mediada por símbolos es evolutivamente previa a la interacción normativa, la cual hace posible el encapsulamiento de un ámbito sagrado en el seno de la práctica cotidiana.

Para Habermas, las pretensiones de validez de la razón provienen del concepto de lo sagrado, en virtud de lo contrafáctico. Tanto lo ideal (el ideal) como lo religioso superan lo real, están por encima. Solo el humano puede concebir el ideal, y este privilegio proviene de lo religioso, que por definición sobrepasa lo real, y que por ello puede caracterizarse como contrafáctico.⁷¹⁹

En una segunda etapa,⁷²⁰ Habermas afirma la importancia de lo religioso no solo como contexto de surgimiento de lo racionalmente válido, sino como fuente de sentido de los conceptos seculares. El filósofo de Düsseldorf define la secularización como un proceso de aprendizaje, en el cual la razón moderna ha filtrado los conceptos religiosos a través de la crítica kantiana.

En este contexto, Habermas sostiene que el pensamiento posmetafísico no puede comprenderse si no integra su genealogía en las tradiciones religiosas, las cuales -reconoce- han contribuido a mejorar algunas deficiencias de la modernización cultural y social.

Habermas replantea la necesidad de un vínculo unificador entre los seres humanos, que constituya un equivalente del poder unificador de la religión. Partiendo de la base de que las tradiciones religiosas han aportado conceptos a la filosofía, Habermas ve ahí una vía para superar el secularismo estrecho, reconstruir la historia de la génesis de la razón, y encontrar sus raíces religiosas.

Según Habermas, Kant ya remitía a las fuentes religiosas para ampliar el uso práctico de la razón, para suplir sus carencias evitando absurdos morales. Un ejemplo de esta remisión a las fuentes religiosas es la convicción de origen religioso, asumida racionalmente por el filósofo de Königsberg, de que no podemos permanecer indiferentes ante el sufrimiento del justo. Pero Habermas va más allá, siguiendo la estela de Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard, hacia un “desciframiento genealógico de un contexto histórico de surgimiento al que pertenece la propia razón”.⁷²¹

De todo esto, el autor alemán concluye que a las cosmovisiones religiosas no puede serles negado el potencial de verdad, y que, en consecuencia, los ciudadanos creyentes deben poder aportar el lenguaje religioso a las discusiones públicas en lo que Habermas denomina la esfera pública

719 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 34-42.

720 Cf. Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.

721 Ídem: 235; citado en Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 57.

informal (sociedad civil), pero acometiendo el deber de traducción al lenguaje secular en la esfera pública formal (parlamento): en esta esfera, los creyentes que busquen exponer sus argumentos con base religiosa deben traducir el lenguaje religioso a un lenguaje común aprovechable por todos.⁷²²

La obra más reciente de Habermas, a la que he hecho alusión al comienzo, es el último paso en esta evolución del pensamiento habermasiano. En *Auch eine Geschichte der Philosophie*, este autor expone una genealogía del pensamiento siguiendo el hilo conductor del discurso sobre fe y saber. Se ponen así de manifiesto los cambios en los presupuestos sobre los que construimos la vida, poniendo de relieve los distintos procesos de aprendizaje.

Habermas busca mostrar que el descubrimiento de la libertad y de los conceptos centrales de la filosofía práctica se debe a la ósmosis semántica entre fe y saber. Los conceptos religiosos -y especialmente bíblicos- han entrado en la filosofía, y por eso son decisivos también hoy para juzgar las capacidades de esta. También la transmisión de estos conceptos se realiza como por ósmosis, de forma que, a lo largo de las generaciones, los distintos conceptos y conocimientos se van transmitiendo, y con ello la idea de razón, de lo que significa razonar, de lo que significa ejercer la potencia razonadora humana, y con ello la idea de lo racionalmente válido, se ha ido transformando y configurando. La razón se convierte, tras la recepción y filtración crítica por parte de Kant de la herencia cristiana, en razón situada, encarnada lingüísticamente, espiritual, social. Está en el horizonte de un mundo vital compartido intersubjetivamente. Los sujetos racionales se encuentran inmersos en comunidades de comunicación. Gracias a los conceptos bíblicos, la razón descubre una nueva perspectiva: la vida en ejecución y la perspectiva participante.

Para Habermas, la razón es autolegisladora, sí, pero no autárquica. Aunque asume la conciencia de deber, no se explica ella a sí misma su origen, sino que este origen se encuentra en los vasos comunicantes de fe y saber, mutuamente enriquecedores.⁷²³

En este sentido, según Habermas, concluye Conill:

El resultado final de los procesos evolutivos e históricos de aprendizaje lo constituye un nuevo concepto de razón más comprehensivo, que se ha nutrido de las tradiciones religiosas a partir de las primeras experiencias de lo sagrado en la vida humana.⁷²⁴

Habermas ofrece una investigación sobre los orígenes y la evolución del pensamiento y, con

722 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 53-59.

723 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 63-73.

724 Ídem: 69.

ello, una genealogía de lo que hoy entendemos por razón. La razón se origina en contacto con lo sagrado, con lo percibido como ideal y ajeno al plano meramente humano: lo contrafáctico. Esas huellas de lo sagrado se mantienen a lo largo de toda la historia del pensamiento, nutriendo de forma cada vez más profunda lo que se entiende por razón. El concepto de razón se transforma decisivamente gracias a la aparición del cristianismo, con su idea de universalismo ético, de libertad, y con la revalorización de la carne como templo del Espíritu. La razón se ha configurado a lo largo de los siglos como una razón encarnada, situada, en la que la perspectiva actuante del razonante se hace esencial para la comprensión.

Sin embargo, según Conill⁷²⁵, Habermas deja un hueco inexplicable en esta genealogía de la razón, como es el de Nietzsche, cuya comprensión de la razón también es genealógica (pero en otro sentido que el habermasiano, como se verá a continuación), e influye de forma decisiva en la configuración de la razón comunicativa tal y como la entiende Habermas.

Adelantando por un momento los acontecimientos, se debe afirmar que, a mi juicio, el de Nietzsche no es el único olvido imperdonable que comete Habermas.

6.2.2. Friedrich Nietzsche: la gran razón del cuerpo.

Conill sitúa el pensamiento de Nietzsche en el marco de la hermenéutica o teoría de la interpretación. Nietzsche nos hace ver que solo podemos seguir pensando de forma genealógica y hermenéutica, comprendiendo lo real como interpretación, y buscando el origen de los conceptos. El filósofo alemán sustituye la verdad como adecuación por la interpretación. Únicamente hay interpretaciones, procesos de evaluación de poder, de tasación de fuerzas, de arreglos perspectivistas y simplificaciones, como modos de querer ser más fuerte y apropiarse de algo. De lo que se trata es de captar el sentido de las cosas, y eso solo se capta interpretando.⁷²⁶ La hermenéutica nietzscheana es genealógica: es, al mismo tiempo, una historia genética y una historia evolutiva de los fenómenos de la experiencia.

En su obra, Nietzsche interpreta la racionalidad, la realidad, el sentido, la experiencia, el lenguaje y la interpretación a partir de los fenómenos de *cuerpo, poder, valor y sufrimiento*.

El primero de estos fenómenos, el cuerpo, es el hilo conductor de toda la hermenéutica nietzscheana. Nietzsche lo entiende como el centro de las interpretaciones, en el que se *digieren* las vivencias. Para Conill, el cuerpo es la categoría fundamental de la genealogía nietzscheana. El cuerpo humano es el origen de toda la actividad racional, y la razón es esencialmente corporal. Nietzsche

725 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 72.

726 Cf. Ídem. *El poder de la mentira*, Madrid: Tecnos, 2001: 56-59.

rechaza toda delimitación radical, al modo cartesiano, entre cuerpo y razón.

Por tanto, debemos comprender cada vez mejor el cuerpo, para profundizar en la experiencia vital. El cuerpo es raíz -origen, génesis- del espíritu, que a su vez no es sino un modo de expresarse, un mundo de símbolos. El cuerpo es el texto básico *homo natura*, a partir del cual la naturaleza humana se ha transformado, convirtiendo al hombre en animal fantástico, en animal que se mueve en un mundo de significados, metáforas y creación poética.

Somos cuerpo y en él radica la auténtica razón. El cuerpo es una gran razón, y todo lo demás (el sentido, el espíritu...) son instrumentos creados por el cuerpo para sentir y pensar. Y en el cuerpo habita el sí-mismo, que es dominador del yo.⁷²⁷

La genealogía hermenéutica, pues, arranca del inframundo de la animalidad y corporalidad humanas, del sí-mismo corporal como creador de todo lo demás. El hombre se convierte en un animal fantástico, que tiene que creer de vez en cuando que sabe por qué vive, y por eso crea valor, significado. Todo es cuerpo, el alma es un algo dentro del cuerpo, y en el cuerpo habita el sí mismo creador del yo. La ciencia por antonomasia, en este sentido, es para Nietzsche la fisiología.⁷²⁸ Una fisiología entendida como teoría de la vida, que estudia desde lo más inferior hasta la psique.

Partiendo de la base de que todo pensamiento es corporal, Nietzsche sostiene que el pensamiento categorial tiene carácter perspectivista: depende de las condiciones vitales. El principio de no contradicción, por ejemplo, no tiene origen en el ser, ni en la lógica, sino en una necesidad vital, en nuestra constitución biológica: es un imperativo vital. A partir del cuerpo, también, nos damos cuenta de que nuestra vida se hace posible por la interacción de muchas inteligencias. La corporalidad implica una pluralidad de fuerzas, de impulsos, que pugnan por imponerse: somos una pluralidad de voluntades de poder, imposibles de reducir a la unidad. Y de aquí surgen nuestras valoraciones. Las instancias valorativas son los impulsos dominantes. Por tanto, lo básico, lo que atraviesa toda realidad vital es la categoría tan central en Nietzsche de voluntad de poder.

Antes de entrar en el ámbito de la conciencia, se produce toda esa lucha de impulsos. Y antes de eso hay una actividad intelectual que no entra en la conciencia, que podemos denominar prelógica, consistente en un proceso orgánico de asimilación que descubre una sabiduría más profunda y básica que la del espíritu. Es una fuerza determinadora, que crea formas y ritmos, impone esquemas en sus procesos de apropiación e incorporación. Es la capacidad poetizadora, interpretativa.

Si el mundo nos <<aparece>> (*erscheint*) lógicamente estructurado, se debe a que <<nosotros lo hemos logificado primero>>, es decir, debido a que hay

727 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 77-81.

728 Cf. Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos, 2001: 115.

una actividad inteligente primordial, que está interpretando continuamente.⁷²⁹

La interpretación es un medio para hacerse señor de algo. Y el proceso orgánico es un continuo interpretar y un continuo incorporar.⁷³⁰ Este último punto es esencial: la relevancia de las diferentes realidades con las que nos encontramos radica en su incorporabilidad, entendido este término en sentido estrictamente literal, como posibilidad de algo de integrarse en el cuerpo, en la razón corporal. Lo importante no es que lo que se tiene por verdadero lo sea, sino que sea incorporable, que se pueda vivir.

Ahora puede entenderse mejor la definición con la que comencé poco antes la exposición: solo podemos seguir pensando de forma genealógica y hermenéutica. Según Nietzsche, si *cavamos* en busca del origen de las cosas, llegamos a la estructura interpretativa de la realidad. Nuestra base más fundamental es pura interpretación, y una interpretación no lógica, no intelectual, no cerebral. Nuestro cuerpo interpreta constantemente, y esa interpretación, esa hermenéutica, está guiada por el impulso fundamental de la vida: el poder.

Otro concepto que gana relevancia desde este punto de vista es el de signo, comprendido como realidad referente a otra realidad más profunda. En el análisis de Nietzsche, las cosas no son: significan. Debemos investigar el origen de los signos, de todo tipo, no solo los lingüísticos, sino hasta los que se inscriben en el dinamismo de la mera impresión sensible. Se debe realizar una genealogía de los signos en dos niveles: en el uso, reconstruyendo la praxis interpretativa que se presupone en todo uso de los signos, y en el trasfondo cultural, extrayendo la procedencia histórica del signo en cuestión. De esta forma nos daremos cuenta de que todos los procesos humanos (sentir, percibir, hablar, pensar y actuar) tienen carácter signico, se realizan con signos, son acontecimientos que remiten a una interpretación de otro acontecimiento.

Nietzsche distingue también entre dos tipos de interpretación. En sentido estricto, la interpretación contiene e implica el carácter perspectivista y constitutivo del uso de los signos, y se da *ipso facto* con el signo, sin esperar a sus rasgos semánticos y pragmáticos, que constituirían el sentido amplio de lo interpretativo. En resumen: cuando algo funciona como signo, le subyace siempre una función interpretativa.

A partir de la genealogía, Nietzsche llega al carácter signico, interpretativo, metafórico, del lenguaje. En la existencia corporal preconsciente se lleva a cabo un proceso de simplificación, y esa simplificación continúa en la vida consciente, mediante la selección y la asimilación, pero ahora de forma signica en sentido amplio.

El pensamiento consciente, en este contexto, es un signo equívoco necesitado de

729 Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 87.

730 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 81-88.

interpretación. En sí mismo es solo una ocasión para ser interpretado. No sabemos de dónde viene, es independiente de mi voluntad. El pensamiento es un síntoma, un signo de algo, es un síntoma del auténtico acontecer, que son los afectos, el inframundo de los impulsos y las emociones, el cuerpo. El pensamiento es síntoma de un juego interno de afectos, un juego de poder. Las conexiones lógicas de los pensamientos son pura ficción, poesía, fantasía, no designan nada real.

Desde este punto de vista, se impone necesariamente una desconfianza metódica hacia la cognoscibilidad de las cosas. De cualquier “esto es” hemos descubierto que no era sino un “esto significa”.⁷³¹ Lo cual implica que la función primordial de los signos no es la cognoscitiva, sino la comprensión mutua en razón de la supervivencia. La conciencia surge porque lo exige nuestra dimensión social, está al servicio de la relación vital con los otros. Todo lenguaje es síntoma de la voluntad de poder, que es el verdadero acontecer interno. Los signos no conducen a la esencia de las cosas, sino que son interpretación de la realidad, simplificación. Y a través de los signos yo me adueño de la realidad. Y no solo la interpreto, sino que la transvaloro, le concedo los valores que son fundamentales para mi propio desarrollo vital. Como se ve, Nietzsche aplica coherentemente la convicción primera: primar lo fisiológico sobre cualquier otra consideración.

Desde aquí debe entenderse la comprensión de Nietzsche de la poetización del pensamiento. Los seres humanos tenemos un impulso creador, formador de metáforas, que actúa en la creación de palabras y conceptos, y media entre sujeto y objeto. Entre estos solo es posible una relación poética. Para Nietzsche, el movimiento metafórico se da en el paso de la excitación nerviosa a la sensación y de la sensación al sonido.

Si el lenguaje forma el pensamiento, y el lenguaje es retórico, metafórico, entonces pensar es poetizar. La perspectiva del mundo es comparable con la poesía, porque no presenta una verdad objetiva, sino una verdad-sentido, abre un espacio libre de sentido para la vida, crea sentido, haciendo posible la capacidad creadora a partir de la razón corporal.

La gran razón del cuerpo, capaz de una justificación filosófico-poética de la existencia, consiste en una ampliación experiencial de la razón pura a partir de la imaginación poética y la perspectividad como creación, que está enraizada en el cuerpo y su vitalidad dionisiaca, y que nos abre a una peculiar hermenéutica del sentido.⁷³²

En resumen, Nietzsche no elimina el fenómeno de la conciencia, sino que entiende la

731 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 89-95.

732 Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 106.

realidad como un *continuum* desde lo inorgánico a través de lo orgánico hasta la conciencia. Todo el proceso orgánico supone interpretar. Nietzsche quiere reconducir el hombre a la naturaleza, pero no en virtud de un naturalismo cientificista, sino a través de la convicción de que lo mental se introduce en lo orgánico, y de que, de esta forma, se produce una cuasi-espiritualización de lo material. En la gran razón del cuerpo encontramos la instancia interpretativa de lo real, que nos permite abrirnos a la creación poética, a la interpretación metafórica de la realidad. Se va más allá del cerebro: todas las actividades del cuerpo son inteligentes, interpretativas, signícas, y lo más profundo en el hombre es la poetización radical de los signos, que nos lleva a concebir al ser humano como un animal fantástico.⁷³³

6.2.3. Síntesis y apertura.

Recapitemos brevemente el planteamiento propuesto por Conill, como puente para introducir la reflexión subsiguiente.

Jürgen Habermas ha planteado, no solo en su última gran obra, sino a lo largo de los últimos decenios, en un itinerario intelectual de una extensión admirable, una genealogía del pensamiento humano. ¿De dónde surge la razón? ¿Qué entendemos por razón? ¿Qué origen tienen los conceptos racionales por los que nos orientamos en la vida? ¿Cómo hemos aprendido lo que consideramos racional e irracional y, por ello, válido o inválido?

La genealogía habermasiana profundiza en el origen de la idea contemporánea de razón secular, y de la pretensión de validez de *lo racional*, hallando dicho origen en lo sagrado como contrafáctico, como realidad superior a lo humano que le impone su validez; al mismo tiempo, en un momento posterior, descubre huellas de lo sagrado permanentes en todo el desarrollo de la razón. Esta razón se ha configurado no solo en su origen, sino en su desarrollo histórico, a través de las aportaciones religiosas, especialmente judías y cristianas; se ha generado por ósmosis semántica entre fe y saber, y ha dado lugar a una razón situada, encarnada lingüísticamente.

La genealogía que pretende Habermas no es, por tanto, una genealogía de la razón en tanto que potencia humana, en tanto que realidad, sino una genealogía del concepto de razón y sus pretensiones de validez.

Con todo, en su estudio del desarrollo de la razón, Habermas omite la aportación nietzscheana, que se centra en la razón corporal. Nietzsche realiza otro tipo de genealogía de la razón, pues no se pregunta por la idea de razón, sino por la razón misma: ¿de dónde proviene, ontogenética y filogenéticamente, la capacidad razonadora del hombre? La genealogía nietzscheana es, por tanto, una antropología filosófica, en el sentido de una respuesta a la pregunta por el ser del hombre, de sus

733 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 102-110.

estructuras fundamentales. Y estas estructuras se encuentran, según Nietzsche, en el cuerpo. El cuerpo es el origen de la razón y es la razón misma. La razón no es una capacidad intelectual, sino una función total del ser humano. Todo nuestro ser es pura interpretación, puro juego interpretativo de lo percibido en función de la voluntad de poder, interpretación que se da primero de forma prelógica e inconsciente en nuestro cuerpo, y más adelante de forma consciente, sin olvidar que la conciencia es también una mera creación del cuerpo.

Con esto, Nietzsche está señalando el origen de la razón, y al mismo tiempo está ampliando la idea de razón para incluir el inframundo corporal: impulsivo, afectivo, instintivo, etc.

El razonamiento de Conill es acertado: Habermas ha tratado de reconstruir la idea de razón, llegando a una idea de razón comunicativa, situada, intersubjetiva, pero ha pasado por alto una aportación de gran relevancia, como es la nietzscheana, en la comprensión de esa razón comunicativa.

A partir de esta síntesis, se puede plantear ya el punto de fuga, o de apertura, para el siguiente paso de esta investigación: en la configuración de este concepto de razón, la propuesta dialógica de Martin Buber debe ser también tomada en consideración. El pensador judío propone en diversos puntos de su obra una genealogía de la razón, no solo rastreando su origen en el individuo (ontogénesis) y en la especie (filogénesis), sino también elaborando, como realiza Habermas, un recorrido histórico a través de las diversas antropologías filosóficas, y una crítica de las mismas desde el punto de vista del principio dialógico.

Nietzsche se interroga por el origen de la razón, y llega así hasta el cuerpo interpretador y -en virtud de la voluntad de poder- dominador de la realidad. De esta forma, el concepto de razón se ensancha para incluir lo corporal. Martin Buber se pregunta por el origen de lo humano, y llega así hasta el diálogo como acontecimiento prístino de lo real, y de esa forma el concepto de razón humana se ensancha aún más, para incluir la relación como fundamento de lo corporal y lo interpretativo, y como fundamento también de la voluntad de poder.

6.3. *Im Anfang war die Beziehung.* Martin Buber: genealogía dialógica de la razón.

6.3.1. Introducción.

Es momento de adentrarse en la parte fundamental de este capítulo y, en cierto sentido, de toda esta tesis. La tarea consiste, como se ha dicho, en mostrar el pensamiento de Martin Buber como una genealogía de la razón humana, que nos haga posible cerrar el punto de fuga de la propuesta existencialista, y buscar respuestas a los interrogantes del hombre de hoy. Antes de ello, desearía realizar algunas consideraciones introductorias.

Acabo de exponer, de la mano de la obra de Jesús Conill, cómo diferentes autores proponen una genealogía de la razón humana. Destacan dos intentos: el de Habermas, y el de Nietzsche. En estos dos ejemplos se hace claro el primero de los puntos que quisiera resaltar: toda genealogía de la razón ofrece un concepto concreto de razón, ya sea al principio o al final de su recorrido argumental. En el caso de Habermas, se parte de la razón comunicativa, de la idea de razón existente en el pensamiento habermasiano, una razón intersubjetiva, situada en el paradigma comunicativo. Lo que Habermas busca son las raíces de *esa* idea de razón, que para él es la razón humana en sí. En el caso de Nietzsche, se trata de buscar el origen de la capacidad reflexiva humana, de lo que solo en un primer momento puede llamarse razón, en un sentido cartesiano quizás, pero en cualquier caso reductivo.

A partir de aquí, se puede realizar una segunda consideración introductoria: toda idea de razón implica una idea de ser humano. Nietzsche se pregunta por el origen del intelecto, y llega, a través de una investigación genealógica, a una idea de razón humana, que es tanto como decir a una idea de ser humano, a una antropología, en la que se revela la categoría nietzscheana del animal fantástico, del ser que vive en y de las metáforas, descrita magistralmente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde el solitario de Sils-Maria se refiere a

ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre, que no puede ser dejado a un lado en ningún momento, pues con ello se estaría dejando a un lado al propio hombre.⁷³⁴

734 Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter: 1988: 887. Traducción propia. "Jener Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen wegrechnen würde".

Al ampliar la razón, Nietzsche se remite a lo básico humano. La idea de razón queda ampliada, al incluir y situar en su centro la dinámica del cuerpo, interpretador y creador de metáforas. La razón ya no es solamente una potestad superior ajena al mundo de los sentidos, una instancia crítica de los impulsos, sino que también los impulsos son pura razón, y esto es así porque todo en el hombre es interpretación y creación de metáforas, desde el principio de su humanidad. Arrebatarse al hombre su condición creadora sería arrebatarse su ser-hombre. Es hombre quien crea metáforas, quien interpreta la realidad, desde su inicio prelógico hasta su formulación abstracta. No es más humano el más abstracto teorema filosófico que la mirada asombrada ante una puesta de sol, ni es más propia del hombre la fórmula de la relatividad especial que la sorpresa ante un regalo. En su búsqueda genealógica del origen del intelecto, Nietzsche penetra hasta lo profundo humano. Su investigación conduce hasta una idea de razón y, con ello, hasta una idea de ser humano. De una manera similar, para Habermas la razón comunicativa es la expresión de la forma humana de ser, y comporta también una concepción de ser humano como alguien que se desarrolla intersubjetivamente.

Otra consideración con la que querría introducir el razonamiento posterior acerca de la genealogía buberiana de la razón, debe comenzar con la reflexión que ofrece el profesor Conill al principio de su tratamiento de *Auch eine Geschichte der Philosophie*, que he comentado en el anterior epígrafe:

Ciertamente una tarea de la filosofía es ejercer su actividad intelectual como genealogía del pensamiento, dado que la genealogía se ha convertido en un nuevo método de la filosofía contemporánea. Pero para eso ha de seguir algún hilo conductor.⁷³⁵

La expresión “hilo conductor” expresa con una metáfora (precisamente la figura retórica en la que el autor quiere poner el acento) una realidad fundamental de la genealogía: a través de ella se quiere poner de relieve una línea, un canal, una vía por la que discurre un camino. Se quiere señalar que hay una variable explicativa de un fenómeno. Igual que el hilo conductor de la electricidad conecta diversos puntos, los cohesiona y les da sentido, iluminándolos y dándoles fuerza y vida, el hilo conductor de la genealogía hace lo mismo con los puntos de fuerza que se manifiestan en el desarrollo del fenómeno interpretado. El hilo conductor es un principio de unidad de fenómenos que quizás aparecen dispersos, un principio que unifica, concentra, ofrece una clave interpretativa.

735 Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 63.

Así, en el caso de Nietzsche, el cuerpo sirve conceptualmente como variable explicativa de los fenómenos interpretativos intelectuales, de los impulsos, de los afectos, los sentimientos, los estados de ánimo, los conceptos, las metáforas. Todo eso no se presenta separado, disperso o compartimentado, sino unificado y explicado por el hilo conductor del cuerpo, de forma genealógica, a través de la remisión al origen, pues precisamente en el cuerpo tienen origen y fundamento todos ellos, incluso las operaciones abstractas. De la misma forma, en la genealogía habermasiana la ósmosis semántica entre razón y fe explica e interpreta la evolución histórica del concepto de razón.

Toda genealogía cuenta necesariamente con un hilo conductor, con un canal que une, explica e interpreta diferentes fenómenos. Y, al mismo tiempo, ese hilo conductor lo es porque se ha llegado hasta él genealógicamente. La metáfora del hilo conductor tiene, por tanto, un doble significado: es al mismo tiempo causa y consecuencia del movimiento genealógico. El hilo conductor no es un camino filosófico de inicio, sino un punto de llegada que reconstruye el camino, que permite volver a recorrerlo de vuelta: es un segundo punto de partida. Nietzsche no parte del cuerpo para explicar el intelecto, sino que parte del intelecto y, preguntándose por su origen, llega hasta el cuerpo, y a partir de ese descubrimiento explica y unifica los demás factores (impulsos, afectos, inteligencia, etc.), y en ese sentido el cuerpo pasa a ser hilo conductor de su genealogía. De la misma forma, Habermas llegó primero, como se ha visto en la reconstrucción de su itinerario intelectual, a la importancia de las raíces sagradas de lo racional, y a partir de ahí ha podido reconstruir la genealogía del pensamiento. El hilo conductor, por tanto, se manifiesta al mismo tiempo como una causa y una consecuencia de la genealogía. Es consecuencia, en tanto que su descubrimiento es fruto de un recorrido genealógico; y es causa, en tanto que, una vez descubierto, permite unificar el itinerario genealógico.

En un ulterior paso de esta reflexión, es útil distinguir entre la genealogía pensada por el filósofo y la genealogía existente en la realidad. La genealogía pensada por el filósofo llega al hilo conductor en un segundo momento, como resultado de la pregunta por el origen; mientras tanto, la genealogía existente, el origen del fenómeno estudiado, parte efectivamente desde el principio de su “hilo conductor”. Nietzsche llega al cuerpo como hilo conductor tras preguntarse por el origen y, siguiéndolo, puede explicar lo demás y reconstruir la génesis de los fenómenos intelectivos. Habermas llega a las raíces sagradas de lo racional y, siguiendo ese camino de vuelta, *constata* que se trata de un hilo conductor que lo une todo. El proceso es como el de un arqueólogo que encuentra, en medio de unas ruinas, un nudo de cuerda y, al tirar de él, descubre un largo cabo, al que se atan diferentes tesoros que hasta entonces habían estado ocultos bajo el polvo.

Esta imagen explicativa -la de la cuerda- puede servir para una última consideración. El nudo de la cuerda es un punto de partida, y al mismo tiempo es todo lo explicado, pues todo está unificado en torno a él. De la misma manera, el hilo conductor descubierto en la genealogía es en cierto sentido todo lo explicado o, más bien, lo engloba. En un sentido amplio, en efecto, puede decirse, desde el punto de vista nietzscheano, que todo el pensamiento es corporal, y, desde el de Habermas,

puede decirse también que toda la historia de la filosofía se resume en la ósmosis semántica entre lo sagrado y lo profano.

Teniendo en cuenta estas tres consideraciones introductorias, pienso que será más sencillo comprender y explicar la genealogía de la razón que, a mi juicio, se incluye en la obra de Martin Buber.

6.3.2. La genealogía dialógica de Martin Buber.

1. Un punto de partida.

En 3.4.2, al comentar la obra de Buber *Der Mensch und sein Gebild* (El hombre y su imagen), traje a colación una cita que, no obstante pertenecer a otra obra de nuestro autor, estaba relacionada con el tema que Buber aborda en este ensayo sobre el arte, que es el del conocimiento humano. Ahí, también me referí a la crítica expuesta por Buber en *Gottesfinsternis* (Eclipse de Dios) sobre lo que él dio en llamar, con una palabra intraducible al castellano, la “optificación” del pensamiento (*Optisierung des Denkens*) que había perpetrado el pensamiento platónico, en virtud de la cual los sentidos superiores, faciales, se habían convertido en las instancias reflexivas, intelectuales, por antonomasia, relegando el resto de la realidad humana a una posición secundaria en el proceso filosófico. En aquel punto de la investigación, me limité a remitir a este otro momento de la misma, para abordarla con mayor detenimiento. En el contexto en el que deseo construir la argumentación ahora, esta cita de *Das Problem des Menschen* (El problema del hombre) resulta del todo pertinente:

La palabra ya no es acogida, no construye ni ordena ya lo humano. Al espíritu se le niega la participación en las almas, y se retrae, se desliga de la unidad de la vida, huye a su torreón, el torreón del cerebro. Hasta entonces, el hombre pensaba con todo el cuerpo, incluso con las yemas de los dedos. A partir de entonces, piensa solo con el cerebro.⁷³⁶

736 Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 305. Traducción propia. “Das Wort wird nicht mehr aufgenommen, es bildet und ordnet das Menschliche nicht mehr, dem Geist wird die Teilnahme an den Seelen verwehrt, und er kehrt sich ab, er schneidet sich von der Einheit des Lebens los, er flüchtet in seine Burg, die Burg des Gehirns. Bis dahin dachte der Mensch mit dem ganzen Leibe, und noch mit den Fingerspitzen, von da an denkt er nur noch mit dem Gehirn.”

Quizás sea esta expresión de Buber el punto de conexión más obvio con la interpretación que pretendo proponer aquí de su pensamiento como una genealogía de la razón. A lo largo de toda su obra, como he mostrado sobradamente en la Parte I, Buber pone un énfasis extraordinario en la idea de que el ser humano debe actuar, para ser plenamente humano, para entrar en relación, *mit dem ganzen Wesen*, con todo el ser. Esa totalidad del ser que debe ser puesta en juego se manifiesta en la decisión, expresión de la libertad humana en medio del intercambio misterioso entre palabra divina y respuesta humana, en la entrada en relación con la naturaleza, con el hombre y con las realidades espirituales; al mismo tiempo, y crucialmente para este momento de la argumentación, esa totalidad del ser es condición fundamental para el filósofo que desea estudiar al hombre, hacer antropología filosófica: no puede quedarse con un aspecto, sino que debe tomarlo por completo.

Todo este énfasis de Buber en la totalidad del ser, sin embargo, en pocas ocasiones se pone en contacto con la facultad intelectual, reflexiva, con la inteligencia. Con otras palabras: Buber pone gran peso a lo largo de su obra en la categoría del hombre completo, total, pero no tanto en relacionar esta totalidad con la razón. En este sentido, se debe decir claramente que, aunque Buber sí busca ofrecer una genealogía de la relación, esta genealogía no es identificada como una genealogía de la razón en sentido estricto.

Y, sin embargo, dos extremos resultan totalmente claros: por un lado, para Buber la acción “con todo el ser” implica una unidad de todas las facultades humanas, también de la razón⁷³⁷, en torno al encuentro. El ser humano ha perdido una determinada capacidad de ejercitar la razón, en tanto que antes pensaba “con todo el cuerpo”, y ahora solo con el cerebro; por otro lado, Buber sí ofrece en distintos puntos de su obra una explicación del origen del principio dialógico, tanto filogenéticamente como ontogenéticamente. Juntando estos dos factores, parece evidente que la genealogía del principio dialógico de Buber es, al mismo tiempo, una genealogía de la razón.

Pero seamos más concretos. De lo que Buber sí habla en diferentes ocasiones es del surgimiento, a partir de la relación, del Yo, de la conciencia reflexiva y de la conceptualización del mundo. Con otras palabras: del surgimiento del mundo del Ello. En el epígrafe 2.3.3 ya hice una breve explicación de lo que Buber sostiene al respecto, y remití precisamente a esta parte de la tesis para tratar la cuestión hasta sus últimas consecuencias. Buber sostiene que el Yo-Ello es una degeneración de la situación original del hombre, que era la de la relación. Es evidente que esta objetivación, este Yo-Ello, no es otra cosa que el ejercicio de la razón en un sentido reflexivo, consciente, de creación y reflexión sobre los conceptos. Esto es lo que habitualmente se entiende por razón, y la realidad cuyo origen encontramos en el diálogo, operándose de esta forma, a partir de la obra de Buber, una transformación del concepto de razón.

He expresado al principio, con Conill, que toda genealogía debe tener un hilo conductor. El

⁷³⁷ Cf. Buber, Martin. *Fragmente über Offenbarung*, MBW 12: 530.

hilo conductor que guía a Buber es el diálogo. A partir de esta categoría esencial (como lo es para Nietzsche la de cuerpo, y para Habermas la ósmosis semántica entre fe y razón) todo lo demás cobra sentido, unidad, explicación. Y, como el hilo conductor se identifica en cierto sentido con lo conducido, la categoría de diálogo ofrece necesariamente un concepto de ser humano, al que ya dediqué extensa atención en 3.4. He señalado también, en el epígrafe anterior, que toda genealogía de la razón ofrece al principio o al final de su recorrido un concepto de razón. En el caso de Buber, este concepto de razón aparece al principio, junto con la revelación del principio dialógico. Para Buber resulta claro que todo en el ser humano es diálogo (por tanto, también la razón), y a partir de este hilo conductor reconstruye la génesis del diálogo y, con ello, la génesis de la razón humana. Pero no podemos olvidar que “razón humana” aquí, igual que en Nietzsche y en Habermas, significa “ser humano”: cuando Buber dice que el hombre no piensa con el cerebro, sino con todo el cuerpo, lo que está realizando es una ampliación del concepto de razón para englobar el ser completo del hombre, de manera parecida a como hace Nietzsche, ya veremos con qué diferencias.

La genealogía de Buber tiene, pues, unas características similares a la genealogía nietzscheana, sin ser paralela a ella. Nietzsche, como he señalado, sigue el método genealógico conscientemente, buscando los orígenes de la capacidad intelectual humana, y entonces llega al cuerpo. Buber, en cambio, parte de una revelación. En este sentido, el hilo conductor que guía a Nietzsche es fruto de una investigación, mientras que el que guía a Buber proviene de la experiencia, quizás incluso (podría decirse) de la intuición. En todo lo demás, a mi parecer, ambos siguen el camino que he señalado previamente respecto a la genealogía: al descubrir un punto de luz, levantan la cuerda, poniendo al descubierto el origen de todo y unificando en torno a ese concepto los demás fenómenos de la vida humana, describiendo en su obra el modo de producirse esa génesis del pensamiento. En el próximo capítulo habrá ocasión de señalar las diferencias entre estos autores con más detenimiento.

Después de la extensa exposición, en el capítulo 3, de muchas de sus implicaciones, el principio dialógico de Buber, por tanto, parece que aún no ha mostrado todas sus virtualidades, y que esta última puede ser una que arroje luz sobre otras cuestiones.

Buber no expresó nunca que su obra debiera entenderse como una espiral iniciada por el punto de fuga del principio dialógico, pero así la he expuesto en esta tesis y, a mi juicio, es la forma más adecuada de entender el pensamiento de nuestro autor. De la misma forma, Buber nunca entendió su planteamiento como una genealogía de la razón, y por tanto mucho de lo que se expresa aquí es una interpretación personal del autor, una aplicación de sus categorías para continuar pensando a partir de los caminos que él abrió. Y se trata, a mi juicio, de una de sus aplicaciones más interesantes.

2. Genealogía de la relación.

En el principio es la relación: como categoría del ser, como disposición, forma comprensiva, modelo del alma; el apriori de la relación; el Tú innato.⁷³⁸

En el principio está la relación. Esta es la afirmación, paráfrasis del bello inicio del Evangelio de Juan, en la que Buber condensa el tratamiento genealógico del principio dialógico, y de aquí se debe partir para interpretar su pensamiento como una genealogía de la razón. En una frase fundamental de *Antwort*, la respuesta de Buber a sus críticos en el tomo de la *Library of Living Philosophers*, nuestro autor deja claro que, en el pasaje de *Ich und Du* en el que se trata del origen de la relación en el hombre primitivo, y que comienza con la expresión *im Anfang* (en el principio), esta expresión está empleada "en un sentido muy concretamente filogenético".⁷³⁹

La relación, sostiene Buber, es algo innato, inherente al hombre, una disposición hacia el mundo, una forma que nos señala cómo comprendemos la realidad, y un modelo del alma. Pero, además, es un apriori, un algo constitutivo de toda realidad. A partir de esta convicción, Buber describe el origen del diálogo en la especie humana y en el ser humano como individuo. Comencemos por el primero.⁷⁴⁰

Para comprender la presencia total de la relación en la vida de la especie humana, Buber parte de la vida de los pueblos primitivos, que nos ha llegado hasta la actualidad en aquellos pueblos tribales actualmente existentes (como los zulúes, o los habitantes de Tierra de Fuego) que han mantenido en sus idiomas algo de lo que los ha caracterizado desde el principio. Estos pueblos emplean todavía hoy, como se explicó también en 3.4.3, al exponer la obra de Buber sobre el lenguaje *Das Wort, das gesprochen wird*, unas peculiares perífrasis verbales (*Satzwörter*), que son expresión de una totalidad de relación. En esas perífrasis verbales que hoy podemos encontrar en los lenguajes de esos pueblos, lo que nosotros expresamos con adverbios como "cerca", o "lejos", se expresa con situaciones de relación. Buber pone como ejemplo una palabra de siete sílabas de la lengua de los indígenas de Tierra de Fuego, que en nuestros idiomas expresa una situación en la que dos personas se miran, ambas sabiendo que alguien debe realizar una determinada acción, pero esperando a que la otra actúe primero.⁷⁴¹

738 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 54. Traducción propia. "Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; das eingeborene Du."

739 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 484. Traducción propia. "... in einem ganz bestimmten phylogenetischen Sinn". La cita que comienza con las palabras "en el principio" que he empleado aquí no es exactamente a la que Buber se refiere en *Antwort*, pero el contenido es el mismo.

740 Cf., para la exposición de la filogénesis del diálogo, Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 49-51.

741 Cf. Ídem: 49.

Para Buber –y este es el núcleo de su genealogía–, las relaciones, los conceptos, y las concepciones de personas y de cosas provienen de concepciones de procesos de relación (*Beziehungsvorgänge*: la experiencia de algo que está frente a mí) y de estados de relación (*Beziehungszustände*: la vida con algo que está frente a mí, sin ser yo).

La relación que estaba en el principio nos habla de una *unidad original del hombre con la naturaleza*. En esta unidad original el hombre está *reliefhaft*, con relieve, y sin una autonomía redondeada, introducido, mezclado, indistinto con la propia naturaleza.

Buber trae aquí a colación el concepto de *Mana*, propio de los pueblos primitivos, que ve relacionado con la *Dynamis*, *Charis* de los papiros mágicos griegos y de las epístolas de Pablo. El *Mana* es, en nuestro lenguaje (extraño al de los primitivos) una fuerza suprasensorial y sobrenatural. Pero Buber recuerda que para los primitivos no tiene sentido decir que era sobrenatural, pues hablar con los muertos o los dioses, y recibir su fuerza, su acción (su *Mana*) era lo más natural del mundo. El propio hecho de entender lo no sensible como evidente le debería parecer absurdo al hombre primitivo, pues para él lo no sensible y lo sensible no se distinguían en absoluto.

Los fenómenos de la naturaleza, y también los difuntos, eran experimentados por el hombre como algo totalmente natural, y dejaban en él una imagen que recorría y agitaba todo el cuerpo (*Leib durchströmendes Erregungsbild*). La luna se acercaba al hombre corporalmente, y él conservaba de la acción de ella una excitación, una experiencia, pero no la experiencia objetivada sobre la que se reflexiona, sino el contacto momentáneo con el Tú. La acción de la luna, los astros, o los muertos, no eran para él algo experimentable (*erfahrbar*), sino únicamente padecido (*erlitten*).

La causalidad de su imagen del mundo no es un continuum, sino un relampagueo siempre nuevo, una salida, una automanifestación de la fuerza, un movimiento volcánico sin contexto.⁷⁴²

Al hombre primitivo le marca la vida lo que toca su cuerpo y produce una imagen que le excita, un *Erregungsbild*. Y el *Mana* es precisamente lo actuante (*Wirkende*), la fuerza que hace que esas apariciones le afecten a él. El *Mana* está por todas partes, y aparece individualmente en cada experiencia. La imagen del mundo del primitivo es mágica, pero la magia no es lo que constituye su mundo, sino que es una derivación, una apropiación (por parte, por ejemplo, de un chamán que guarda la fuerza del *Mana* en una piedra mágica) de esa fuerza principal de relación.

742 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 50. Traducción propia. "Die Kausalität seines Weltbilds ist kein Kontinuum, sie ist ein immer neues Aufblitzen, Ausfahren und Sichhinwirken der Kraft, eine vulkanische Bewegung ohne Zusammenhang."

Tras describir de esta forma la situación originaria del hombre primitivo, Buber se centra en el misterioso paso de esa situación originaria a la situación del hombre que conocemos hoy en día, paso que podemos identificar con el momento del origen de la razón.

En este proceso, lo que Buber deja claro es que lo que realiza el paso de una situación a otra no es la conciencia del yo, sino el cuerpo. La conciencia del yo no está presente en ninguno de los instintos primitivos, como el instinto de conservación, el de conocimiento y el de creación (*Urhebertrieb*). Es el cuerpo quien posee esos impulsos. Es importante reparar en lo que afirma Buber en relación con esto:

y ni siquiera en la función primitiva de conocimiento se halla ni rastro de un *cognosco ergo sum*, aunque sea en forma ingenua, ni de un sujeto cognoscente, aunque sea en una concepción infantil.⁷⁴³

Nuevamente, volvemos a encontrarnos aquí con una referencia a la razón humana. No hay sujeto cognoscente en el estado primigenio del ser humano, no hay un "Yo" en sentido reflexivo⁷⁴⁴. Todo sucede en una interacción del cuerpo con la naturaleza, en una realidad de procesos y estados de relación, de la cual la humanidad primitiva nos ha legado el concepto, para nosotros enigmático, de *Mana*, una fuerza natural, un poder actuante de los elementos externos en mi cuerpo.

Entonces, según el planteamiento de Buber, ¿cómo surge el "yo"?

El Yo hace aparición de forma elemental a partir de la separación de las vivencias prístinas, de las palabras primitivas Yo-actuando-sobre-Tú, y Tú-actuando-sobre-Yo, después de la substantivación, de la hipóstasis del participio.⁷⁴⁵

La última expresión de esta frase de Buber puede resultar extraña. Con "hipóstasis del participio" (*Hypostasierung des Partizips*), Buber se está refiriendo a la objetivación de lo que actúa

743 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 51. Traducción propia. "...und auch in der primitiven Erkenntnisfunktion ist ein cognosco ergo sum in noch so naiver Gestalt, die noch so kindliche Konzeption eines erfahrenden Subjekts unauffindbar".

744 Esta afirmación puede resultar un tanto oscura. En el siguiente subepígrafe la aclararé. Baste ahora, para no entorpecer la explicación, con decir que Buber distinguirá más tarde entre dos tipos de autoconciencia y, por tanto, de Yo.

745 Ídem. Traducción propia. "Das Ich tritt aus der Zerscheidung der Urerlebnisse, der vitalen Urworte Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich, nach der Substantivierung, Hypostasierung des Partizips, elementhaft hervor."

sobre el cuerpo.⁷⁴⁶ Esta hipóstasis de la que habla aquí nuestro autor no debe ser identificada con el concepto teológico cristiano relativo a la Trinidad, sino con el significado más cotidiano, que está más relacionado con la concreción material de algo en principio inasible.⁷⁴⁷ El Participio I *wirkend* (actuando, actuante), queda objetivado como algo cerrado, convirtiéndose en sustantivo, en objeto.

De todo lo que ha experimentado en esos procesos de relación (*Beziehungsvorgänge*) y en esas situaciones de relación (*Beziehungszustände*), el hombre se queda con lo más necesario para la supervivencia y para el conocimiento, y ese *Mana* que ha causado la impresión, la *Erregungsbild*, eso que es actuante, la fuerza, se independiza, toma cuerpo propio, se objetiviza. El Tú cambiante (la luna, el muerto, etc.) se hace irrelevante, en tanto que deja de importar quién ha causado la imagen, para pasar a importar lo que ha recibido con ella, pues es lo que al cuerpo le es útil para la supervivencia. Y, como un tercero, aparece el Yo, el compañero que no cambia, lo que no es ni mi cuerpo ni aquello que le ha estimulado, lo que ha entrado en relación con el Tú sin ser el Tú.

Cuando una idea de aquello con lo que se ha relacionado surge, permanece esta idea, olvidándose la relación. El Tú se convierte en Ello, y el Yo se hace fuerte. El Yo, por tanto, surge tras un proceso de substantivación, de destrucción de las vivencias prístinas (*Urerlebnisse*).

Así se presenta en la historia espiritual del hombre primitivo la diferencia entre Yo-Tú y Yo-Ello. En el estado de relación primitivo en el que Buber sitúa la situación primigenia del hombre, el hombre percibe su Yo, pero sin ser consciente de él. En el acontecimiento que fundamenta el surgimiento del Ello, que Buber define como un desprendimiento (*Abgehobenheit*) del cuerpo respecto de su entorno, el Yo no está todavía presente, pero este acontecimiento hará posible su aparición posterior.

En el momento primitivo en que vive en relación actuante con la naturaleza, el cuerpo se vivencia como portador de las sensaciones, distinto de lo que las provoca, pero esta distinción se mantiene en la pura coexistencia (*reines Nebeneinander*) del cuerpo con esas sensaciones, es decir, sin que haya una conciencia reflexiva de esta distinción, sin que pueda aparecer el Yo. Cuando el Yo de la relación se hace consciente de sí y comienza a objetivar, utilizar, se topa con el hecho de este desprendimiento (*Abgehobenheit*) del cuerpo de su entorno, y despierta la conciencia del yo. Entonces puede darse el acto consciente, el primer pronunciamiento del Yo-Ello. El hombre puede decir, por primera vez: yo soy este cuerpo, yo soy portador de estas sensaciones, y el entorno es mi objeto. Es decir: no es que el Yo desprenda el cuerpo de su entorno, sino que el cuerpo se desprende de su entorno en un movimiento inconsciente, en un distanciamiento irreflexivo, y después se hace consciente, en el Yo, de sí mismo.

746 Aunque en castellano, el participio es la forma no personal del verbo que designa una acción acabada o una cualidad del sustantivo, con este término (Partizip I), se designa en alemán la forma no personal que en castellano se denomina gerundio (<https://www.duden.de/rechtschreibung/Partizip>). Entrada del diccionario alemán consultada el 23/1/23.

747 REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. <https://dle.rae.es/hip%C3%B3stasis> [Consultado 23/1/23].

El hombre, pues, pronuncia la palabra fundamental Yo-Tú antes de conocerse a sí mismo como *yo*, y pronuncia la palabra Yo-Ello de forma posterior a tal descubrimiento. La palabra fundamental yo-tú no se ha formado uniendo yo y tú, sino que es previa al yo (*vorichhaft*). Por el contrario, la palabra fundamental Yo-Ello sí se ha formado uniendo yo y Ello, porque es posterior al surgimiento del *yo*.

El hecho que Buber ha querido dejar claro con esta exposición filogenética es que la realidad espiritual de las palabras fundamentales procede de una realidad natural. La palabra fundamental Yo-Tú procede de la ligazón natural (*naturhafte Verbundenheit*), la palabra fundamental Yo-Ello de la desunión natural (*naturhafte Abgehobenheit*, el desprendimiento del cuerpo de su entorno). Esto se advierte en retazos de la vida de los pueblos primitivos, pero resulta más evidente si nos centramos en la génesis del diálogo en el ser humano, es decir, si nos fijamos en el niño humano y su desarrollo: es preciso abordar también la ontogénesis del diálogo⁷⁴⁸.

Para ello, Buber comienza tratando de la vida prenatal del niño, la cual es pura ligazón natural, pura actuación recíproca corporal entre dos seres, pura indivisión entre la madre y el bebé. El horizonte vital del ser que es llevado está inscrito de forma única en el ser de quien lo lleva. Pero al mismo tiempo no lo está. No está únicamente en el seno de su madre, pues la unión es tan radical, tan cósmica (*welthaff*⁷⁴⁹), que da sentido al dicho judío según el cual el hombre conoce el universo antes de nacer, y lo olvida en el parto.

Esta unión permanece en el niño como un deseo oculto, misterioso. No como una especie de nostalgia por volver atrás, sino como un deseo de encontrar una verdadera relación. Aquí expresa Buber algo que también es de gran importancia:

No es como si su nostalgia se dirigiera hacia una vuelta hacia atrás, como suponen aquellos que ven en el espíritu un parásito de la naturaleza, en tanto que lo confunden con su intelecto: el espíritu es más bien (...) el florecimiento de la naturaleza. Y la nostalgia del niño se dirige hacia la unión cósmica del ser que ha partido hacia el espíritu con su verdadero Tú.⁷⁵⁰

748 Cf. en lo que sigue Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 52-56.

749 La palabra no se encuentra recogida en el diccionario alemán oficial, probablemente por ser un arcaísmo. En el diccionario de los hermanos Grimm se le da la acepción, entre otras, de “cósmico”. Cf. „welthafft“, in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Erstbearbeitung (1854-1960), digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/dwb/welthafft>>, consultado el 23/1/23.

750 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 53. Traducción propia. “Nicht als ob seine Sehnsucht ein Zurückverlangen meinte, wie jene wähnen, die im Geist, ihn mit ihrem Intellekt verchewselnd, einen Parasiten der Natur sehen: der vielmehr ihre - nur freilich allerlei Krankheiten ausgesetzte - Blüte ist. Sondern die Sehnsucht geht nach der welthaften Verbundenheit des zum Geist aufgebrochenen Wesens mit seinem wahren Du.”

El niño no nacido no solo descansa en el seno de su madre, sino que, como todo ser en formación, descansa en el mundo prístino, previo a toda forma, a toda separación. Es el mundo de la ligazón natural, en el que Buber también había situado al hombre tribal primitivo. Desde esta vida primigenia, el niño se desprende y va hacia la vida personal, pero no de un solo golpe, sino progresivamente. El niño cambia poco a poco la ligazón natural con el mundo por una ligazón espiritual, esto es, por una relación. Ha salido del caos (el seno de la madre) a la Creación, pero esta aún no tiene realidad para él, no es mundo. La Creación se le revela en el encuentro, y el niño va adquiriendo realidad, a través del poder recíproco del estar-frente-a (*Gegenüber*). Igual que al hombre primitivo, todo se le presenta al niño como un relámpago, en un encuentro en el que recibe impresiones de un solo ser, en el que queda la imagen de lo vivido.

La condición de originaria del impulso de relación se muestra ya en el estadio más primario, más nebuloso. Antes de que nada concreto pueda ser percibido, las miradas irracionales [del niño] se lanzan hacia el espacio en penumbra, en busca de alguien indeterminado; y en momentos en los que claramente no siente necesidad de alimentación, las pequeñas manos se lanzan al aire vacío, a todas luces buscando sin ningún objetivo, hacia un indeterminado.⁷⁵¹

Y en cierto momento, la mirada del niño se posará en una mesa de la cocina, o sus pequeñas manos abrazarán un osito de peluche, y en el encuentro con estas realidades, con su actuación viviente sobre él, la relación con ellas, y no su objetivación, dejarán en él una impresión. Esta actuación viva y recíproca del niño, pongamos, con el osito de peluche, según Buber, solo es viva y actuante en la “fantasía”. Sin embargo, este término es, para él, algo muy distinto de lo que comprendemos habitualmente. La fantasía no es otra cosa, para nuestro autor, que el impulso hacia la relación, el impulso de hacer de todo un Tú. El bebé balbuceará, pero algún día dirigirá sus balbuceos hacia otro ser, tratando de entrar en relación con él. Es indiferente ahora que el ser en cuestión entre o no en relación con él (aunque, como ya se mostró en el capítulo 2, siempre existirá una cierta reciprocidad). Lo relevante es, para Buber, que, en el niño, lo primero que sucede es la búsqueda de entrada en relación con lo que tiene enfrente, y después su objetivación.

Esta relación del niño es una muda pre-figura del auténtico decir-Tú. Y, nuevamente aquí, de

751 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 54. Traducción propia. “Die Ursprünglichkeit des Beziehungstrebens zeigt sich schon auf der frühesten, dumpfsten Stufe. Ehe Einzelnes wahrgenommen werden kann, stoßen die blöden Blicke in den ungeklärten Raum, einem Unbestimmten zu; und in Zeiten, wo ersichtlich kein Begehren nach Nahrung besteht, allem Anschein nach zwecklos suchen, greifen die weichen Handentwürfe in die leere Luft, einem Unbestimmten entgegen.”

la misma manera que en el individuo de las tribus primitivas, aclara Buber que la objetivación, el llegar-a-ser-cosa (*Dingwerden*) es un producto ulterior, que surge de la separación de las vivencias originarias, de los compañeros que estuvieron unidos. Y aquí hace nuevamente una afirmación que concierne a esta explicación: el llegar-a-ser-cosa sucede para el hombre *wie das Ichwerden*, de la misma forma que el llegar-a-ser-yo. El llegar-a-ser-cosa de los seres con los que el niño todavía bebé va entrando en relación es una degeneración de las vivencias originarias, y de la misma forma su llegar a ser consciente de sí mismo. *Dingwerden* (llegar a ser cosa) e *Ichwerden* (llegar a ser yo) son dos acontecimientos paralelos. Con otras palabras: el surgimiento del Ello es contemporáneo al surgimiento del Yo.

Aquí es donde aporta Buber las categorías del apriori de la relación, y del Tú innato. La relación es un apriori, es decir, una realidad prístina, primigenia, que penetra todo lo existente. La expresión se encuentra en muy pocos lugares de la obra del autor, y es aquí cuando aparece por primera vez, al hablar de la génesis del diálogo. En cuanto a la categoría del Tú innato, se refiere al impulso interior al hombre de entrar en relación, de convertirlo todo en un Tú. Las relaciones concretas son realizaciones del Tú innato; el hecho de que el Tú sea percibido como tal, acogido en su exclusividad e interpelado, se debe al apriori de la relación.

En el niño, tanto en el impulso de contacto táctil o visual como en el impulso de fabricación se manifiesta el Tú innato desde muy temprano. En el impulso de contacto, en tanto que busca cada vez más la reciprocidad; en el impulso de fabricación, en tanto que el niño tenderá a “personalizar” los objetos que cree y con los que juegue, a entrar con ellos en una peculiar conversación.

El desarrollo del niño depende en gran medida del desarrollo en él de ese anhelo hacia el Tú, de la plenitud de ese anhelo o de su decepción. Y solo puede comprenderse este impulso hacia la relación, según Buber, si se tiene en cuenta su origen cósmico-metacósmico, que reside en una salida desde el mundo prístino y pre-figurado de la unidad. De esa unidad (que en el niño se manifiesta en el seno de su madre pero que, como se ha mencionado, es realmente mayor) ha salido el individuo, pero solo *körperlich*, aún no *leiblich*. Con esto, Buber distingue entre un cuerpo como *Körper*, mera materialidad, y *Leib*, cuerpo humano, carne. La diferencia entre ambos radica en que el segundo es un desarrollo del primero, a través de las relaciones en las que va entrando, desarrollo en el que se desarrolla también el ser entero. En este sentido cabe recordar ahora las experiencias de relación del hombre primitivo con el mundo natural, que provocaban en él, como he mencionado antes, un *Leib durchströmendes Erregungsbild*, una imagen de estímulo que recorre todo el cuerpo. Estas experiencias de relación prístinas, naturales, incluso salvajes, son las que el bebé va teniendo con el mundo, con las realidades que le salen al encuentro, hasta que, en cierto momento, surge el Yo.

El hombre llega a ser Yo al contacto con el Tú. Lo que me sale al

encuentro viene y desaparece, los acontecimientos de relación se condensan y dispersan, y entretanto se hace cada vez más clara la conciencia del compañero que no cambia, la conciencia del Yo (...); solo a partir del recuerdo de la relación, mediante los sueños, la figuración o el pensamiento, según el tipo de hombre, aporta este hombre el núcleo que se manifestó poderosamente en el Tú, y aunaba todas sus cualidades: la sustancia.⁷⁵²

Esta tesis de Buber (el hombre llega a ser Yo al contacto con el Tú) ha sido contemplada desde muchos puntos de vista. Desde un punto de vista genealógico como el que pretendo proponer aquí, significa que la razón humana surge del encuentro, del diálogo, y es a su vez diálogo. La conciencia del Yo, el pensamiento, la objetivación y la reflexión, todo ello surge en el niño humano a partir de la separación de sí mismo de la relación prístina con los seres. El hombre llega a ser Yo en contacto con el Tú. La razón no es sino contacto con ese Tú que me viene al encuentro, y consecuencia del mismo.

Muchas ideas aquí expuestas abren interrogantes y necesitan de explicación. Intentaré ahora realizar una recapitulación sintética de la genealogía buberiana, que sirva para aclararla, y concretar con mayor precisión por qué hablo de una genealogía de la razón y en qué sentido.

3. Síntesis comprensiva. Pensar con las yemas de los dedos.

Para Buber, en el origen del ser humano está la relación, el diálogo, el encuentro. La situación originaria del ser humano es una situación de relación, y un proceso de relación. Los pueblos primitivos, los humanos que vivieron en una época que se pierde en la noche de los tiempos, vivían inmersos en una relación con la naturaleza, en la que no distinguían entre visible e invisible, de la que recibían contacto corporal directo y momentáneo, una imagen que recorría el cuerpo. En un momento dado de la evolución humana, esta situación se descompone, el hombre empieza a ser consciente de sí mismo y de su cuerpo. Entonces surge el Yo y la razón como fuerza reflexiva, autoconsciente, objetivadora. En cuanto al origen de la razón en cada ejemplar humano, es observable en cada niño, al que vemos, en los primeros años de su vida, alargar su mano y fijar su

752 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 55-56. Traducción propia. "Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstreuen, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein. (...) nur aus dem Gedächtnis der Beziehung, traumhaft oder bildhaft oder gedankenhaft je nach der 10 Art dieses Menschen, ergänzt er den Kern, der sich im Du gewaltig, alle Eigenschaften umschließend offenbarte, die Substanz."

mirada en las cosas, tomando cada una como una realidad única, como un Tú, hasta que de pronto, en un momento dado, adquiere conciencia de ellas y de sí mismo. En ese momento aparece la razón, el (como lo formula Buber en la cita que aporté anteriormente, en una sutil variación del *cogito* cartesiano) *cognosco ergo sum*, el sujeto cognoscente consciente de sí mismo.

En *Das Problem des Menschen*, Buber se refiere también a la etapa de desarrollo del niño en la que este ya tiene lenguaje, pero aún no tiene autoconciencia, ni ha recibido la carga conceptual propia del adulto.

Y de pronto el niño empieza a contar cosas. Cuenta algo, luego calla, de pronto vuelve a hablar. ¿Cómo narra el niño aquello que narra? No puede calificarse más que así: míticamente. El niño narra exactamente de la misma forma que el hombre primitivo narra sus mitos, que son unidad indisoluble de sueño y vigilia, de experiencia y ‘fantasía’ (¿no es acaso la fantasía en su origen un tipo de experiencia?).⁷⁵³

En esta cita se reúnen ambas genealogías del diálogo, la filogenética y la ontogenética. El niño y el hombre primitivo viven en una relación prístina con la realidad, en virtud del apriori de la relación, y del Tú innato que llevan en sí.

Un punto que puede resultar oscuro de toda esta explicación de Buber, al menos terminológicamente, es el siguiente. En diferentes ocasiones, Buber habla de “surgimiento del yo”, para referirse al surgimiento de la autoconciencia, es decir, al surgimiento de la conciencia del yo, no propiamente del yo. Pero, entonces, ¿no hay también un yo en el momento originario? Y, además, ¿no supone el doble principio distancia-relación, que Buber había situado en el origen del hombre, como connatural a él, ya una cierta objetivación? Ambas preguntas se resuelven conjuntamente.

Este punto ya resultó conflictivo en vida del autor, y diferentes autores le plantearon sus críticas. En sus escritos aclaratorios (*Antwort* y *Philosophical Interrogations*), Buber respondió sobre esta cuestión a Nathan Rotenstreich y a Emmanuel Lévinas. Ambos (y de manera similar lo entendió Sánchez Meca⁷⁵⁴) vieron una cierta contradicción en el tratamiento buberiano del origen de la autoconciencia en *Ich und Du*, tal y como lo he expuesto aquí, y las tesis de *Urdistanz und Beziehung*,

753 Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 300. Traducción propia. “Und unvermittelt fängt es an zu erzählen, erzählt, verfällt ins Schweigen, wieder bricht etwas hervor. Wie erzählt das Kind, was es erzählt? Es gibt keine andere Bezeichnung dafür als: mythisch. Es erzählt genau so, wie der frühe Mensch seine aus Traum und wacher Schau, aus Erfahrung und >>Phantasie<< (aber ist Phantasie mit Ursprung nicht auch eine Art Erfahrung?) zur unlöslichen Einheit gewordenen Mythen erzählt.”

754 Cf. Sánchez Meca, Diego. *Martin Buber. Fundamento existencial de la comunicación*, Barcelona: Herder, 1984:173-175.

según las cuales el hombre distancia por naturaleza lo existente, lo convierte en mundo, para de esta forma entrar en relación con él.

Al primero de los críticos, Buber respondió que la *Urdistanzierung* es una cualidad peculiar del hombre, es *Voraussetzung*, presupuesto para la relación. El hombre es el ser vivo para el cual los demás seres no son parte de él, sino que existen por ellos mismos. En el acto de entrar en relación, primero el hombre contempla el ser ajeno como ajeno, no como reflejo de sí mismo. Y esto es propio del ser humano (lo que lo hace hombre): ver lo otro como otro, y entonces poder situarlo como su Tú, pero también como su Ello. Pero este distanciamiento, este acto de *Urdistanzierung* no es un fruto de un proceso reflexivo de un sujeto cognoscente, sino de todo el ser. Recordemos lo expuesto anteriormente: es el cuerpo (*Leib*, o sea, cuerpo en relación) el que se *sabe* separado de la naturaleza y al mismo tiempo inmerso en una pura relación con ella. El distanciamiento fundamental es un *Urakt*, un acto prístino, primigenio. Es correcto, continúa Buber, decir que surge un Yo distinto de cada palabra fundamental, pero no es correcto decir que el Yo sea un sí-mismo (*Selbst*) derivado del centro interior existencial que anida en la reflexión. El Yo que surge de la distancia fundamental (el acto de la *Urdistanzierung*) es consciente de sí, pero no se convierte a sí mismo en objeto. En este contexto afirma Buber:

La sutil distinción entre la primera autoconciencia, la que es como un relámpago, y la segunda, la 'elaborada', es de una importancia capital.⁷⁵⁵

Existen, por tanto, según Buber, dos tipos de autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). En el primer estadio de lo humano, el Yo es como una esfera alrededor del centro, pero no se convierte en el centro. El hombre es consciente de sí, pero como un relámpago, en una autoconciencia que no se hace a sí mismo un objeto. La reflexión, que hace surgir la segunda autoconciencia, arroja luz sobre esa esfera, pero no es el fenómeno prístino del hombre,⁷⁵⁶ no se encuentra en el origen, en el primer momento humano, que está regido por el doble principio distancia-relación, por el distanciamiento no reflexivo por parte del cuerpo de la naturaleza a su alrededor. Con otras palabras, el hombre ya comprende el mundo como mundo previamente a su reflexión sobre el propio mundo, y ya se conoce a sí mismo, pero no como lo hará después, de forma reflexiva, volviendo sobre sí.

En *Philosophical Interrogations*, Buber responde a Lévinas sobre lo mismo. Este, según Buber, confunde la distancia fundamental y la relación propiamente dicha. El "entre" pertenece a la

755 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 473. Traducción propia. "Die genaue Unterscheidung zwischen dem ersten, >>aufblitzenden<< Selbstbewusstsein und dem zweiten, >>erarbeiteten<< ist ja grundwichtig."

756 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 472-474.

esfera del Yo-Tú, el distanciamiento fundamental o *Urdistanz* es el presupuesto antropológico para el origen de la dualidad de las *dos* palabras fundamentales, tanto Yo-Tú como Yo-Ello. Es indudable, sostiene Buber, que hay una continuidad entre el Yo que se separa de otro en la *Urdistanz*, y el Yo que se dirige a él en la relación, y que esta continuidad es llamada generalmente autoconciencia. Pero eso de ninguna manera significa que ese Yo esté aislado, sea independiente de cualquier Tú o Ello. Esto segundo (el Yo aislado) es identificable como esa segunda autoconciencia de la que Buber habla en su respuesta a Rotenstreich. El reconocimiento del otro como Tú no es consciente, no pertenece a un acto de consciencia, sino que es previo, pertenece al doble principio fundamental distancia-relación.⁷⁵⁷

La identificación por parte de Buber del doble principio distancia-relación es un desarrollo posterior de lo que el propio autor había expuesto ya en *Ich und Du*, exposición que he empleado para la explicación de la genealogía de la relación en el epígrafe anterior. Con estas aclaraciones queda algo más claro el planteamiento de nuestro autor. En el momento primigenio, el de la vida natural del hombre primitivo, o el de la vida del niño en sus primeros años, se da plenamente también el distanciamiento de los otros seres, su comprensión como otro-que-yo y la entrada en relación con ellos, incluso también su inclusión en un mundo de objetos (es interesante recordar aquí lo expuesto en 3.4 sobre el hombre prehistórico que crea un martillo, como contraposición al chimpancé que utiliza una piedra y la desecha), pero todo esto no es todavía expresión de la reflexión consciente tal y como la encontramos en el segundo estadio. La vida del hombre con el mundo en este primer momento se desarrolla en un diálogo esencial: incluso cuando utiliza algo como objeto lo hace de forma dialógica, entrando en relación con ello (grabándole una marca, por ejemplo⁷⁵⁸). En su vida, no hay un *Dingwerden* del mundo: todo lo otro-que-él no es meramente una cosa, un conjunto de características colocada bajo el signo de la sustancia, sino que es precisamente un otro, un *Gegenüber*.

Esto nos lleva directamente a la pregunta crucial: ¿en qué sentido podemos interpretar la genealogía de la relación como una genealogía de la razón? A mi juicio, esta interpretación es válida en dos sentidos.

En primer lugar, en el sentido en el que también Nietzsche halla el origen de la conceptualización y la conciencia en su creación por parte del cuerpo. Buber halla, de la misma forma, el origen de los conceptos, la reflexión, etc., en el acto de separación del cuerpo respecto de su entorno, y en la separación del Yo respecto del propio cuerpo, a través de la cual lo recibido en los contactos inmediatos se mantiene como contenido en la conciencia, en virtud del instinto de supervivencia, y poco a poco surge la conciencia del "compañero que no cambia", el Yo (en el segundo sentido que he mencionado). A través de este proceso surge la reflexión, la segunda

757 Cf. Buber, Martin. *Aus Philosophical Interrogations*, MBW 12: 539-541.

758 Cf. Buber, Martin. *Urdistanz und Beziehung*, MBW 4: 202-203.

autoconciencia, la objetivación, la filosofía. El mundo que ya se percibía como un otro se percibe ahora como una cosa, como algo controlable. El mito se convierte en teoría, la experiencia del encuentro en concepto.

En segundo lugar, la genealogía de la relación buberiana puede entenderse también como una genealogía de la razón, en tanto que, como en Nietzsche, el propio concepto de razón también se amplía. Partiendo del análisis de Buber, se puede afirmar claramente que la razón es diálogo, y el diálogo es razón. En el estadio primitivo del ser humano, no es que se actúe de forma irracional, sino que se expresa una razón más completa, unificada, dialógica. En este estadio, se perciben cosas que no son comprensibles a través de los conceptos. Este es el sentido que hay que dar a las numerosas explicaciones que Buber realiza sobre lo complicado que es transmitir el principio dialógico en un lenguaje conceptual. Al principio de *Antwort*, Buber denomina el proceso de su filosofía como un ‘logificar lo supralógico’⁷⁵⁹ (*das Überlogische zu logisieren*). Además, en *Ich und Du* la relación es descrita como una “verdad superracional, que engloba lo racional”⁷⁶⁰, o como “la verdad que, siendo superrazonable, no va contra la razón sino que la engloba”.⁷⁶¹

Se está hablando, por tanto, de una razón dialógica que, cuando el hombre vive en el diálogo (como vive en su origen, o como vive cuando entra en relación, en el mundo del Tú), es plenamente humana. De esta forma, el concepto de razón queda, igual que en Nietzsche pero con otro contenido, ampliado. La razón no es la pura reflexión abstracta, monológica, sino la vida en el diálogo con la realidad. Esta vida en la relación es superracional, pues supera lo reflexivo y lo conceptual, pero al mismo tiempo lo engloba, pues es plenitud de la potencialidad humana, es una acción y pasión realizada por el hombre completo.

¿No se entiende ahora plenamente ya la frase de Buber con la que inicié el capítulo? El hombre antes pensaba con todo el cuerpo, e incluso con las yemas de los dedos⁷⁶². Pero ahora el espíritu se ha visto acorralado, y solo se piensa con el cerebro. La razón humana, el pensar humano, es un fenómeno de relación, un fenómeno de todo el ser que entra en relación, del ser que actúa totalmente, *mit dem ganzen Wesen*. Todos los procesos intelectuales tienen su origen en la pura relación del ser con el mundo, tal y como se encontraba en el acontecimiento primitivo de relación (*primitiven Beziehungereignis*), y al mismo tiempo son evolución desde él e impulso de vuelta hacia él.

La relación, ha afirmado Buber, es un apriori. Esto significa que penetra en toda realidad, se encuentra en el fondo de todo. Cuando Buber afirma que *antes* el hombre pensaba con todo el

759 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 468.

760 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 62. Traducción propia. “...in in der überverständlichen, das Verständliche umschließenden Wahrheit der Beziehung.”

761 Ídem: 66. Traducción propia. “...der Wahrheit, die, übervernünftig, die Vernunft nicht verstößt, sondern im Schoße hält.”

762 Cf. Wahl, Jean. “Martin Buber and the Philosophies of Existence”, en Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.): *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 475.

cuerpo, está afirmando que, en la vida dialógica de la que venimos metacósmicamente y a la que nos dirigimos como hacia un nuevo estadio por alcanzar, y en la que entramos cuando respondemos con todo el ser a nuestro Tú, la razón capta la realidad de forma dialógica, de forma plenamente humana. El concepto de razón queda ampliado al contacto con la situación dialógica prístina del hombre. Viviendo en el diálogo, pensamos con todo el cuerpo, porque todo nuestro cuerpo es diálogo, respuesta hacia el Tú, encuentro.

En este punto preciso, volvamos a insistir en algo que se ha puesto de manifiesto en varios momentos a lo largo de esta tesis: el concepto hebreo de *conocimiento*, unido a la idea hebrea de *verdad*. Conocer no es otra cosa, en el pensamiento bíblico, que estar y permanecer en un contacto corporal, físico, íntimo, con otra realidad. No es extraño que este conocimiento (con cuyo término en hebreo se designan en algunos lugares de la Biblia las relaciones sexuales⁷⁶³) provoque en el hombre primitivo la imagen que excita y recorre todo el cuerpo (*Leib durchströmendes Erregungsbild*). Y este conocimiento, que la filosofía en tantos casos, según Buber, ha relegado por irracional, resulta ser el verdadero *conocimiento* humano, lo verdaderamente razonable. Este conocimiento es la vida del hombre en el mundo del Tú, y es el conocimiento en el que el hombre llega a comprender la *verdad*, verdad que es, como abordé en 3.4.3, fidelidad, expresión fiel en la vida de lo recibido en el encuentro. Buber se desliga, como mostré entonces, de la verdad-contenido:

No puedes meter la verdad dentro de ti; la verdad no se cocina en ninguna de las ollas del mundo; no puedes ni siquiera asirla, porque no es un objeto. Y, pese a todo, existe un tomar-parte en el ser de la verdad inaccesible, para aquel que la haga vida. Existe una relación real de la persona humana completa hacia la verdad inapropiada e inapropiable, y se realiza en primer lugar en la verificación en la vida.⁷⁶⁴

En el principio está la relación, y en contacto con el Tú llego yo a ser yo. El primer Yo, el viviente en el mundo de la relación, llega al segundo Yo tras la identificación de lo recibido en la relación (esa *Leib durchströmendes Erregungsbild*, imagen de estímulo que recorre todo el cuerpo) como algo poseído por mí, separado del Tú que la causó. *Dingwerden* significa *Ichwerden*. La

763 Cf. Buber, Martin. *Bilder von Gut und Böse*, MBW 12: 323; 327. Cf. también Buber, Martin. *Zwischen Religion und Philosophie*, MBW 12: 447.

764 Buber, Martin. *Die Frage an den Einzelnen*, MBW 4: 159. Traducción propia. "Du kannst die Wahrheit nicht in dich schlingen, sie kocht in keinem Topf der Welt, du kannst sie nicht einmal angaffen, denn sie ist kein Gegenstand. Und doch gibt es eine Teilnahme am Sein der unzugänglichen Wahrheit – für den der sie bewährt. Es gibt ein Realverhältnis der ganzen menschlichen Person zur ungehabten, un20 habbaren Wahrheit, und es vollendet sich erst in der Bewährung."

distancia fundamental se estanca⁷⁶⁵ y se convierte en objetivación para el uso, el otro-frente-a-mí (*Gegenüber*) se convierte en cosa (*Ding*). Ahí surge la segunda autoconciencia, y el estado del hombre tal y como lo conocemos, el mundo del Yo-Ello. El hombre puede volver desde este estado a su origen o, mejor dicho, a vivir la unión (*Verbundenheit*) de una forma cósmica-metacósmica similar a la vivida en el origen pero misteriosamente distinta, pues lo primigenio es irrecuperable. Puede avanzar hacia esa unión si vive en la relación, si desarrolla su existencia cada vez más como una vida en el mundo del Tú.

Por eso puede afirmar Buber, con dos expresiones que he repetido recurrentemente a lo largo de esta tesis, que el encuentro es la vida verdadera (*wirkliches Leben*), o la entrada en la realidad (*Eintritt in die Wirklichkeit*). Porque nos devuelve al momento originario en el que nuestro ser-hombre se desarrollaba en su plenitud, como pura relación. Por eso la historia es un misterioso acercamiento hacia ese mundo del Tú que añoramos (no en un movimiento de retorno, sino como en un grito hacia una nueva situación). Por eso el hombre es puro diálogo, y el paciente de un psicólogo debe sanar su relación dañada con el mundo. Porque en nuestro origen está la relación, porque nuestra razón no es una potencia superior, sino todo nuestro ser que pugna por entrar en diálogo con el Tú, que solo así comprende y *conoce* la realidad. Porque, con las palabras de Hölderlin cuyo comentario por Buber ya traté en otro momento, “somos una conversación”.

Somos una conversación. Señalé al introducir este epígrafe que toda genealogía de la razón incluye un concepto de ser humano y, con ello, una antropología. La antropología buberiana la he descrito sobradamente en 3.4, pero ahora queda más claro su origen y su fundamento: el diálogo es un apriori de la realidad, y el impulso de relación es una cualidad innata del hombre. Para Nietzsche, no se puede prescindir del impulso creador de metáforas sin prescindir del hombre, y afirmando eso se está señalando lo nuclear humano, pues -como he mostrado aquí-, Nietzsche considera las interpretaciones que realiza el cuerpo como lo esencial humano, de lo cual todo lo demás, y especialmente la conciencia, es desarrollo. Para Buber, de lo que no se puede prescindir para conocer al hombre es de la relación, pues lo esencial humano es esto, el diálogo, que atraviesa toda la realidad y por tanto también al hombre, y de lo cual todo lo demás, incluyendo el *cognosco ergo sum*, es consecuencia. A través de esta genealogía, Buber amplía el concepto de razón, llevándolo mucho más allá de ese *cognosco ergo sum*, aportando un concepto dialógico de razón, en el que todo lo humano se comprende como salida hacia un Tú, en el que el hombre piensa con todo el cuerpo, y *conoce* verdaderamente, porque todo el cuerpo es diálogo, porque toda realidad es diálogo.

Las implicaciones de lo expuesto a lo largo de este capítulo en relación con los demás temas tratados en los capítulos 4 y 5, así como en este mismo capítulo (6.2) son numerosas, y las trataré en el próximo capítulo. Parece necesario, para comenzar a analizarlas, señalar lo específico de la

765 Cf. Friedman, Maurice. *The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002: 96-97.

aportación buberiana, que a mi juicio se comprende en una comparación más profunda con la genealogía nietzscheana. De esta comparación surgirá con fuerza de nuevo el concepto de espíritu (*Ruach*) en Buber. Además, a partir de la genealogía de la razón expuesta aquí, se plantea una corrección fundamental al enfoque existencialista esbozado en el capítulo 5, y, tras esa corrección, un punto de ignición para responder a las inquietudes del hombre contemporáneo, mostradas en el capítulo 4.

CAPÍTULO 7. EN BUSCA DE HOGAR.

7.1. Introducción.

A continuación correspondería hacer una exposición sobre la amistad, puesto que es una virtud o le acompaña la virtud, y, además, es cosa muy necesaria para la vida, pues sin amigos nadie desearía vivir aunque poseyera todos los demás bienes.⁷⁶⁶

Quizás sea una temeridad introducir el capítulo final del desarrollo argumental de esta Parte II con esta célebre cita de Aristóteles, que se encuentra al comienzo del Libro VIII de su *Ética a Nicómaco*. Al fin y al cabo, el filósofo griego pertenece a una tradición totalmente distinta a la del autor al que he dedicado todo este trabajo, que es la tradición del pensamiento hebreo, intrincada en su caso en el seno de la filosofía existencial del siglo XX. Pero, a mi parecer, las grandes intuiciones de los filósofos son intuiciones humanas, y, dentro de todas sus diferencias de enfoque, fundamento y desarrollo, los dos autores (Aristóteles y Martin Buber) estarían de acuerdo en este punto: sin amigos nadie querría vivir. Existen numerosos testimonios de la importancia que otorgaba Buber a la amistad en su vida⁷⁶⁷, y a las relaciones humanas en general. Una frase similar a la aristotélica, expresada en un contexto íntimo, la dirigió Buber en una ocasión por carta a Paula, la mujer con la que compartió su vida, y que fue seguramente la primera interlocutora de todos sus pensamientos, mucho antes que los lectores de sus libros. En 1929, Buber recibe una propuesta para ser nombrado como máxima autoridad académica de la neonata universidad de Jerusalén. Esto implicaría un cambio radical de planes, y por tanto un gran sacrificio para ella. En esas circunstancias, nuestro autor le escribe a su esposa: “Y debes saber que yo preferiría ser un vagabundo contigo, que la máxima autoridad académica de este planeta sin ti.”⁷⁶⁸

A nadie se esconde que la palabra griega empleada por Aristóteles en su tratamiento de la amistad es *philia*, una designación genérica del amor, que engloba también el amor de los esposos.

766 Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducción, introducción y notas de José Luis Calvo. Madrid: Alianza Editorial, 2001: 234.

767 Cf. Kraft, Werner. *Gespräche mit Martin Buber*, München: Kösel Verlag, 1966.

768 Citado en Bourel, Dominique. *Martin Buber. Was es heisst, ein Mensch zu sein*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017: 406. Traducción propia. “Und du sollst wissen, dass ich lieber mit Dir ein Landstreicher wäre als akademisches Oberhaupt dieses Planeten ohne Dich.”

Mejor un vagabundo con un ser amado, que la máxima autoridad mundial sin él: sin amigos nadie querría vivir. ¿No es esta la frase que resume mejor que ninguna todo lo que podamos decir en respuesta a las dinámicas destructivas que penetran en todos los recovecos de la existencia individual del hombre del siglo XXI? Aunque el tratamiento de la relación o una interpretación conjunta de las ideas de Buber y de Aristóteles están, por supuesto, fuera del objetivo de esta tesis, podría quizás aventurarse que el enfoque de Buber, y especialmente la interpretación genealógica que de él he intentado exponer en el capítulo previo, fundamenta la convicción aristotélica sobre la amistad.⁷⁶⁹

En el último capítulo de la tesis, me propongo cerrar las grandes preguntas que abría al principio de esta Parte II. En primer lugar, la pregunta esencial: ¿es actual el pensamiento de Buber? Pregunta que está, como señalaba entonces, ligada fuertemente a muchas otras, como la pregunta por la situación del hombre del siglo XXI, y por la adecuación de la respuesta buberiana a esa situación de "indigencia" (*Hauslosigkeit*). A lo largo del recorrido de estos últimos capítulos, he ligado esa pregunta por la actualidad de Buber al pensamiento existencialista, por entender que este ha tratado de forma exhaustiva de analizar la situación desesperada del hombre en el mundo y darle respuesta. Incluir a Buber entre los existencialistas significa incluirlo en este movimiento de respuesta a la angustia, y al mismo tiempo ver claramente que, de serlo, Buber es un existencialista atípico. Para explicar esta atipicidad, he recurrido al enfoque genealógico que, partiendo de la obra de Jesús Conill, se encuentra ejemplarmente en Habermas y Nietzsche, y he propuesto la genealogía buberiana de la relación como otra genealogía de la razón. A partir de este tratamiento del pensamiento de Buber, que aclararé definitivamente aquí con unas apreciaciones sobre la diferencia de su planteamiento con el nietzscheano y su integración en la genealogía de la razón habermasiana, se verá claramente también la distinción entre Buber y los otros existencialistas, y, desde ahí, comenzará la reflexión sobre las posibles respuestas a la situación del hombre en el siglo XXI, que hará legítimo afirmar a Buber como un pensador plenamente actual.

En este capítulo, pues, pretendo poner en relación todo lo dicho en los capítulos anteriores sobre la obra de Buber, cuya interpretación como genealogía de la razón dialógica acabo de proponer, con las diversas cuestiones incoadas en el resto de esta Parte II. Se trata de recoger todo lo expuesto, y extraer de ello las implicaciones que sirvan para aplicar el pensamiento de Buber a la situación del hombre actual.

En primer lugar, y tal y como señalé al final del anterior capítulo, parece necesaria una comparación más exacta de la genealogía buberiana y de la nietzscheana. A mi juicio, a través de esa comparación puede observarse el aspecto capital en el que Buber discrepa de Nietzsche. Además, también será preciso, para completar el argumento iniciado en dicho capítulo, relacionar la

769 No era acertada, por ello, a mi juicio, la afirmación que realizaba Polo en 1999, según la cual las "cavilaciones de Martin Buber sobre la relación *yo-tú*, y de Emmanuel Lévinas sobre *el otro* no añaden nada nuevo". Polo, Leonardo. "La amistad en Aristóteles", *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, Vol. 32, Núm. 2 (1999); pp. 477-485: 481.

genealogía de Buber con la propuesta habermasiana, en línea con los análisis de Jesús Conill.

En segundo lugar, es este el momento de retomar la discusión acerca del existencialismo, tal y como lo expuse en el capítulo 5 centrándome en las figuras de Sartre y Marcel, para aclarar, en primer lugar, el tipo de existencialismo que propone Buber y, en segundo lugar e inseparablemente, cómo el principio dialógico implica una corrección de los demás existencialismos.

Por último, para concluir esta tesis, propondré una reflexión sobre los caminos que el planteamiento de Buber y su interpretación como una genealogía de la razón abren, caminos de reflexión y acción para tratar de dar respuesta a los retos existenciales del hombre de hoy, identificados y expuestos en el capítulo 4.

7.2. La integración de Buber en la genealogía del pensamiento.

7.2.1. Cuerpo y relación. Consideraciones sobre Friedrich Nietzsche y Martin Buber.

A lo largo de la exposición de la genealogía nietzscheana y la buberiana, pudieron verse aspectos en los que, quizá contra todo pronóstico, los planteamientos de Buber y de Nietzsche coincidían. Contra todo pronóstico, porque las filosofías de ambos autores proponen, en muchos órdenes, ideas totalmente distintas. La visión nietzscheana del mundo está regida por la categoría de la voluntad de poder, por el dominio y el sometimiento por parte del hombre de lo que existe a su alrededor. Esa voluntad de someter recorre toda la realidad, es característica de la vida, que “actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter.”⁷⁷⁰ Pueden pensarse pocas cosas más contrarias al impulso hacia el diálogo propuesto por Buber como núcleo de lo humano, que se expresa paradigmáticamente, por ejemplo, en la caricia entre dos personas que se aman.⁷⁷¹

Y, sin embargo, encontramos en sus genealogías afirmaciones que son muy similares, sobre todo las relativas al cuerpo. Abordemos, primero, estos paralelismos, para señalar después el o los aspectos que los separan radicalmente, y de los cuales procede, a mi juicio, la aportación más propia de Buber a la genealogía de la razón.

⁷⁷⁰ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1972: 98.

⁷⁷¹ Cf. Buber, Martin. *Rede über das Erzieherische*, MBW 8: 148-149.

1. *Nervenreiz* y *Erregungsbild*. Un recorrido paralelo.

Reconstruyamos primero la argumentación que Nietzsche realiza en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Este breve escrito póstumo, que el filósofo redactó en 1873, critica la idea objetivista de verdad, y describe la construcción de los conceptos como un proceso de creación de metáforas.

La ‘cosa en sí’ (lo que sería precisamente la pura verdad sin consecuencia) es totalmente incomprensible para el constructor del lenguaje, y es por completo inútil esforzarse por ella. Este constructor solo designa las relaciones de las cosas hacia los hombres, y utiliza para expresar esas relaciones la metáfora más audaz. ¡Una excitación nerviosa, primero traducida en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen, de nuevo transformada en un sonido! Segunda metáfora.⁷⁷²

No es cuestión aquí de realizar una comparación exhaustiva entre las posiciones de ambos autores respecto a la teoría del conocimiento, que implicaría una lectura paralela de este texto de Nietzsche y de la obra de Buber *Der Mensch und sein Gebild* (El hombre y su imagen). El pensamiento de Nietzsche es demasiado rico como para tratar de resumirlo en este breve epígrafe. Esa comparación podría ser objeto de líneas futuras de investigación. En este momento, de lo que se trata únicamente es de comparar esta génesis de la verdad, del yo y de los conceptos propuesta por Nietzsche con la genealogía expuesta por Buber, que aquí he interpretado como genealogía de la razón y, especialmente, con el lugar del cuerpo en ellas.

Para Nietzsche, la cosa ante el hombre produce en él una excitación nerviosa (*Nervenreiz*), que él traduce en una imagen, de forma metafórica. Esta metáfora solo designa una relación, la relación entre la cosa y el hombre. La construcción de los conceptos sigue este mismo camino. El concepto, para Nietzsche, se crea en la medida en que la palabra con la que he designado esa relación con la cosa, que nos ha provocado el estímulo nervioso, olvida la vivencia prístina

772 Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter: 1988: 879. Traducción propia. “Das ‘Ding an sich’ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswert. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher.”

(*Urerlebnis*) de la relación con esa cosa, y la engloba en una categoría con otras cosas parecidas, unificando sus características y robándole a cada una su unicidad.

La verdad no es, por tanto, más que una suma de figuras retóricas (metáforas, metonimias, antropomorfismos), una suma de relaciones humanas traducidas en palabras que las desnaturalizan, en conceptos. Son ilusiones, pero hemos olvidado que lo son.⁷⁷³

De acuerdo con la exposición de Conill, que recogí en el anterior capítulo, el recorrido de Nietzsche parece claro: del estímulo nervioso (cuerpo) recibido de la relación con la cosa, el hombre, mediante la metáfora, crea una imagen, y mediante otra metáfora una palabra para designar esa imagen, y tal palabra se anquilosa en concepto, dejando finalmente poco o nada de la experiencia originaria de relación corporal con la cosa percibida. He ahí el origen de lo que se ha considerado verdad en cuanto adecuación del intelecto con la cosa. Nietzsche destruye ese concepto de verdad, en virtud de una genealogía hermenéutica, para ensalzar la razón corporal y vital y enraizarla en una verdad como relación corporal, como incorporabilidad de lo recibido en la existencia.⁷⁷⁴

¿No es este recorrido, a grandes rasgos, el mismo que sigue el hombre primitivo en el análisis de Buber? En dicho análisis, el hombre vive en una relación pura con la naturaleza. En esa vida de relación, los elementos naturales y sobrenaturales -sin que haya distinción entre ellos-, incluidos los percibidos en el sueño y la fantasía (recordemos la frase de Buber citada antes: “¿no es acaso la fantasía originalmente un tipo de experiencia?”), la luna, el mar, los ancestros, la lluvia, el niño recién nacido del clan, todo entra en relación corporalmente (*leiblich*) con el hombre, provocando en él un *Leib durchströmendes Erregungsbild*, una imagen estimulante que recorre todo el cuerpo. Eso, expresé más adelante, es para Buber un verdadero conocimiento, término que en sentido bíblico es precisamente la relación íntima corporal con otra realidad. Progresivamente, sin embargo, el hombre va separando estas relaciones de la imagen que en él provocan, concediendo contenido y objetivando estas imágenes, percibiéndolas como *cosa*, y, finalmente, siendo consciente de sí mismo como su portador (*Dingwerden-Ichwerden*), y designando esa cosa con un concepto que unifique sus características, previamente percibidas de forma individual en cada encuentro, como un relámpago (*aufblitzend*). Se ha producido la hipóstasis del participio, lo actuante se convierte en estable, en sustantivo.

Por último, se debe recordar que Buber comprende la verdad como fidelidad (*Treue*), una realización en la propia vida de lo recibido en la relación, una participación vital, una verificación (*Bewährung*), rechazando así la idea de verdad-contenido y aproximándose claramente a Nietzsche y su verdad-incorporabilidad.

El recorrido de ambos autores respecto al cuerpo y la razón parece ser, pues, exactamente el

773 Cf. Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe.

Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter: 1988: 880-881.

774 Cf. Conill Sancho, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021: 100.

mismo: una excitación nerviosa que se traduce en imagen (el *Nervenreiz übertragen im Bilde* de Nietzsche o el *Leib durchströmendes Erregungsbild* de Buber), una imagen que se traslada a palabra, palabra que se conceptualiza (se hace Ello), perdiendo así su unión con la relación momentánea, vital, con la realidad natural. La verdad del Ello es ilusoria, y por ello debemos comprender la verdad como relación corporal, como verificación (Buber), como incorporabilidad (Nietzsche).

Sin embargo, en todo esto subyacen dos diferencias que hacen volar por los aires este paralelismo, y fundamentan las propuestas enfrentadas que caracterizarán a ambos autores.

2. Distancia y espíritu.

En primer lugar, en la lectura de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, precisamente el escrito donde se encuentra este paralelismo claro que acabo de señalar, se advierte esta afirmación de Nietzsche, que desde un punto de vista buberiano resultaría del todo inadmisibile:

Todo lo que eleva al hombre sobre el animal depende de esta facultad de diluir la metáfora en un esquema, es decir, de disolver la imagen en un concepto.⁷⁷⁵

Después de la explicación de la genealogía que Buber propone en *Ich und Du* y, sobre todo, de su relación con lo que el autor judío expone en *Urdistanz und Beziehung*, no cabe duda de que aquí los dos pensadores chocan claramente en sus concepciones.

Mientras que para Nietzsche el hombre se ha elevado artificialmente sobre el resto de animales a través de su construcción de conceptos, para Buber existe algo distintivo del hombre respecto de todo animal: el distanciamiento fundamental. El ser humano percibe como otro y como todo con sentido el mundo *ya en el acontecimiento primitivo de la relación*. El cuerpo se percibe distinto de lo que no es él, aunque permanezca en relación con ello. Esta distinción del cuerpo de sus propias sensaciones se mantiene en una contigüidad pura, una coexistencia, un *Nebeneinander* que no implica una conciencia subjetiva de la propia distinción.

775 Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter: 1988: 881. Traducción propia. "Alles, was den Menschen gegen das Tier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen."

El cuerpo se conoce a sí mismo y se distingue en su especificidad, pero esta diferenciación se mantiene en la pura coexistencia, y por ello no puede adoptar el carácter de la subjetividad que implica.⁷⁷⁶

En el acontecimiento primitivo de relación, el cuerpo ya distingue entre él mismo y las impresiones provocadas por aquello que sobre él actúa, pero esta distinción no implica una autoconciencia reflexiva. A través de esta distinción, además, el cuerpo se sabe separado (*abgehoben*) del medio en el que vive. Es una versión temprana de lo que Buber detallará al hablar, treinta años después, de la distancia fundamental. El doble principio *Urdistanz-Beziehung*, como expliqué en 3.4.3, constituye para Buber el hecho fundamental que distingue al hombre del animal, y este hecho se da siempre, también cuando el hombre vive en la pura relación, ya sea el hombre primitivo, o el niño recién nacido, o cualquier persona cuando pronuncia, con todo el ser, la palabra fundamental Yo-Tú. La distancia fundamental no se pierde nunca, y es presupuesto necesario para la entrada en la relación. Esta *Urdistanz* no implica conceptualización, traducción de lo recibido ni surgimiento de un sujeto objetivador. Al contrario: es necesaria para poder entrar en relación.

Con esto, Buber daría a la frase de Nietzsche un giro, si no de 180 grados, sí al menos de 90. Si quitáramos al hombre la capacidad de crear conceptos, nada quedaría que lo distinguiera del animal, dice Nietzsche. Buber replicaría: si quitáramos al hombre su estructura de conceptos, podríamos ver lo que realmente lo hace único y eternamente distinto del animal, el puro desarrollo del doble principio distancia-relación en su vida con el mundo.

El segundo elemento, que a mi juicio resulta el elemento decisivo, para distinguir la genealogía de Nietzsche de la de Buber, es la diferente relación que tienen entre sí, para ambos autores, la naturaleza y el espíritu, en relación con la categoría nietzscheana fundamental de voluntad de poder. Para ver con más claridad esta diferencia, acudamos directamente a la crítica que Buber hace de la idea de voluntad de poder en *Das Problem des Menschen* (El problema del hombre).

El gran hombre, ya lo contemplemos en la más intensa dedicación a su obra, o en el reposado equilibrio de sus fuerzas, es poderoso, involuntaria y serenamente poderoso, pero no desea el poder. Lo que desea es la

776 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 51. Traducción propia. “Der Leib lernt sich in dieser seiner Eigentümlichkeit kennen und unterscheiden, aber die Unterscheidung verbleibt im reinen Nebeneinander, und so kann sie den Charakter der implizierten Ichhaftigkeit nicht annehmen.”

realización de lo que tiene dentro, la encarnación del espíritu.⁷⁷⁷

Para Nietzsche, según se ha visto, lo único que hay entre el hombre y las cosas son relaciones. Pero estas relaciones, no puede olvidarse, son siempre relaciones *de poder*. La voluntad de poder lo atraviesa todo en el hombre, y sus interpretaciones de las cosas, su construcción de metáforas, van siempre dirigidas a dominar, a poseer, a enseñorearse de algo, de tal modo que, para Nietzsche, la realidad se resume en voluntad de poder:

¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos vuestros acertijos? ¿una luz también para vosotros, los escondidos, los fuertes, los intrépidos, los hombres de medianoche? Este mundo es la Voluntad de Poder, ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esa Voluntad de Poder, ¡y nada más!⁷⁷⁸

Todo es voluntad de poder. La construcción de conceptos solo es una expresión más de esta voluntad de poder, que se da siempre, de igual manera en el hombre conceptual que en el *hombre intuitivo*, contraposición que realiza Nietzsche al final de *Sobre verdad y mentira*.⁷⁷⁹ Para Buber, por el contrario, las relaciones primigenias no son en absoluto relaciones de poder, sino puras expresiones del espíritu.

El espíritu se convierte en la realidad fundamental, pues es lo que impulsa al hombre hacia la relación. Recordemos ahora lo que se expuso sobre el espíritu o *Ruach*, ya en el capítulo 2. Tras un recorrido por el tratamiento que Buber realiza del concepto de *Ruach* en la Biblia, concluí que el espíritu es una manifestación primordial, creadora, de la divinidad, consistente en una fuerza que busca un Tú, que toma cuerpo en una palabra que se expresa a través de mí hacia un otro-que-yo. Vivir en esa palabra es vivir en el espíritu, y vivir en el espíritu es vivir en la relación, vivir dialógicamente. El espíritu del que habla Buber es la manifestación de Dios en la Creación. Y en

777 Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*, MBW 12: 256. Traducción propia. “Der grosse Mensch, ob wir ihn in der intensivsten Tätigkeit an seinem Werk oder im ruhenden Gleichgewicht seiner Kräfte erfassen, ist mächtig, unwillkürlich und gelassen mächtig, aber er begehrt nicht nach Macht. Wonach er begehrt, ist Verwirklichung dessen, was er im Sinn hat, Fleischwerden des Geistes.”

778 Nietzsche, Friedrich. *Gesammelte Werke. Neunzehnter Band: Der Wille zur Macht*, München : Musarion Verlag, 1926: 374. Traducción propia: “...wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockenen, Mitternächtlischen? – Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!”

779 Nietzsche, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter: 1988: 889-890.

ningún caso es una fuerza ajena a la naturaleza. Buber se esmera, en el artículo que ya se comentó entonces, *Die Führungskraft der Schrift* (La fuerza de la Escritura como guía), en explicar que la Biblia realiza una unión esencial del espíritu y la vida, en tanto que el Dios-*Ruach* que nos presenta no es una manifestación puramente inmaterial de Dios, sino que reúne en sí lo material y lo inmaterial. Según Buber, la *Lebensphilosophie*, de la que Nietzsche es representante, ha invertido los términos de la realidad, otorgando a la vida poder de creación sobre el espíritu (¿no es acaso, para Nietzsche, el cuerpo quien crea el espíritu?) cuando la realidad es la contraria: es el espíritu quien engendra la vida.

El espíritu, la manifestación creadora de Dios, funda la realidad, y la funda como un impulso constante hacia la relación. Vivir en el espíritu es ser asumido en una relación esencial con el eterno.⁷⁸⁰ Toda la realidad es relación, pero no en virtud de una voluntad de poder, sino en virtud de un espíritu que penetra la realidad, y en el hombre se manifiesta en el impulso hacia el encuentro a partir del distanciamiento fundamental. Y no solo en el hombre: toda la naturaleza, los animales, las plantas y los seres inertes entran en relación, si bien de forma más o menos recíproca según su capacidad. El espíritu no es una creación humana, sino el hombre una creación del espíritu. Y esto no es una tesis religiosa, sino la conclusión necesaria de la intuición fundamental del Tú, del principio dialógico.

He aquí el punto que divide decisivamente a Nietzsche y a Buber. Para el primero la realidad se estructura en relaciones de poder. Para el segundo la realidad es relación, espíritu que penetra en todo ser y busca la vuelta al espíritu a través de otros seres. La vida, diría Nietzsche, actúa esencialmente robando, violando, aniquilando. La vida, respondería Buber, actúa esencialmente buscando un Tú.

Para Nietzsche, la observación de una naturaleza en la que el animal grande se come al pequeño es prueba suficiente del imperio de la voluntad de poder sobre todo lo real. Pero incluso cuando el animal grande devora al pequeño está respondiendo a un Tú. La realidad se estructura como palabra y respuesta, más esencialmente que como voluntad de poder. Toda relación de poder es antes que nada relación. El complemento del nombre, en este caso, añade algo que no tiene por qué darse en la realidad. La relación de poder es un ejemplo paradigmático de la relación (*Verhältnis*) Yo-Ello, que es precisamente una degeneración del verdadero mundo de la relación (*Beziehung*) Yo-Tú, tal y como esta relación se da en el estado natural del hombre, en el acontecimiento de la relación primitiva y en la vida del niño, y también en la vida de todo ser humano que pronuncia la palabra fundamental Yo-Tú.

El hombre no ansía el poder, sino la encarnación del espíritu. El hombre ansía un Tú, porque en su génesis está la relación fundamental, porque viene del espíritu y va al espíritu. El hombre viene de una relación, es una relación, y busca una relación, una vida con la naturaleza, con el hombre, con

780 Cf. Buber, Martin. *Moses*, MBW 13: 493-494.

Dios. Porque la relación es un *apriori*, una fuerza fundamental, estructuradora, constitutiva de todo lo real.

7.2.2. La razón dialógica en la genealogía habermasiana del pensamiento.

En el capítulo anterior, enlacé la explicación de la genealogía buberiana de la razón con el planteamiento realizado por Jesús Conill en su *Nietzsche frente a Habermas*. Ahí, Conill analiza en profundidad la obra del filósofo de Düsseldorf, y especialmente su último libro, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, en el que Habermas realiza una genealogía de la idea de razón comunicativa. Para Conill, el olvido de Nietzsche en esa genealogía es un hueco que debe ser llenado. En aquel momento, tomé ocasión de este planteamiento para interpretar la genealogía buberiana del diálogo como genealogía de la razón, en paralelo a la genealogía de la razón de Nietzsche que expone el profesor Conill. El concepto de razón comunicativa habermasiano (ese es el mensaje de fondo) ha bebido del concepto de razón corporal nietzscheano, pero también del concepto de razón dialógica de Buber.

Curiosamente, aunque en *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Habermas no dedica atención a Buber, en su descargo se debe decir que sí lo hace en otra ocasión. En 2012, el filósofo alemán pronunció una conferencia en Jerusalén que, bajo el título *A philosophy of Dialogue*, analiza la obra de Buber, y le otorga un puesto de relevancia entre los autores religiosos que han influido en la filosofía. Me referí en cita al pie a esta conferencia, publicada como artículo en 2015, precisamente al explicar en el capítulo 2 el surgimiento del principio dialógico en el hombre.

En su conferencia, Habermas expone los principales rasgos del pensamiento de Buber, resaltando precisamente lo que en este trabajo he expuesto en detalle como una genealogía de la razón, señalando la disyuntiva entre considerar al hombre primordialmente un ser autoconsciente o un ser en diálogo o, con otras palabras, la disyuntiva entre sostener que el hombre es primero un sujeto o un interlocutor. Habermas recalca que Buber se sitúa ante esa disyuntiva, y aboga decididamente por lo segundo, colocando la distancia fundamental como lo que nos distingue de los otros seres de la naturaleza.⁷⁸¹

Reproduce también Habermas en su conferencia el intercambio entre Nathan Rotenstreich y Buber, que he expuesto previamente en el análisis de la genealogía buberiana. La distancia fundamental no es un acto reflexivo del sujeto, sino un *Urakt*, un acto prístino, en el que no se

781 Habermas, Jürgen. "A Philosophy of Dialogue", en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 14-15.

manifiesta un sujeto cognoscente reflexivo, un *cognosco ergo sum*. Sin embargo, el filósofo de Düsseldorf yerra, a mi juicio, al colocar como fundamento del planteamiento de Buber el "apriori de la oración".⁷⁸² Esta expresión, además de no encontrarse en ningún lugar de la obra de Buber, no resulta adecuada para comprender su pensamiento. La expresión utilizada por el pensador judío es "apriori de la relación" (*das Apriori der Beziehung*). La oración puede darse (o no) entre un ser humano y Dios, pero la relación, en tanto que apriori, se da en toda la realidad, también en los seres inertes. La oración, diría Buber, es un tipo de relación. Aunque es cierto que toda relación es, en último término, relación hacia el Tú eterno, pienso que sustituir 'oración' por 'relación' en la definición del apriori buberiano puede llevar a error. Seguramente, con esta designación Habermas pretende recalcar el hecho de que Buber es un pensador religioso, del cual la razón secular puede y debe aprender. Para este autor, la posición de Buber sobre el sionismo (siempre abierta al diálogo con el pueblo árabe), es un ejemplo de traslación a ideas políticas liberales de los fundamentos filosóficos de origen religioso.⁷⁸³

Y, sin embargo, pienso también que Martin Buber protestaría contra esa clasificación. Buber no se consideraba un pensador religioso en el sentido habitual del término. A esa designación respondió al final de *Antwort*⁷⁸⁴, señalando que su pensamiento solo puede considerarse religioso si se entiende por religión sencillamente todo lo real, como lo que que unifica todo lo parcial del hombre auténtico en el auténtico mundo de Dios. Al contrario que la gnosis, el pensamiento religioso implica para el hombre aceptar su realidad, y dar la guía de su vida a la relación, permanecer abierto a ella, y este permanecer abierto es el fundamento de una vida verdaderamente religiosa. Buber tampoco consideraba el apriori de la relación un descubrimiento religioso o fruto de su fe. Al contrario, lo que sostuvo siempre es que el testimonio de la fe de Israel era el mejor *ejemplo* de que la intuición del principio dialógico era correcta.

Por supuesto, ese testimonio ha sido la varilla de zahorí que me llevó a la fuente; pero la fuente no podía ser otra que la experiencia de fe que me fue compartida. Por eso no he aceptado nunca como un todo ni la Biblia ni el jasidismo.⁷⁸⁵

782 Ídem: 15.

783 Habermas, Jürgen. "A Philosophy of Dialogue", en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 17-20.

784 Cf. Buber, Martin. *Antwort*, MBW 12: 521-524.

785 Ídem: 524. Traducción propia. "Gewiss ist dieses Zeugnis die Wünschelrute gewesen, die mich zur Quelle führte; aber Quelle selbst konnte nichts anderes sein als die Glaubenserfahrung, die mir zuteil geworden ist. Darum habe ich weder die Bibel noch den Chassidismus als Ganzes annehmen können"

En cualquier caso, parece claro que el análisis habermasiano del pensamiento de Buber es acertado en general, como lo es también el reconocimiento que le otorga al pensador judío en cuanto a la importancia de su planteamiento para la configuración de la teoría de la acción comunicativa. Para Habermas, la realidad descubierta por Buber es la que hace posible el entendimiento entre los seres humanos sobre los temas en discusión, formando el marco pragmático de cualquier comunicación. Habermas, sin embargo, se asombra de que Buber no siguiera el camino lógico que debería seguir a la toma de conciencia sobre el principio dialógico, que sería para él el de la creación de una filosofía del lenguaje, y lo atribuye -a mi juicio, correctamente- al mayor interés de Buber por el compromiso ético y político. El principio dialógico, para nuestro autor, no era tanto un descubrimiento filosófico como una llamada a la responsabilidad, al diálogo, a dar "esperanza para nuestro tiempo"⁷⁸⁶.

Jürgen Habermas, pues, otorga a Buber una importancia de primer orden en la formación de la razón comunicativa, y -aunque no realiza directamente la interpretación aquí propuesta- reconoce a Buber un tratamiento genealógico de la razón, al situar en el distanciamiento fundamental la especificidad del ser humano comunicativo buberiano.

En este contexto, Habermas sostiene que Buber comparte su atención hacia la importancia de la acción (*the performative*) con la filosofía existencial contemporánea, y al mismo tiempo con la izquierda hegeliana, especialmente con Feuerbach.

Este movimiento filosófico sitúa a la propia razón en un tiempo histórico y en un espacio social. Tiene como objetivo colocar la razón en el organismo humano y en la práctica social – es decir, en las formas cooperativas en las que los sujetos comunicativamente socializados lidian con los problemas y conflictos de su entorno. Buber era consciente de esta herencia de los jóvenes hegelianos, igual que lo era de la afinidad de su pensamiento con el existencialismo contemporáneo. (...) Lo que lo separa de esta extensa familia, sin embargo, es la atención que prestó a la constitución comunicativa de la existencia humana.⁷⁸⁷

786 Cf. Buber, Martin. *Hoffnung für diese Stunde*, MBW 11: 275-282.

787 Habermas, Jürgen. "A Philosophy of Dialogue", en Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015: 13. Traducción propia. "This philosophical movement situates reason itself in social space and historical time. It takes as its goal the embodiment of reason in the human organism and in social practice – that is, in the cooperative ways in which communicatively socialized subjects cope with the contingencies and conflicts of their environment. Buber was as alert to this Young Hegelian heritage as he was to the affinity of his thinking with contemporary existential philosophy. (...) What sets him apart within this extended family, however, is the attention he paid to the communicative constitution of human existence"

A través de esta afirmación de Habermas, se puede pasar ya a la consideración de la distinción entre Martin Buber y el existencialismo, tal y como lo expuse en el capítulo 5, comparación que conducirá finalmente a la reflexión sobre el hombre actual.

7.3. Martin Buber frente al existencialismo.

7.3.1. Martin Buber como autor existencialista.

En primer lugar, parece apropiado tratar aquí, siquiera brevemente, la inclusión de Buber en el grupo de los existencialistas del siglo XX.

A lo largo de la exposición precedente, he dado por hecho en la práctica, por un motivo que puede parecer banal, dicha inclusión. El motivo era -y sigue siendo- que Buber, al igual que los existencialistas más característicos (como son Sartre, Marcel o Jaspers, por no hablar de los precursores, Kierkegaard y Nietzsche), se centra en su obra en la situación angustiada y desesperada del ser humano, caracterizándola en toda su crudeza. Puede objetarse a esto que el propio Buber señala en su obra otros autores que afirman este abandono existencial del ser humano, y no son por ello considerados, en sentido estricto, existencialistas: san Agustín, Pascal o Thomas Hobbes (este último no tratado por Buber, pero con una descripción de la situación del hombre en la guerra que se acerca mucho a la descripción de la angustia existencialista). Estos autores podrían ser llamados precursores del existencialismo, o a lo sumo se les podría atribuir algunos caracteres de esta corriente, pero no son autores existencialistas.

El motivo real por el que Buber pertenece al grupo de los existencialistas, y de lo cual el tratamiento de la angustia del hombre contemporáneo es solo una consecuencia, es que Buber se centra en su reflexión en el ser humano existente, y en cómo hacer auténtica su vida, y esto lo hace en primera persona. Recordemos la definición del existencialismo con la que comencé la exposición del capítulo 5:

La filosofía de la existencia es el camino -iniciado por Kierkegaard- de ‘pensadores subjetivos’, camino que une la iluminación del auténtico existir

con una discusión sobre el ser prelógico.⁷⁸⁸

La afirmación de Janke (que, no obstante, no menciona en ningún momento a Buber⁷⁸⁹) no deja lugar a dudas sobre la inclusión de nuestro autor en el movimiento existencialista. La obra de Buber es una pura discusión sobre el ser prelógico, que ilumina la cuestión sobre la existencia auténtica. La interpretación que he propuesto en el capítulo 6 de la obra de Buber como una genealogía de la razón es una discusión en toda regla sobre el ser previo a la conceptualización, al surgimiento de la razón reflexiva, que se engarza a la perfección en una iluminación de lo que significa la auténtica existencia: toda vida verdadera es encuentro.

Acabo de señalar también cómo Jürgen Habermas considera el pensamiento de Buber un tipo de existencialismo, y de igual manera lo hace Emmanuel Mounier en su *Introducción a los existencialismos*, y muchos otros autores relevantes, aunque en todo caso sin prestarle a Buber la atención que, a mi juicio, merecería.⁷⁹⁰

¿Por qué merecería Buber esta atención, en el marco del pensamiento existencial? Sencillamente, porque aporta una visión que se encuentra ausente en la mayoría de los casos en los pensadores existencialistas, si no en todos, y que constituye el talón de Aquiles del existencialismo.

Por último, respecto a la pregunta acerca de la inclusión de Buber en el existencialismo, es interesante preguntarse qué opinaba el propio Buber. Siempre reacio a las etiquetas, así respondía cuando le preguntaron si se incluía bajo la categoría de filósofo existencial:

Si se llama existencialistas a quienes colocan la existencia humana en el centro de la contemplación racional, entonces se me podría llamar así. Únicamente, debe quedar clara una cosa: todo lo demás puede ser discutido especulativamente, pero no nuestra propia existencia; el existencialista genuino debe, él mismo, >>existir<<. Un existencialismo que se contenta con la teoría es una contradicción; la existencia no es un tema filosófico entre

788 Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 4. Traducción propia.

"Existenzphilosophie ist der seit Kierkegaard angebahnte Weg 'subjektiver Denker', der die Erhellung eigentlichen Existierens mit einer Erörterung des unvordenklichen Seins verbindet."

789 Esto no debe extrañar, debido, por un lado, a la multiplicidad de autores existencialistas y, por otro, a la difícil caracterización del pensamiento de Buber en general.

790 Cf. Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967: 13. Cf. Goldstein, Walter. *Jean-Paul Sartre und Martin Buber*, Jerusalem: Rubin Mass Verlag, 1965. Cf. Crowell, Steven, "Existentialism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/existentialism/>. Accedido el 12/1/23. Cf. Wahl, Jean. *Martin Buber and the Philosophies of Existence*, Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.): *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967: 475-510. Cf. Diamond, Malcom. *Martin Buber, Jewish Existentialist*, New York: Oxford University Press, 1960.

¿Qué mayor prueba de devoto existencialismo que esta afirmación? El pensador existencialista, en línea kierkegaardiana, debe *vivir* su propio pensamiento, debe desarrollarlo, vivenciarlo, debe primero existir. No puede en absoluto contentarse con la teoría. La existencia humana se pone en el centro de la discusión racional, pero jamás como tema especulativo, sino fundamentalmente vivencial.

7.3.2. El encuentro como categoría existencial. El punto de fuga del existencialismo.

El camino del existencialismo consiste en unir la iluminación sobre la auténtica existencia con la discusión acerca del ser prelógico. Este ser prelógico, es decir, este existente tomado más allá de su subjetividad reflexiva, es el verdadero objeto de estudio, y debe serlo *desde dentro*, desde la perspectiva del propio existente.

Este punto de partida une a todos los existencialistas. Y aquí es, precisamente, donde Buber se manifiesta como atípico, porque, contra la tendencia razonable de este primer principio existencialista (partir de la perspectiva del propio existente), el pensador judío afirma que en el núcleo de todo existente no está el Yo, sino el Yo-Tú, y en una degeneración no original, el Yo-Ello. En cualquier caso, nunca el Yo aislado.

Este punto de vista buberiano, que he expuesto con detalle en el capítulo 6, y también al principio de este capítulo, contrasta fuertemente con el planteamiento de Sartre, y también, aunque en menor medida, con el de Marcel.

El existente sartriano tiene como realidad fundamental su libertad. A partir de ella existe, y existe libre, abandonado a su suerte, entregado al peso de su responsabilidad que le llena de angustia, de miedo, de temor a tener temor, pero siempre capaz de autenticidad, de no dejarse llevar por la inautenticidad que le hará dejar de ser un sujeto, un para-sí. La libertad sartriana está entendida como ausencia de todo vínculo externo, y por ello el otro solo puede entenderse como el enemigo que me roba mi libertad y me impide ser yo mismo, me coloca en el ser-en-sí. El recorrido de Sartre desde la angustia concluye en una decisión libre, sí, pero una decisión que termina en la desesperación, y en la

791 Buber, Martin. *Aus Philosophical Interrogations*, MBW 12: 535-536. Traducción propia. "if those be called existentialists who transpose human existence itself into the center of rational contemplation, then one could call me that. Only one thing must not remain unnoticed: everything else may be discussed purely speculatively, but not our own existence, the genuine existentialist must himself >>exist<<. An existentialism that contents itself with theory is a contradiction; existence is not one philosophical theme among others."

soledad que aniquila al otro. Como bien indicó Sylvian Boni⁷⁹², Buber y Sartre tienen en común una cosa crucial: ambos reconocen que el Otro es un problema fundamentalmente ontológico, no solo existencial, y por ello desarrollan sus ontologías del otro en un horizonte existencial. El otro es el *totalmente* otro, que no es una invención mía ni está en mí. Tan *otro* es, que su existencia supone un cambio radical: para Sartre mi destrucción, para Buber mi nacimiento. Precisamente esto es lo que distingue abruptamente a ambos pensadores: la posición del otro en mi propia existencia. Mientras que para Sartre yo no puedo ser con el otro, para Buber no puedo ser sin el otro.

Veámoslo aquí por primera vez: la genealogía de la razón buberiana supone un corte limpio con la visión del hombre del existencialismo, en este caso encarnado en Sartre. La relación es un apriori. El Tú está, por así decir, ínsito en mi propio ser. Yo solo llego a ser yo al contacto con el Tú, y en el principio está la relación. Por eso, la respuesta ante la angustia del hombre es radicalmente distinta en Sartre que en Buber, y termina, como él mismo admite, en la aniquilación del otro y la desesperación.⁷⁹³

Más complicado es encontrar esta diferencia entre el apriori de la relación justificado genealógicamente de Buber y el planteamiento de Gabriel Marcel. En efecto, ambos autores han sido con frecuencia considerados como defensores de posturas muy similares⁷⁹⁴, y de hecho se conocían y apreciaban mutuamente. La fórmula fundamental de la esperanza marceliana es, como expuse en su momento, "yo espero en ti por nosotros": en el esquema fundamental de Marcel, el otro es la liberación de la angustia. El amor de un ser que está fuera de mí, de un tú, su palabra hacia mí, me hace posible escapar de la dictadura del yo-tengo, del problema, para introducirme en el misterio. Según Wood, las categorías de problema y misterio son paralelas a las de Yo-Ello y Yo-Tú en Buber.⁷⁹⁵

Lo primero que se puede decir al respecto es que Buber reconoció la similitud entre ambos pensamientos, -similitud que no era buscada, pues ambos desconocían el pensamiento del otro antes de escribir sus principales obras (*Ich und Du* y el *Diario metafísico* de Marcel⁷⁹⁶)-, pero al mismo tiempo señaló que la obra magna de Marcel no llegaba a las profundidades del problema del lenguaje.⁷⁹⁷ Una continuación de esta sutil diferencia entre ambos, que aquí resulta del todo pertinente, es la crítica de Marcel a la frase que en mi interpretación de la genealogía buberiana he situado como central: en el principio estaba la relación.

792 Cf. Boni, Sylvian. *The Self and the Other in the Ontologies of Sartre and Buber*, Washington: University Press of America, 1982: 169-170.

793 Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982: 125.

794 Cf. Wood, Robert E. "The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 45, No. 2 (Apr., 1999); pp. 83-97.

795 Cf. Ídem: 84.

796 Curiosamente, en esta obra de Marcel se incluye una frase que es exactamente igual a una de Buber en *Ich und Du*, la que se refiere a Dios como el Tú que no puede devenir Ello, pero se encuentra en una anotación del diario de fecha cinco años anterior a la publicación de la obra de Buber. Cf. Losch, Andreas. *Einzelkommentare*, MBW 4: 424.

797 Cf. Buber, Martin. *Nachwort [zu >>Die Schriften über das dialogische Prinzip<<]*, MBW 4: 235.

Para Marcel, esta frase no es correcta. Realmente, en el principio no está la relación, sino que había una unidad, que se desprende progresivamente para hacer posible un todo con muchos conceptos relacionados entre sí, transformación que implica un empobrecimiento de la realidad, pero que hace posible un gran progreso, que es que la palabra *verdad* adquiera sentido.⁷⁹⁸ Aquí se advierten grietas entre ambos autores. No porque Buber no remita también a una unidad previa al surgimiento de un mundo en el que es posible la relación, sino porque en esa unidad del mundo previo, al contrario que aquí para Marcel, ya era posible la relación, pues ya había una distancia fundamental. Mientras que para Marcel la degeneración de la unidad en el mundo de la contradicción ha hecho posible la relación, y por ello la verdad (que parece comprender también de forma conceptual, es decir, muy distinto a como la comprende Buber), para nuestro autor la relación primitiva ya era relación pura, y la relación en la que somos capaces de entrar es una forma de volver a la unión cósmica-metacósmica, como fue, pero de otro modo totalmente distinto. Precisamente, esta crítica de Marcel se recoge en el volumen de la *Library of Living Philosophers*, del cual *Antwort* constituye la respuesta de Buber. En esa respuesta, nuestro autor señala lo que ya apunté al tratar de la genealogía buberiana:

En el pasaje de mi libro *Ich und Du* que comienza con esa frase, hablé de *Anfang* [principio] en un sentido muy concretamente filogenético: me referí a cómo las llamadas holofrasas o perífrasis en las que se expresan relaciones entre seres preceden a la designación lingüística de seres individuales separados unos de otros.⁷⁹⁹

Resulta claro aquí, por tanto, que entre Marcel y Buber, pese a sus similitudes, se interpone un muro. Buber se reafirma en que la expresión "en el principio es la relación" debe ser entendida de modo filogenético, como una genealogía del ser humano. En el principio no hay una unidad indivisa de seres, sino seres distintos y diferenciados que entran en relación de forma natural. El surgimiento del mundo del Ello (y, con él, como he insistido aquí, del Yo, el pensamiento objetivo, la conceptualización, la autoconciencia segunda) significa que deberemos buscar la relación de otra manera, pero no que anhelemos una unidad abstracta, ni tampoco significa un progreso, como opina Marcel. Al contrario, el mundo primitivo era un mundo seguramente más peligroso, pero también

798 Cf. Marcel, Gabriel. *I and Thou*, Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.): *The Philosophy of Martin Buber* (*Library of Living Philosophers*, Vol 12), La Salle Illinois: Open Court, 1967: 45.

799 Buber, Martin. *Antwort*, MBW 4: 484. Traducción propia. "Ich habe in dem Abschnitt meines Buches >>Ich und Du<<, der mit jenem Satz beginnt, vom >>Anfang<< in einem ganz bestimmten phylogenetischen Sinn gesprochen: ich habe darauf hingewiesen, wie der sprachlichen Bezeichnung einzelner, voneinander gesonderter Wesen sogenannte Holofrasen, Satz Worte, vorausgehen, in denen sich Beziehungen zwischen Wesen ausdrücken".

seguramente más humano en un sentido dialógico que el actual.⁸⁰⁰

Al planteamiento existencialista, tal y como aquí lo he expuesto, le opone Buber, de igual manera a Sartre que a Marcel, su comprensión genealógica del ser humano como constitutivamente dialógico. Este punto, ya señalado por Habermas, es el punto de fuga del existencialismo. Desde aquí, el recorrido que siguen los existencialistas para salvar al hombre de la angustia, y que describí en el capítulo 5, se transforma de raíz, pues es la comprensión misma del hombre la que se transforma.

Llegamos, por tanto, al último paso de la argumentación comenzada en el capítulo 4. Desde la exposición de la situación angustiada del hombre del siglo XXI, relacionada con la soledad, la depresión y la polarización, pasé a la exposición del enfoque existencialista como paradigma de respuesta, para después señalar, a partir de la genealogía, lo que separa decisivamente a Buber del existencialismo. Este punto de separación, que acabo de resaltar, es al mismo tiempo lo que abre a una respuesta genuina, peculiar, a la angustia del hombre de hoy.

7.4. En busca de hogar. Una respuesta buberiana a la crisis del hombre actual.

Los filósofos hasta ahora solo han *interpretado* el mundo de diferentes formas; de lo que se trata es de *transformarlo*.⁸⁰¹

La famosa tesis nº 11 sobre Feuerbach de Marx introduce perfectamente este último epígrafe de la tesis. La filosofía puede ser comprendida de dos formas: como interpretación o como interpelación. Como descripción y análisis, o como propuesta de acción. A mi juicio, habitualmente en los filósofos se dan ambas cosas. En este estudio que he realizado, hasta ahora el peso principal lo ha llevado la interpretación, pero el objetivo siempre fue la transformación, la interpelación para la acción, que, como he señalado a partir de las palabras de Habermas, fue la pulsión dominante en la vida y la obra de Martin Buber.

Carece de sentido un pensamiento que no tenga ninguna incidencia en la vida real de las personas. Precisamente por su naturaleza dialógica, la razón es siempre búsqueda de un Tú, de un mensaje, vida *con* el otro y *hacia* el otro y *desde* el otro.

800 Cf. Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 52.

801 Marx, Karl. *Die Frühschriften*, Stuttgart: 1968, Alfred Kröner Verlag: 341. Traducción propia. "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*."

En este epígrafe, pues, trataré de proponer algunas reflexiones abiertas, algunos caminos que se plantean, en relación con la problemática antropológica de hoy, a partir del pensamiento de Martin Buber y la interpretación genealógica del principio dialógico. Es importante dejar claro que no pretendo solucionar los problemas del hombre de hoy con estas reflexiones, sino simplemente *abrir caminos*, puntos de luz que revelan horizontes, sobre los que se podría profundizar. De cada una de esas reflexiones podría extraerse una línea de investigación para el futuro. Se trata, como Buber gustaba de decir, de acercarse a la ventana, y señalar por ella a lo que se ha visto fuera.

7.4.1. Esperanza para esta hora. La búsqueda del sentido desde el Tú.

Preguntamos por esperanza para esta hora. Con ello quiere decirse que nosotros, los que preguntamos, sentimos este momento histórico no solo como uno caracterizado por la más dura dificultad, sino también como uno para el que no parece haber perspectiva de futuro, de otros tiempos de claridad y altura. Precisamente esta perspectiva es lo que denominamos en sentido específico 'esperanza'.⁸⁰²

Con estas palabras comenzaba Buber su conferencia de 1952 *Hoffnung für diese Stunde* (Esperanza para esta hora) en el Carnegie Hall de Nueva York. En un mundo dividido en dos bloques mortalmente enfrentados, y en el que el diálogo parecía hacerse cada vez más difícil, nuestro autor proponía de nuevo la verdadera conversación como fundamento de la confianza en la existencia.

En el contexto de la Guerra Fría, Buber se plantea la pregunta por el fundamento de la angustia del momento histórico, y sitúa en el origen la desaparición de la fraternidad, el tercer valor fundamental de la Revolución Francesa, que ejercía de unión entre la igualdad y la libertad. Desaparecida aquella, el bloque de los partidarios de la igualdad a ultranza debía enfrentarse necesariamente al otro bloque.

Pero el problema solo epidérmicamente podía considerarse geopolítico. La desconfianza

802 Buber, Martin. *Hoffnung für diese Stunde*, MBW 11.2: 275. Traducción propia: "Wir fragen nach Hoffnung für diese Stunde. Damit ist gesagt, daß wir Fragenden diese Stunde nicht bloß als eine der schwersten Bedrängnis 5 empfinden, sondern auch als eine, für die es keinen Ausblick in künftige wesensverschiedene Stunden, in eine Zeit der Helle und der Höhe zu geben scheint. Solch ein Ausblick ist es ja, den wir im spezifischen Sinne als Hoffnung bezeichnen."

entre los miembros de uno u otro grupo social se había convertido en existencial, en esencia de la propia identidad y en desconfianza del otro en cuanto otro: su ser-malvado no dependía siquiera de él mismo. Y esa desconfianza por razones ideológicas aún no era la más radical, la más profunda: la desconfianza entre hombre y hombre había mudado en desconfianza en la propia existencia humana, en pérdida radical de la esperanza. La desconfianza en la existencia había sido provocada por la desconfianza esencial en el otro, y se manifestaba en la superficie como imposibilidad del diálogo entre diferentes.

En el origen histórico de esta destrucción de la confianza interhumana, Buber sitúa la reducción de la persona a uno solo de sus ámbitos de ser, llevada a cabo por las ciencias sociales. La teoría de la ideología entendió que esta, uno de los aspectos de la existencia humana, es la única instancia definitoria de la persona. En consecuencia, el hombre es ideología y, por tanto, debe enfrentarse necesariamente a la persona que se sitúe en un marco ideológico contrario. Pero esta visión omite el hecho de que existen otras muchas esferas que definen a la persona, que el hombre está inmerso en un contexto de numerosos ámbitos de ser (cosmológico, psíquico, religioso, erótico, etc.) que lo definen, cada uno en una proporción. Lo verdaderamente científico, riguroso, es tratar de establecer hasta qué punto unos ámbitos y otros se combinan en el ser del hombre, en lugar de atribuirle solo a un ámbito toda la fuerza de definición.⁸⁰³

El análisis de Buber de aquel momento es pertinente también para hoy. Igual que en aquel tiempo, el ser humano de hoy no solo ha abandonado la confianza en el otro como legítimo ser ante uno mismo, sino que esa desconfianza ha conducido a otra desconfianza más radical, existencial, a la desconfianza en la propia existencia, a la desesperanza. La descripción de la situación existencial del hombre de hoy que se propuso en el capítulo 4 de esta tesis nos lo muestra como un ser cada vez más aislado, y cada vez más en riesgo de autodestrucción. Y, en todo esto, se manifiesta la necesidad de una perspectiva de futuro, el anhelo de esperanza.

Empleando el enfoque de Gabriel Marcel sobre la esperanza, se debe insistir, ahora en vena buberiana, en que la esperanza es la respuesta a la llamada de un Tú. En tanto que alguien fuera de mí me tiende su mano, en tanto que la mirada del otro me busca, yo puedo –en virtud de mi estructura esencialmente dialógica– salir de mi propia angustia. Una vez más: solo en contacto con el Tú, llego yo a ser yo. Solo en contacto con el Tú entro en la realidad, en la vida verdadera.

La visión del hombre y el mundo que he expuesto a lo largo de toda esta investigación, la visión de Martin Buber, desecha por antinatural y antihumana la polarización política y social. Su carácter destructivo, mostrado por los diferentes estudios citados (que señalan su poder adictivo y su capacidad de nublar el juicio humano, en virtud de su condición de pornografía epistémica) son solo las concreciones psicológicas de la contradicción entre la estructura dialógica de la realidad y un proceso antidialógico, de fomento del odio, como es la polarización. La polarización implica la

803 Cf. Buber, Martin. *Hoffnung für diese Stunde*, MBW 11.2: 275-282.

destrucción de lo humano en el hombre, y por ello su aislamiento y el riesgo de la destrucción física del otro a través de la violencia. No es simplemente que sea necesario rebajar las tensiones para hacer posible la convivencia, sino que lo necesario es aprender a mirar al otro como un alguien que me hace ser verdaderamente humano, igual que yo a él. Lo que constituye al otro ante mí no son sus opiniones sobre cuestiones de un tipo u otro, sino precisamente su condición de persona, esto es, de ser dialógico, de ser capaz de relación. Y lo que constituye mi propia vida, si es que quiero vivirla realmente, es la entrada en relación con ese otro ante mí.

Es pertinente apuntar aquí una de las críticas que opuso Buber a Carl Schmitt, cuyo planteamiento, como señalé en el capítulo 4, es una justificación de los procesos polarizadores. Schmitt, como expuse entonces, establece la dualidad amigo-enemigo y la posibilidad de la destrucción del otro como principio de lo político, igual que los opuestos bueno-malo o feo-hermoso son principios de la ética o de la estética.

Esta concepción de Schmitt descansa, para Buber, sobre la idea de que el hombre puede ejercer de juez divino y condenar a muerte al otro, siguiendo la imagen del duelo a muerte. Pero, además, para Buber los opuestos amigo-enemigo y bueno-malo no son paralelos, en el sentido de que se encuentran en otro orden de cosas. El opuesto bueno-malo se comprende siempre de modo normativo, de acuerdo con un contenido de lo que significa bueno (como he recalcado, para Buber, el bien se identifica con la *dirección*), cuya ausencia es lo malo. Sin embargo, el opuesto amigo-enemigo no está fundamentado en ningún contenido, sino solo definido de forma bipolar, como pura referencia: el enemigo es simplemente la negación de mí mismo, y yo mismo a mi vez resulto definido únicamente por oposición a mi enemigo. El concepto schmittiano de lo político no tiene detrás ninguna significación real, y por tanto no puede fundamentar ninguna distinción real, en el sentido que lo hacen bueno y malo, o feo y hermoso.⁸⁰⁴

Se muestra, por tanto, el absurdo sobre el que descansa la polarización política y social. Los procesos polarizadores no pueden fundamentar la construcción de ninguna sociedad verdaderamente humana, pues no pueden otorgar ningún orden concreto, ninguna dirección normativa, sino solo una ligada a la situación, a las condiciones de quien gobierna. En otras palabras, la polarización solo puede conducir al totalitarismo, que excluye a las opciones consideradas enemigas, lo cual es quizás un orden fáctico, pero en ningún caso un orden normativo, ni por tanto humano. Tras la destrucción del enemigo (que pocas veces tiene lugar, como enseña la historia⁸⁰⁵ y, por desgracia, también la actualidad) puede venir una época de ausencia de guerra, pero difícilmente de paz.

804 Cf. Buber, Martin. *Die Frage an den Einzelnen*, MBW 4: 186-187.

805 Es oportuno recordar aquí que Schmitt fue uno de los teóricos del régimen nacionalsocialista. Este régimen, como tantos otros totalitarismos, redujo al mínimo el enemigo interno, disolviendo toda oposición y logrando así, quizás, una ausencia de conflicto en el país. Pero en ningún caso condujo a una paz, sino a una situación de terror constante e inseguridad ante el poder absoluto del partido y sus miembros sobre las personas y los bienes. Sobre aquellos años es interesante la obra del filósofo Dietrich von Hildebrand; cf. von Hildebrand, Dietrich. *Mi lucha contra Hitler*, Madrid: Rialp, 2016.

Además, como ha señalado recientemente Marc Pauly⁸⁰⁶, la distinción buberiana entre el principio político y el principio social, el primero centrado en la estructura estatal, el segundo en la convivencia, es fundamental para revertir el proceso polarizador. Esta primacía del principio social significa, sencillamente, que una verdadera comunidad se forma cuando los individuos son realmente más capaces de pronunciar la palabra fundamental Yo-Tú: la comunidad se construye siempre desde abajo, no desde arriba.⁸⁰⁷

Con todo, el problema de la polarización, a mi juicio, es, como también opinaba Buber en aquella conferencia en Nueva York, más epidérmico que el que se expresa en las diferentes enfermedades mentales, en especial en la depresión y la ansiedad. Estas están más relacionadas con la cuestión del sentido de la propia existencia, del motivo de mi propio vivir, con una pérdida global de la esperanza. Nos encontramos ante la realidad de que un elevado porcentaje de nuestros contemporáneos, quizás nosotros mismos, considera a menudo difícil encontrar un sentido a su propia existencia. De acuerdo con lo expuesto en el epígrafe 3.6, esta situación está conectada con la necesidad de sanar la propia relación con el mundo.

El sentido de la propia vida solo puede comprenderse en relación con los demás seres, en nuestra forma de situarnos ante ellos.⁸⁰⁸ Solo una vida en el mundo del Tú es propia del ser humano, y digna de él. Solo ante el Tú recuperamos el sentido de vivir. Esto señala, en el ámbito sanitario, la importancia de cuestiones como el acompañamiento a las personas que sufren, del acompañamiento en el momento de la muerte, o la centralidad que debe darse a una ética de los cuidados.⁸⁰⁹

Con esto, acabo de rozar un tema de importancia capital: las relaciones humanas. Es ampliamente aceptado que las relaciones afectivas, familiares, amorosas, etc. son cruciales para una vida medianamente feliz. Sin embargo, la comprensión de esas relaciones, de qué constituye propiamente una relación, no está siempre del todo clara. La aportación de Buber, también aquí, es productiva.

¿Qué es el encuentro, el diálogo, la relación, el amor, para Buber? Se debe insistir en este punto: el diálogo es la *dirección* (*Hinwendung*) de mi propio ser completo al ser completo del otro, en todas sus dimensiones, tanto física como espiritual, temporal, intelectual o sexual; el diálogo es la *confirmación* (*Bestätigung*) del otro en tanto que otro, en su ser actual y potencial, en lo que es y en lo que está llamado a llegar a ser en la plenitud de sus posibilidades; el diálogo es el abrazo-

806 Cf. Pauly, Marc. "Beyond the political principle: Applying Martin Buber's philosophy to societal polarization", *Philosophy and Social Criticism* XX-X (2021); pp. 1-20.

807 Cf. Buber, Martin. *Pläde in Utopia*, MBW 11.2: 117-259.

808 Cf. Frankl, Viktor. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München-Zürich: R. Piper & Co Verlag, 1979: 34-43.

809 Cf., en este sentido, Domingo Moratalla, Agustín. *Homo curans. El coraje de cuidar*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2022; Domingo Moratalla, Agustín. *El arte de cuidar. Dialogar, atender y responder*, Madrid: Ediciones Rialp, 2013; Camps, Victoria. *Tiempo de cuidados*, Barcelona: Arpa, 2021. Además, para un análisis neurocientífico y neuroético de la cuestión de la reciprocidad, cf. González-Esteban, Elsa & Calvo, Patrici. "«Homo recíprocan» desde la literatura neurocientífica: Críticas desde la neuroética." *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 77(295 Extra) (2021); pp. 523-534.

comprensión (*Umfassung*), la vivencia de la otra parte, la entrada en el mundo personal del otro, la experiencia desde ambos puntos, el suyo y el mío, de todo su drama existencial.

Los sentimientos viven en el hombre, pero el hombre vive en su amor. Esto no es ninguna metáfora, sino la realidad (...). El amor es una actuación cósmica. Quien está en él, quien mira desde él, para él los hombres se liberan de su inmersión en la acción caótica (...). De manera maravillosa, surge de vez en cuando la exclusividad – y así, el amor puede actuar, puede ayudar, sanar, educar, elevar, redimir.⁸¹⁰

Es una de las frases más conocidas de Buber. El hombre vive en su amor. Quien encuentra un Tú, vive en el diálogo. Y el amor es capaz, a través de esa exclusividad que ha surgido, de sanar, de ayudar, de elevar... de redimir al hombre. Pero quien no lo encuentra, no vive sino en el desamor, el desencuentro y la desesperanza. Se debe poner énfasis en esto, pues está directamente relacionado con lo explicado aquí sobre la genealogía de la razón. No es que la calidad de nuestras relaciones afecten a nuestra existencia. Es que nuestras relaciones *son* nuestra existencia o, mejor dicho, nuestra existencia *son* relaciones. Si el hombre es incapaz de establecer relaciones reales, encuentros Yo-Tú con todo el ser, con quien tiene a su alrededor, entonces vivirá en su desencuentro, en su desamor, y en su desesperanza.

En muchas ocasiones, la persona que sufre de desesperanza es incapaz de esta salida hacia el otro, de este diálogo. Corresponde entonces recordar la importancia que otorga Buber al acompañamiento psicológico, a la capacidad del hombre de ofrecer al otro un suelo sobre el que caminar, de demostrar con la presencia que el mundo no está condenado. Quien se encuentra aprisionado en su propio interior, generalmente sufre miedo, miedo a un elemento que podría ser verdad y resulta amenazante (como el fracaso de un proyecto o la muerte de un familiar, posibilidades siempre amenazantes, pero irreales e imposibles de conocer previamente a su suceso), pero sobre todo miedo a sí mismo y a no ser capaz de salir de su propia cárcel, y el miedo hace poderosa a la amenaza⁸¹¹. Esa persona necesita la confirmación por parte del otro ante él de que aquello que lo amenaza no existe en la realidad, sino solo en su propio interior. La mano del otro libera del miedo, y, en muchas ocasiones, del poder que ese miedo ejerce sobre el enfermo, en forma

810 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 46-47. Traducción propia. "Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe. Das ist keine Metapher, sondern die Wirklichkeit (...). Liebe ist ein welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe (...). Ausschließlichkeit erstet wunderbar Mal um Mal – und so kann er wirken, kann helfen, heilen, erziehen, erheben, erlösen."

811 Cf. Frankl, Viktor. *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1975: 60.

de obsesión, depresión o ansiedad. Este acompañamiento, este demostrar que hay suelo, lo puede realizar, al menos en muchos casos, cualquier persona, no necesariamente un profesional.

Con esta primera reflexión, lo que se quiere señalar es que la polarización y la desesperanza están íntimamente unidas, en tanto que tienen como base la desconfianza esencial en el otro. La dinámica que Buber denunciaba en el momento de pronunciar la conferencia que he citado al principio de este subepígrafe se repite hoy: la desconfianza esencial en el otro degenera en una desconfianza en la existencia (desesperanza), y hace imposible el diálogo entre diferentes (polarización). Para recuperar la esperanza, es necesario desmontar la dinámica polarizadora desde su origen: la concepción del otro como enemigo en sí mismo. Es preciso, además, señalar el absurdo del planteamiento polarizador de la sociedad, en tanto que vacío de contenido e incapaz de fundamentar ningún orden social. Y, además, debemos afrontar la desesperanza como una falta de confianza en la existencia, que es sinónimo de una falta de confianza en el Tú, dando la importancia que merece al acompañamiento en la enfermedad y la muerte, y ofreciendo a quien sufre la confirmación de su valor como ser humano, la afirmación de su ser actual y potencial, la convicción de que existe un suelo en el que caminar, de que "el mundo no está condenado".

Con todo, estas reflexiones se encuentran vacías si no se unen a la apertura a la acción, es decir, al compromiso personal y social.

7.4.2. El compromiso y la razón utoprofética.

El segundo camino de reflexión que se puede abrir, a partir de la obra de Martin Buber, para pensar la respuesta a la situación desesperada del hombre del siglo XXI es el camino del compromiso.

Comprometerse es siempre responder a una palabra. Si la existencia humana se configura, como toda realidad, como palabra y respuesta, y si ser humano es ser interpelado por los signos de la realidad, parece claro que la respuesta a los interrogantes del mundo de hoy, el compromiso con la realidad, es un camino de reflexión necesario, a partir del pensamiento buberiano. A mi juicio, este compromiso tiene dos vertientes: la personal-existencial y la comunitaria.

En cuanto a la vertiente personal, el compromiso significa fundamentalmente *atención* a la vida. La realidad, desde su estructura dialógica, es una constante palabra que espera mi respuesta, y de esa respuesta depende el sentido de mi vida. Con palabras del filósofo y teólogo italiano Luigi Giussani:

La vida es una trama de acontecimientos y de encuentros que provocan a la conciencia produciendo en ella problemas de distinto tipo. (...) La vida, por tanto, es una trama de problemas, un tejido de reacciones debidas a tales provocadores encuentros, lo sean mucho o poco. El significado de la vida – o de las cosas más pertinentes e importantes de ella – es una meta sólo posible para quien se toma en serio la vida y, por tanto, sus acontecimientos y encuentros, para quien está comprometido con la problemática de la vida.⁸¹²

La realidad me provoca, exige de mí actuar, responder, y esto de forma constante. Cada acontecimiento de la propia existencia me convoca a una respuesta. La mirada de otra persona que sufre significa un grito de auxilio, y también la naturaleza que se abre ante los ojos, el llanto del recién nacido, o la responsabilidad de un futuro para otros que construir. El compromiso, en primera instancia, es personal-existencial, e implica, al menos, tres actitudes: el agradecimiento, la esperanza y la responsabilidad.

En primer lugar, la actitud comprometida en la vida individual, en el ámbito personal, en la propia biografía, es agradecida, en tanto que recibe como regalo, como signo, como palabra necesitada de respuesta, todo lo que le acontece. Todo acontecimiento es ocasión para poner en juego mi capacidad de entrar en relación, de encontrar un sentido en el Tú que me sale al encuentro. La actitud agradecida ante la realidad es consecuencia necesaria de comprender su carácter dialógico. Todo es palabra que espera mi respuesta, es algo que se dirige a mí como un regalo. La realidad se me entrega, y me espera. Como se ve, no es preciso recurrir a una cosmovisión religiosa para proponer para la acción este planteamiento de Buber:

De nuevo recuerdo aquella extraña confesión de Nietzsche, que explica el proceso de la inspiración como aquel en el que uno toma, pero no pregunta quién es el que da. Digamos, en cualquier caso: uno no pregunta, pero sí da las gracias.⁸¹³

En segundo lugar, el compromiso personal hacia el diálogo es un compromiso esencialmente esperanzado, en tanto que la respuesta hacia el otro es siempre una respuesta hacia mi propia

812 Giussani, Luigi. *El sentido religioso*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008: 60.

813 Buber, Martin. *Nachwort [zu Ich und Du]*, MBW 4: 246-247. Traducción propia. “Wieder werde ich an das seltsame Bekenntnis Nietzsches gemahnt, der den Vorgang der »Inspiration« dahin umschrieb, man nehme, aber man frage nicht, wer da gibt. Es sei immerhin – man fragt nicht, doch man dankt.”

plenitud, y hacia la plenitud de quien me sale al encuentro. Respondiendo a la realidad con todo el ser, entrando en el mundo del Tú, me voy haciendo quien estoy llamado a ser, y al mismo tiempo posibilito que la persona ante mí, con su respuesta, también lo haga, pues ambos entramos en la relación, en la realidad, comenzamos a vivir de otra manera, a vivir auténticamente.

En tercer lugar, el compromiso existencial desde el diálogo es una apertura a la responsabilidad del amor. “El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú”⁸¹⁴, escribió Buber. Recordemos por un segundo lo que significa la responsabilidad⁸¹⁵ en el pensamiento de nuestro autor. Ser responsable es mantenerse como preparado y abierto a la relación con un Tú. Mientras que el anhelo por la continuidad de la relación, debido a nuestra estructura dialógica, permanece siempre, la “melancolía de nuestra suerte”⁸¹⁶ hace que todo Tú se convierta necesariamente en un Ello. Pero la responsabilidad nos ata a una relación que continúa, nos hace capaces de continuar viviendo en la espera del Tú.

El compromiso personal-existencial siempre es hacia un Tú. Las decisiones de la vida humana, de cada biografía concreta, se estructuran de forma comprometida si responden a los problemas provocativos de cada momento en virtud del Tú al que el existente está ligado por la responsabilidad. Buber señaló que la dirección hacia el proyecto único que yo soy es una guía de la acción. Pero habría que continuar su argumento diciendo: en tanto que yo soy lo que soy contigo, al comprometerme por ti, al responder hacia ti, al afirmarte en tu ser actual y potencial, también hallo un criterio para mi acción en el proyecto de ser que tú eres. Esto otorga, igual que señalaba Buber para la dirección hacia el propio proyecto⁸¹⁷, una guía para la decisión personal de cada instante, aunque sea una guía muy a menudo difícil de entrever y en ningún caso única para todas las situaciones.

Probablemente resulte aún oscura la conexión de este compromiso personal-existencial con los problemas del hombre del siglo XXI, con los cuales estoy intentando poner en diálogo el pensamiento de Buber. La relación, sin embargo, es directa. El hombre de hoy vive en riesgo de aislamiento, y en riesgo de destrucción, acuciado por la soledad, el estrés y la depresión, porque no existe en una red de compromiso personal por el otro. Las observaciones del primer subepígrafe sobre la esperanza y el amor son únicamente consideraciones teóricas, mientras no lleven aparejadas el compromiso de cada persona por responder a las vicisitudes de su existencia, a través de la decisión que, no debe olvidarse, lleva siempre aparejada la osadía, *das Wagnis*.

Responder quiere decir siempre atreverse (*wagen*). El compromiso exige sacrificio de la

814 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 47. Traducción propia. “Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du.”

815 Sobre la relación del concepto de responsabilidad en Buber y en Hans Jonas, cf. Werner, Micha H. *The Immediacy of Encounter and the Dangers of Dichotomy: Buber, Levinas, and Jonas on Responsibility*, en Tirosh-Samuelson, Hava & Wiese, Christian (eds.). *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Boston: Brill Academic Publications, 2008; pp. 203-230.

816 Ídem: 48. Traducción propia. “...Schwermut unseres Loses...”.

817 Cf. Buber, Martin. *Bilder von Gut und Böse*, MBW 12: 352.

propia vida, de la propia posición. La responsabilidad por un Tú implica salir del mundo del Ello, mundo en el que los seres humanos tenemos la situación bajo control, pues la hemos construido a nuestra medida, la hemos inventado, y hemos colocado los demás seres, al mundo, como objetos a nuestra disposición. Decidirse por el sentido, por el rostro del otro, por el Tú, comprometerse con la vida, entrar en la realidad, necesita de una osadía que lleva, precisamente, a esa nueva realidad. Las palabras fundamentales, “cuando son pronunciadas, fundan un nuevo estado de cosas”⁸¹⁸. Este es un camino de acción claro: en tanto que un ser humano se decide por una vida en el mundo del Tú, funda a su alrededor una nueva realidad, la realidad dialógica. No permanecerá en ella todo el tiempo, pero a través de la responsabilidad se mantendrá ligado a otros seres. El hombre responsable vive a la escucha de las palabras que le llegan de la vida. La vida es para él una interpelación (*Angesprochenwerden*) a la que debe responder.⁸¹⁹

A través de esa responsabilidad, de ese compromiso, de esa osadía, es posible construir una comunidad, un mundo del Tú en el que las personas encuentren sentido en el rostro del otro.

Además, el compromiso dialógico es un compromiso comunitario. Con esta definición me refiero al compromiso ante los grandes problemas comunes de la sociedad, y especialmente la guerra, la pobreza, la desigualdad y el cambio climático. En este contexto, considero de gran interés la aportación de Carlos Díaz en su libro *De la razón dialógica a la razón profética*. En él, Díaz propone la superación de la ética del discurso (que es lo que denomina ‘razón dialógica’, en una terminología distinta a la que he empleado en este trabajo) en favor de un *cogito* utoprofético, de un nuevo ejercicio de la razón de tipo profético y que se caracterice por proponer una nueva realidad, de modo utópico. En mi opinión, la obra de Martin Buber es un gran ejemplo de este *cogito* utoprofético.

Para Díaz, el hombre debe “dar el salto vocacional hacia un diálogo que excluya otros diálogos”, puesto que “el diálogo desde el rostro del otro (rostro es aquello cuya mirada me pide auxilio) *excluye el diálogo sobre el diálogo*”.⁸²⁰ Es preciso dejar de hablar sobre cómo hablamos⁸²¹, pasar a una razón comprometida con el pobre, el desfavorecido, y clamar contra las injusticias sociales desde una concepción utópica, desde un compromiso con un mundo que puede ser de otra manera.

La “utopía es la patria del profeta en el momento mismo de su acción”.⁸²² El pensador de hoy, según Díaz -y, podríamos añadir, el hombre comprometido con la realidad, el hombre que intenta vivir en el diálogo buberiano- se comporta de modo profético. ¿Cómo es esta actitud? Es inevitable

818 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 39. Traducción propia. “...sondern gesprochen stiften sie einen Bestand.”

819 Desde el punto de vista teológico cristiano, esta idea ha sido magistralmente expuesta por Amedeo Cencini; cf.

Cencini, Amedeo. *El árbol de la vida*, Madrid: Editorial San Pablo, 2005.

820 Díaz, Carlos. *De la razón dialógica a la razón profética*, Móstoles: Ediciones Madre Tierra, 1991: 67.

821 Esto es una crítica frontal a la ética del discurso, que aquí no deseo reproducir ni apoyar con la virulencia con la que lo hace el profesor Díaz, aunque sí comparto la opinión de que la ética del discurso corre el riesgo de quedar en pura discusión sobre formalidades. En realidad, en esta tesis he mostrado, de la mano de Habermas, cómo la obra de Buber puede comprenderse como un fundamento de la propia ética del discurso.

822 Cf. Díaz, Carlos. *De la razón dialógica a la razón profética*, Móstoles: Ediciones Madre Tierra, 1991: 79.

recordar, al leer la descripción de este autor sobre el profeta, el enfoque de Buber sobre la concepción profética de la historia, expuesto en el epígrafe 3.3.

Para Díaz, el profeta es la pura desmesura, el maximalismo. Es un vidente que analiza lo que ve en la sociedad corrupta de su tiempo, y lo hace de forma penetrante, pero no para quedarse en el lamento sobre el mundo, sino para poder transformarlo, o mejor, para invitar a los que escuchan a transformarlo con él, a la conversión. Y esto lo realiza porque lo guía un deseo de un futuro nuevo y mejor. Por ello, emplea un tiempo narrativo condicional, en tanto que confía en la libertad del hombre, que siempre tiene posibilidad de conversión.

Al mismo tiempo, caracteriza al profeta su crítica pública e inflexible del poderoso y de la situación de injusticia. El profeta habla de pie al rey sentado en favor del pueblo caído. Es un crítico incómodo de la inequidad, y su propuesta también exige una inflexible actitud de renuncia a la comodidad, de apertura de los corazones cerrados y de las prisiones injustas. La racionalidad profética es una racionalidad con prisas y sin miedo, que desprecia la seguridad e irrumpe en el escenario del juego para cambiar las actitudes.⁸²³

Esta aportación del profesor Díaz, aparte de poder utilizarse a la perfección como una descripción de la vida y obra de Martin Buber, ofrece, a mi juicio, una ventana de reflexión y acción para el tratamiento de los problemas del hombre actual. El compromiso ligado al diálogo es un compromiso utópico y profético. La razón dialógica buberiana no es una razón teórica, sino muy al contrario, una razón corporal y sufriente, herida por el dolor de la mirada del otro. No adolece de los vicios de la razón que denuncia Díaz como superada, que se pierde en debates sobre el propio debate, sin tocar el corazón de los sufrientes.⁸²⁴

La mirada sobre las injusticias que claman al Cielo, y que se presentan cada día ante nosotros en forma de guerra, contaminación y violencia exige un compromiso comunitario en virtud de la palabra fundamental Yo-Tú. Un compromiso comunitario que se enfrente decididamente al poderoso, que vea como la labor principal de la razón la denuncia de la injusticia y la exhortación a la conversión. Viene a la cabeza la referencia literaria de una de las más clásicas novelas italianas, *I promessi sposi*, en la que uno de los protagonistas, el fraile capuchino Cristóbal, acude a echarle en cara al poderoso cacique local sus crímenes, especialmente el intento de apropiarse de la joven Lucía, protagonista de la novela:

Hablo como se habla a una persona dejada de la mano de Dios. (...) Tengo

823 Díaz, Carlos. *De la razón dialógica a la razón profética*, Móstoles: Ediciones Madre Tierra, 1991: 81-90.

824 Un ejemplo positivo de esta actitud de razón comprometida es la obra de Adela Cortina y, en especial: Cortina, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Barcelona: Paidós, 2017. Para una fundamentación filosófica de la cuestión del derecho humano al desarrollo cf. Sarteau, Claudio. "El derecho al desarrollo: una cuestión de justicia y solidaridad", *Dikaion*, 23-4 (2014); pp. 327-350.

lástima de esta casa: sobre ella está pendiente la maldición del Todopoderoso. Sería de ver que la justicia de Dios respetase cuatro paredes y cuatro asesinos... ¿Cómo podéis creer que Dios ha hecho una criatura a imagen suya para daros el derecho de atormentarla? ¿Pensabais que Dios no sabría defenderla? Habéis despreciado su aviso y vos mismo habéis pronunciado vuestra sentencia. Endurecido estaba como el vuestro el corazón de Faraón, y Dios supo hacerle pedazos.⁸²⁵

El profeta desprecia el poder del poderoso, que reconoce vacío y fundamentado en piedras pasajeras. Sabe que la fuerza bruta no tiene la última palabra, y no le impresiona la riqueza, mucho menos la injusta. Aparece poseído por una cierta ira santa, y no le importa perecer mientras la situación del mundo mejore un poco. Se presenta libre, desprendido de su propia integridad física, arrebatado por el ansia de justicia. Su vida es una respuesta a la palabra dada en la historia, es construcción de la historia a través de la responsabilidad:

El sentido de la historia no es una idea que pueda formular independientemente de mi vida personal; únicamente con mi vida personal puedo captar dicho sentido, pues es un sentido dialógico.⁸²⁶

Este compromiso comunitario dialógico es en sí mismo un movimiento anti-polarizador y de recuperación de la esperanza en que la situación del mundo *puede ser distinta*, en virtud de la libertad humana que el profeta siempre tiene en cuenta. En efecto, también para Díaz, es fundamental la dimensión elpídica o esperanzada. La razón profética parte de la esperanza, y es una razón esperanzada, en un doble sentido: en primer lugar, porque no espera nada a cambio, y, en segundo lugar, porque no desespera de nada ni de nadie: siempre cree posible la conversión.⁸²⁷

En resumen, el principio dialógico buberiano invita necesariamente a reflexionar sobre el compromiso del hombre ante el mundo, mundo que ya no es un algo indiferente, sino un Tú, un otro frente a mí que me interpela, tanto personal como comunitariamente. En mi vida me llevará a un compromiso con la realidad, a través del cual mi mirada hacia ella se convertirá en agradecida,

825 Manzoni, Alessandro. *Los novios*, Madrid: Ediciones Rialp, 2001: 79.

826 Buber, Martin. *Geschehene Geschichte*, MBW 15: 280. Traducción propia. "Der Sinn der Geschichte ist nicht eine Idee, die ich unabhängig von meinem persönlichen Leben formulieren kann, mit meinem persönlichen Leben allein vermag ich ihn aufzufangen, denn es ist ein dialogischer Sinn"

827 Cf. Díaz, Carlos. *De la razón dialógica a la razón profética*, Móstoles: Ediciones Madre Tierra, 1991: 92-95.

esperanzada y responsable ante mi Tú; en el aspecto comunitario me llevará al ejercicio de una razón utopofética, a una denuncia inflexible de la injusticia, en la esperanza de que el mundo puede cambiar.

7.4.3. Entradas en la realidad.

A lo largo de toda la tesis, he insistido en las numerosas implicaciones del principio dialógico, de la convicción buberiana de que el mundo es doble para el hombre, y de que la vida en el mundo del Tú es una entrada en la realidad. Esta expresión, “entrada en la realidad” (*Eintritt in die Wirklichkeit*), fue demostrando sus diferentes aplicaciones, según fui atravesando lo que denominé “los anillos de la espiral”, el efecto del principio dialógico buberiano en diferentes campos de la filosofía y en la psicología. El diálogo Yo-Tú significa una entrada en la realidad del hombre, en el plano del estudio antropológico, en tanto que el filósofo-antropólogo abraza en primera persona su realidad, y entonces puede conocer su crisis y su propia naturaleza (3.4.1); significa también una entrada en la realidad a nivel epistemológico, pues nos descubre que se produce un encuentro entre el ser de las cosas y mi propio ser (3.4.2); también es una entrada en la realidad ética, a través de la decisión hacia el proyecto que soy (3.5); y una entrada en la realidad para la persona psicológicamente enferma, que experimenta que alguien, fuera de él, le tiende la mano y le descubre que el mundo es más que su dolencia (3.6).

Si el diálogo es una entrada en la realidad, se debe señalar que la situación del hombre del siglo XXI, que he caracterizado como un aislamiento, es una situación de irrealidad. Vive irrealmente, para su desgracia, quien se encuentra sumido en la desesperanza, pero también quien se deja llevar por la adicción polarizadora, destruyendo los vínculos entre las personas diferentes y unificándose en la masa radicalizada con quienes tienen las mismas opiniones políticas o sociales.

En ambos casos, resulta perentoria la reflexión acerca de las instituciones intermedias de la sociedad, que se interponen entre el individuo y el Estado, y la puesta en valor de las mismas, ya que adquieren la condición, para tanta gente, de *entradas en la realidad*.

Como he mostrado, la lógica polarizante tiende a eliminar cualquier vinculación del individuo con sus iguales, a excepción de la ideológica o política. El proceso suele conducir a rupturas en el plano personal, ya que termina por considerarse superior la vinculación política a la vinculación, por ejemplo, familiar. En ese sentido, debe recordarse, con Adela Cortina, que “la persona es miembro de una familia, de una comunidad vecinal, de una iglesia, de asociaciones en las que ingresa

voluntariamente, y en todos estos casos establece *vínculos sociales* con los miembros de esos grupos, que son esenciales para su *identidad personal*".⁸²⁸

Fortalecer esas sociedades ya existentes, como la familia, las asociaciones de vecinos, las confesiones religiosas, y todo tipo de asociaciones, implica introducir entre las personas un vínculo ajeno a la adscripción política y que, por tanto, tenderá a relativizar la importancia de la misma. Evidentemente, relativizará dicha importancia si no la sustituye como factor polarizante. En efecto, igual de nefasto sería pasar de hablar de polarización política a hablar de polarización religiosa, racial o de otro tipo. Al contrario, parece más razonable concebir esas asociaciones intermedias como elementos de la propia identidad, que ponen a la persona en conexión con otras personas que pueden ser distintas en otras cuestiones también de importancia, pero que comparten ese rasgo de identidad. De esta forma se comprende que la común pertenencia a un grupo político no es la única instancia definitoria de la propia identidad, sino que otras realidades, -y especialmente la familia, la religión y la empresa- también juegan un papel relevante.

Las sociedades intermedias son constructoras de comunidad, de un lugar en el que los seres humanos aprenden a decir Tú al otro. Y esto implica no solo una reversión de las dinámicas polarizantes, sino también de la tendencia a la soledad, la depresión y el suicidio.

Parece obvio que, al hablar de estas sociedades intermedias, cualquiera que esté investigando e interpretando la obra de Martin Buber debe poner énfasis en las comunidades religiosas. Para ello, debemos recordar el concepto que Buber tenía de la religión. La religión puede ser un elemento de unión social, si se la entiende desde el planteamiento de nuestro autor.

En este mismo capítulo he dejado claro, en relación con la valoración que de la obra de Buber realiza Habermas, que la designación de Buber como autor religioso debe ser matizada, pues su concepción de la religión no es del todo habitual. El pensador judío, como expliqué en 3.2, trató del fenómeno religioso como un fenómeno global en la vida del hombre, como algo que lo engloba todo, como una relación. En concreto, recordando aquel episodio de su vida que definió como una conversión (*eine Bekehrung*), Buber definió la religión como "sencillamente *todo*, el simple todo vivido en su posibilidad de diálogo."⁸²⁹ De hecho, la *entrada en la realidad* que he identificado con el principio dialógico, es realmente la definición de Buber de la religión.⁸³⁰

La religión es una entrada en la realidad. Con esta definición, Buber da la vuelta por completo a la crítica de Marx, y su consideración de la religión como "opio del pueblo".⁸³¹ En la situación actual, la polarización, con su dinámica adictiva, parece ser un opio del pueblo de primera categoría, y la religión, entendida en el plano dialógico, entendida como unión con la realidad, como

828 Cortina, Adela. *Ciudadanos del mundo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997: 40-41.

829 Buber Martin. *Begegnungen*, MBW 7: 297. Cursiva en el original. Traducción propia. "...einfach alles, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache"

830 Cf. Buber, Martin. *Die Religion als Wirklichkeit*, MBW 12: 163-164.

831 Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2005: 50.

una respuesta constante a los signos que encontramos en la realidad, parece ser más bien la medicina para esa alienación. Para el creyente, toda la realidad es palabra que espera contestación, es interpelación a la espera de decisión personal. La dinámica que he caracterizado en 7.4.2 como compromiso personal-existencial agradecido, esperanzado y responsable ante el Tú, alcanza su sentido pleno (aunque no sea propiedad exclusiva suya) en la vida del creyente.

Quien se sabe inmerso en una realidad proveniente de un espíritu que crea a través de la palabra, y que se manifiesta en todas las vicisitudes de la existencia como interpelación, vive necesariamente unido a un todo superior, mayor, y a una comunidad cuyos miembros se encuentran unidos mediante la respuesta personal a ese todo, a ese espíritu. Quien vive intrincado en esa dinámica de respuesta a una palabra que es espíritu, experimenta como real la célebre sentencia de san Pablo ante el Areópago: “en él vivimos, nos movemos y existimos”.⁸³² Vivimos, nos movemos y existimos en la pura relación hacia fuera, necesariamente excéntricos a nosotros mismos, vías de la relación que en todo provoca el espíritu. La religión es el simple *todo* vivido en su posibilidad de diálogo.

Además, desde el punto de vista de Buber, como señalé en el capítulo 2 y en 3.2, cada creyente conoce, a través del rostro del otro hecho Tú, a través del diálogo, al propio Dios, el Tú eterno.

Quien ama a una mujer, haciendo presente su vida en la propia vida, puede ver en el Tú de sus ojos un rayo del Tú eterno.⁸³³

Desde cualquier punto de vista, esta comprensión de la religión es una necesaria salida del aislamiento, de la soledad, y una búsqueda del sentido cada vez más honda y esperanzada. La religión así entendida es siempre una llamada a la relación, un desprecio de cualquier dinámica de enfrentamiento y polarización, una salida de la desesperanza, una entrada en la realidad.

Además, siguiendo la reflexión que, cada vez con mayor énfasis en el valor de lo religioso, ha propuesto Jürgen Habermas -y que aquí he abordado en el capítulo 6-, la religión debe ser comprendida como legítima proveedora en el plano social de respuestas a preguntas que la razón secular deja como ‘cabos sueltos’. La secularización ha implicado, según Adela Cortina, que la religión ha perdido parte de su condición de factor de integración social. Por ello, la reivindicación habermasiana de una era postsecular, en la que “nos percatamos de que todavía son necesarias las

832 He 17, 28.

833 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 101. Traducción propia. “Wer ein Weib, ihr Leben im eignen vergegenwärtigend, liebt: das Du ihrer Augen läßt ihn in einen Strahl des ewigen Du schauen.”

religiones”⁸³⁴, no solo significa que las razones religiosas tienen vocación de publicidad, sino también que las comunidades religiosas deben ser rehabilitadas en la opinión pública como legítimos ámbitos de pertenencia que otorgan sentido a las vidas de muchas personas, y que por tanto pueden actuar como factores de integración social.

La fe religiosa, por tanto, se configura, comprendida desde el principio dialógico, como una vida en la relación con la realidad, la cual, en su concreción comunitaria, implica la entrada en comunidades religiosas que contradicen las dinámicas destructivas de lo humano, la polarización y la desesperanza concretada en las enfermedades psicológicas, especialmente la depresión.

En resumen, el pensamiento de Buber ofrece un camino para reflexionar sobre la naturaleza y las posibilidades de las asociaciones intermedias entre el individuo y el Estado, y especialmente de las comunidades de fe. Estas asociaciones se comprenden como grupos en los que se hace posible y se aprende a pronunciar la palabra fundamental Yo-Tú, y en los que se concreta en la vida personal una dinámica contraria a la ejercida por la polarización y la desesperanza, y por tanto se formula una respuesta decisiva, desde la naturaleza dialógica del hombre y la realidad, a la situación de angustia del ser humano del siglo XXI.

7.5. Conclusión.

A lo largo de este capítulo, he tratado de recoger todos los hilos abiertos durante esta Parte II de la tesis, centrada en la pregunta sobre la aplicación del pensamiento de Martin Buber a la actualidad.

En primer lugar, he completado la argumentación iniciada en el capítulo 6 acerca de la interpretación genealógica de la obra de Buber, realizando una comparación más detallada entre la genealogía nietzscheana y la buberiana. A través de ello, puede verse cómo ambos autores discrepan esencialmente, por un lado, en la caracterización de la situación original del hombre, que Nietzsche ve como la pura animalidad, mientras que Buber considera determinada por el doble principio distancia-relación, lo que eleva al hombre en cualquier caso por encima de todo animal, y le habilita para la relación. Por otro lado, los dos filósofos se separan en su comprensión del espíritu, pues este es para Buber el que determina la estructura dialógica de la realidad, mientras que para Nietzsche es la voluntad de poder la dinámica constituyente de toda la realidad, también del espíritu.

834 Cortina, Adela. “Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren.” ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política. N° 44, (enero-junio, 2011); pp. 13-55: 38.

Además, he señalado el tratamiento que Habermas realiza específicamente del pensamiento de Buber, considerándolo un ejemplo de aportación a la filosofía de una razón religiosa, que ha contribuido decisivamente a la configuración de la razón comunicativa. En último término, Habermas entiende que la continuación lógica de la obra de Buber habría sido una filosofía del lenguaje, como la que él ha desarrollado.

En segundo lugar, he retomado la reflexión sobre el existencialismo, abordando la comprensión del pensamiento buberiano como un pensamiento existencial, en tanto que une la reflexión sobre el ser prelógico con la iluminación de la verdadera existencia; al mismo tiempo, a través de la lectura genealógica, se deja ver la diferencia de Buber con el existencialismo, consistente en la condición nuclear para el ser humano del apriori de la relación. La existencia auténtica viene determinada por la estructura dialógica de la realidad y de la propia razón humana, que en la investigación genealógica se expande hasta abarcar lo prelógico, o, en palabras de Buber, lo superracional.

Por último, he propuesto tres caminos de reflexión, que se abren a partir del pensamiento de Buber y su aplicación a la situación de angustia del hombre actual, descrita en el capítulo 4. Primero, me referí a la necesidad de profundizar en la idea buberiana de encontrar el sentido desde el Tú, comprendiendo la vacuidad de los argumentos polarizadores, y la importancia del acompañamiento en la enfermedad. En segundo lugar, se hace evidente la importancia, desde el pensamiento de Buber, de un compromiso personal y comunitario, que comprenda la realidad biográfica como palabra a la que responder de forma agradecida, esperanzada y responsable, y que ejerce la razón filosófica de modo utoprofético, tal y como describe Carlos Díaz. En tercer lugar, abordé la relevancia, en el contexto de polarización y desesperanza generalizada, de las asociaciones intermedias entre el individuo y el Estado, como entradas en la realidad para huir de la alienación, dedicando especial atención a la vivencia personal y comunitaria de la religión. La religión, entendida a la manera de Martin Buber, es la mayor entrada en la realidad posible para el ser humano, pues responde a su naturaleza espiritual y dialógica.

Estos caminos de reflexión son breves retazos de respuesta, cada uno de los cuales podría llevar a una investigación posterior. Para todos ellos resulta al mismo tiempo estímulo y síntesis comprensiva la frase que escribió Buber en 1919, justo al comienzo de su etapa dialógica:

El reino no será construido nunca más mediante la exclusión, solo mediante la inclusión. Si no os estremecéis ni sentís náuseas, si liberáis la masa y la transformáis en seres humanos, si golpeáis con vuestro amor incluso el corazón de los malvados, los codiciosos y los mezquinos, entonces y solo

entonces, en medio del final, se dará un nuevo comienzo. (...) De nuevo callan las voces. Pero ahora no vuelven a empezar. En silencio, el mundo aguarda al espíritu.⁸³⁵

835 Buber, Martin. *Was ist zu tun?*, MBW 1: 295. Traducción propia. "Nicht mehr durch Ausschließung, nur noch durch Einbeziehung kann das Reich errichtet werden. Wenn es euch nicht mehr schaudert und nicht mehr ekelt, wenn ihr die Masse zu Menschen löst und auch noch das Herz der Rohen, der Süchtigen, der Meskinen mit eurer Liebe schlägt, dann und dann allein ist mitten im Ende der neue Anfang da. (...) Wieder schweigen die Stimmen. Aber nun beginnen sie nicht wieder. Schweigend wartet die Welt auf den Geist."

CONCLUSIONES

Para concluir con este trabajo, es necesario responder a la siguiente pregunta: ¿qué aporta esta investigación a la reflexión filosófica? ¿qué avances pueden afirmarse después de todo lo dicho? En una formulación aguda de la pregunta, al estilo quizá de muchos autores trágicos de cuya obra he tratado aquí: ¿qué sentido ha tenido el esfuerzo realizado, si es que realmente ha tenido alguno? ¿Tendremos que decir, en vena bíblica, “en vano e inútilmente mi vigor he gastado”⁸³⁶? En efecto, una tesis doctoral carece de sentido si con el esfuerzo en ella invertido no se ha sacado en claro algo que haga avanzar la reflexión en torno al objeto de estudio. Lo contrario es literatura, seguramente de gran interés, pero no investigación académica.

Partiendo de los objetivos de la tesis, esbozados en la Introducción, describiré primero brevemente el itinerario argumental realizado, para desarrollar después las cuatro conclusiones o avances que, a mi juicio, aporta el presente estudio.

Los objetivos de esta tesis doctoral eran dos: por un lado, exponer de forma lo más completa posible los aspectos fundamentales del pensamiento de Martin Buber; por otro, proponer una nueva lectura del mismo, que lo pusiera en contacto con los problemas antropológicos del tiempo presente. Para cumplir el primer objetivo, después de tratar sobre las influencias filosóficas en el pensamiento de Buber, abordé, partiendo de un enfoque biográfico, el núcleo fundamental de la obra madura del autor, el principio dialógico. A partir de ahí, y empleando la metáfora de la espiral, abordé los diferentes ámbitos a los que Buber dedicó su obra, comprendiéndolos como implicaciones de ese principio dialógico.

En cuanto al segundo objetivo, desarrollé un razonamiento articulado en torno a cuatro puntos. En primer lugar, el análisis de la situación del hombre actual, profundamente marcada por los problemas de salud mental, y por los procesos globales de polarización socio-política. En segundo lugar, la propuesta del enfoque existencialista como un intento de respuesta a la angustia del hombre actual. Tercero, la aplicación del enfoque genealógico al pensamiento de Buber, para mostrar con claridad el punto en el que, por un lado, se separan Buber y el resto de existencialistas y desde el que, por otro lado, se pueden plantear respuestas novedosas a los problemas del hombre actual. Finalmente, la propuesta de reflexiones, a partir del pensamiento buberiano interpretado como un existencialismo genealógicamente dialógico, distinguiéndolo nítidamente de la genealogía nietzscheana y del existencialismo sartriano y marceliano. Estas reflexiones sirven como inicios de respuesta o apertura de caminos de reflexión acerca de la situación del hombre del siglo XXI.

836 Is. 49, 4.

En cuanto a las conclusiones que pueden extraerse de todo el recorrido que acabo de recordar, estas son a mi juicio cuatro, y paso a exponerlas a continuación.

En primer lugar, una conclusión del estudio es la actualidad del pensamiento de Martin Buber y su adecuación a la situación del hombre en el siglo XXI. Al inicio de la introducción, hacía referencia al frecuente y triste destino de tantos genios, incomprendidos por muchos en vida, olvidados a su muerte, y quizá redescubiertos mucho tiempo después. Sugerí entonces que Buber era un ejemplo de esta suerte que acompaña a muchos de los más grandes filósofos y artistas. Hacer una historia de la recepción de la obra de Buber en el mundo en la segunda mitad del siglo XX y en el siglo XXI escapa a los objetivos de estas páginas, pero no así constatar que, al menos en nuestro contexto lingüístico y cultural, el de habla hispana, la influencia de Buber es muy escasa, en fuerte contraste con la permanencia de su figura y su pensamiento en los países de habla germana. Esto convierte a Buber en un desconocido para muchos. Al mismo tiempo, nuestro autor formuló sus principales intuiciones en una época muy distinta a la actual, y la pregunta sobre la adecuación de las mismas al contexto de la segunda década del siglo XXI, exactamente cien años después de la publicación de su obra más relevante (*Ich und Du*) es pertinente. De poco o ningún interés sería introducir el pensamiento de Buber en un contexto lingüístico que lo ignora, si sus ideas pertenecen a un tiempo pasado, si no tienen aplicación al mundo de hoy.

Bien mirado que la aplicación o utilidad de un enfoque filosófico es de un tipo totalmente diverso a la utilidad económica o política. La utilidad de las ideas reside en su capacidad de interpelar al ser humano de hoy, y esta capacidad, a su vez, en su condición o no de respuesta a las preguntas que cada biografía plantea en su propio desarrollo. La técnica ha proporcionado, con su criterio de utilidad, un inmenso bienestar a Occidente. Pero decenas de miles de personas que viven en medio de ese bienestar siguen recurriendo al suicidio cada año, y para todos ellos las respuestas siguen sin llegar. Si la tarea de encontrar esas respuestas no es considerada por la sociedad como una tarea útil, ciertamente la importancia de la utilidad como valor debe ser puesta en entredicho por cualquier ojo crítico.

Responder a las preguntas existenciales. Esta es la tarea que toda filosofía debe proponerse, si pretende ser útil para su tiempo, y el hecho de proporcionar puntos de ignición para concebir respuestas debe ser vara para medir la adecuación de un pensamiento a una realidad histórica. Y este ha sido el objetivo que he perseguido con esta tesis, especialmente en la Parte II. A partir del análisis de la situación del ser humano en el mundo de hoy, tal y como nos la presentan diferentes estudios sociológicos, he planteado la pregunta sobre si el pensamiento de Buber puede ofrecer respuestas a tal situación.

La contestación es un sí rotundo. La posición de Buber sobre la estructura dialógica de la

realidad ofrece un diagnóstico certero de los problemas del hombre, y también una propuesta para su sanación. Los problemas que observamos en la realidad social de nuestro tiempo son, ya desde un análisis a primera vista, problemas de relaciones humanas. Tanto en la polarización social como en los problemas de depresión y soledad se manifiestan unas relaciones heridas, inexistentes o amenazadas. El hecho de que esta realidad sea problemática para la vida del hombre, tan problemática que lo sume en una desesperanza radical, encuentra una explicación en la caracterización buberiana del hombre como un ser constitutivamente dialógico, caracterización que, como se vio, Buber justifica de un modo genealógico. Si el hombre es estructuralmente un diálogo, los problemas que hoy sufre deben ser enfermedades del diálogo, y por tanto pueden sanarse recuperando ese verdadero diálogo Yo-Tú, que es fuente de esperanza y de sentido.

Con esto en mente, propuse en el último capítulo de la tesis un conjunto de reflexiones que puedan servir como inicio de un proceso personal y comunitario de recuperación de la esperanza, a partir de la revalorización de las relaciones interpersonales y la reflexión sobre su naturaleza auténtica (para lo cual el enfoque de Buber proporciona un fundamento sólido, comprendiendo esas relaciones como un encuentro, cuyas características fundamentales son la confirmación, el abrazo-comprensión y la responsabilidad), en un marco que puede conducir a una discusión sobre la comprensión más profunda del significado del amor y sus características, así como a la importancia del acompañamiento en la enfermedad y la muerte, y la ética del cuidado. En la misma línea, el planteamiento de Buber conduce hacia una decisión para el compromiso personal con la vida, así como al compromiso comunitario en la denuncia de la injusticia, produciendo una simbiosis necesaria entre pensamiento y acción, pues todo pensar es respuesta a la situación. Y, al hilo de este compromiso, cobra importancia para la persona la integración en asociaciones voluntarias, en las que se dé y se reciba el verdadero diálogo.

En segundo lugar, se puede concluir también que el pensamiento de Buber puede ser expuesto metodológicamente como una espiral de concreciones en torno a un núcleo originario, que es el principio dialógico. Este punto requiere de dos consideraciones adicionales. Por un lado, una de tipo meramente metodológico. Por otro lado, una que atañe al propio *modus cogitandi* del autor.

La obra de un pensador puede exponerse de múltiples formas. Se puede llevar a cabo una exposición temática, analizando las diferentes cuestiones que el autor en cuestión trató a lo largo de su vida. Este tipo de exposición es el realizado, por ejemplo, por Maurice Friedman en su obra *Martin Buber: The Life of Dialogue*⁸³⁷. Otra forma de exponer el pensamiento de un autor es la presentación cronológica de su evolución como pensador, de las diferentes variaciones que

837 Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002.

adquieren los conceptos que desarrolla y los términos que emplea para designarlos, así como de los giros y cambios en su pensamiento. Este modelo lo ha seguido, por ejemplo, Paul Mendes-Flohr, en *Von der Mystik zum Dialog*.⁸³⁸ Aún un tercer modelo puede ser la contraposición entre el pensamiento del autor y algún otro planteamiento, método que aquí he seguido en algunos momentos puntuales, y que desarrolló magistralmente Michael Theunissen.⁸³⁹ En cierto sentido, además, podrían mencionarse las biografías de los autores, que frecuentemente abundan también en los aspectos centrales de su pensamiento. En el caso de Buber son particularmente relevantes la ya clásica biografía escrita por Friedman, y las más recientes, como la escrita por Mendes-Flohr, o la de Dominique Bourel.⁸⁴⁰

Con todo, aquí he optado por una exposición que a mi juicio se revela novedosa, y es una versión mixta entre todas las demás, con un punto que no se halla en todos ellos. El punto de partida de la exposición es biográfico, he hecho alguna referencia a la evolución del pensamiento de Buber, y he expuesto diferentes temas tratados por él. Sin embargo, la lógica seguida es distinta a la de todos los demás ejemplos. A diferencia de Friedman, no trato de realizar una exposición sistemática, en el sentido de un todo ordenado temáticamente a modo de manual. El sistema es siempre un círculo cerrado, algo en lo que todo encuentra su sitio. A pesar de que Buber, como mencioné en su momento, alabó la obra de Friedman, también queda constancia de su rechazo de la idea de sistema. Por ello, no parece realmente lo más acertado exponer su pensamiento como un sistema comprensivo, como un círculo cerrado, sino, precisamente, como una espiral. En la obra de Martin Buber, *todo* cobra sentido a partir de la intuición del principio dialógico. Pero esto no genera una onda expansiva de círculos, como los generados por una piedra caída en un lago en calma, sino que inicia un camino. Inicia un camino personal y existencial, hacia el desarrollo del diálogo en la propia vida y, por tanto, hacia la aplicación del principio dialógico a los diferentes ámbitos de la biografía y de la concepción del mundo. La línea se va desarrollando de forma abierta en círculos cada vez más amplios, abarcando cada vez más realidad, y de hecho no está cerrada. Esto fue exactamente lo que sucedió en la vida de Buber, y lo que él ofreció a sus contemporáneos y a las generaciones futuras. Por eso, su pensamiento es mejor comprendido partiendo de la explicación de la *experiencia de fe* que le sobrevino en los años de la Primera Guerra Mundial, que le hizo transformar su forma de ver y pensar la realidad.

Además, esta segunda conclusión también revela en nuestro autor un modo concreto de pensar, que no puede ser mejor introducción para la tercera conclusión. En efecto, en los

838 Cf. Mendes-Flohr, Paul. *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du"*, Königstein: Jüdischer Verlag, 1978.

839 Cf. Theunissen, Michael. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

840 Cf. Friedman, Maurice. *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber - Ein Leben*, Münster: Agenda Verlag, 1999; cf. Mendes-Flohr, Paul. *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2022; cf. Bourel, Dominique. *Martin Buber. Was es heisst, ein Mensch zu sein*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017

planteamientos de Buber se advierte ya una forma dialógica de emplear la razón. Como acabo de señalar, Buber renuncia por principio al sistema. Pero en el fondo de esta renuncia se halla ya la actitud dialógica, el encuentro con la realidad como un Tú que me interpela y al que debo responder con toda mi vida. El pensador judío definió de muchas maneras su actividad, y una de esas definiciones, de la que ya hablé en el sexto capítulo, es la de “logificar lo supralógico” (*das Überlogische zu logisieren*). Hay en un inicio un encuentro personal con lo supralógico, que luego se expresa en el pensamiento buberiano, y por tanto este pensamiento no es un sistema cerrado, sino siempre una cadena de consecuencias de esa experiencia en la propia vida. Al más puro estilo existencialista, pensamiento y vida son uno en la historia del hombre-Buber. Con otras palabras: la espiral no es solo una forma de exponer el pensamiento de Buber, sino que es también la forma en la que Buber pensaba, no encarcelando las realidades percibidas en un orden, sino recibiendo lo experimentado, verificándolo en la propia existencia y dándolo a conocer de forma que su condición de supralógico sufriera lo menos posible.

Partamos de esta consideración para adentrarnos en el tercer punto que considero como una de las conclusiones o avances de la tesis: lo acertado de la interpretación del pensamiento de Buber como una genealogía de la razón.

A partir de la comprensión buberiana del ser humano como nuclear y esencialmente dialógico, se vislumbra un nuevo ejercicio de la razón, centrado en la percepción del mundo como un Tú y de la vida humana como respuesta. En esta comprensión, todos los procesos intelectuales tienen su origen en la pura relación del ser con el mundo, tal y como se encontraba en el acontecimiento primitivo de relación (*primitiven Beziehungseignis*), y al mismo tiempo son evolución desde él e impulso de vuelta hacia él.

Esta razón puede ser denominada *razón dialógica*. Sin embargo, haremos bien en deslindar este término de todo concepto de razón ligado a las éticas del discurso, que también ha sido denominada razón dialógica. Pese a que, como también mostré, Habermas tiene en muy alta consideración la obra de Buber, sería un error equiparar ambas ideas. Toda la reflexión realizada por Habermas acerca de la acción comunicativa habría resultado extraña a Buber, ciertamente en la línea (aunque no con su asertividad, lo más seguro) de lo expresado por el profesor Carlos Díaz. Lo que este autor denomina y critica bajo el nombre de razón dialógica no es otra cosa que las éticas del discurso, y lo que propone con el nombre de razón utoprofética es, como expuse, muy cercano a la razón dialógica buberiana.

Para la razón dialógica, el proceso intelectual parte de la experiencia de un encuentro con el mundo, encuentro que tiene como presupuesto necesario el doble principio fundamental de lo humano, que es el principio distancia-relación (*Urdistanz und Beziehung*). El ser humano percibe corporalmente, como un todo, lo otro-que-él, y responde con toda su existencia a esa palabra

recibida, sin objetivar la realidad. La percepción propia de la razón dialógica buberiana no es una percepción meramente intelectual, sino de todo el ser, así como la respuesta a tal encuentro. Pero este fenómeno, este concepto de razón, no es algo que se dé siempre en nuestra experiencia cotidiana, por nuestra tendencia hacia la objetivación, radicalizada históricamente por la filosofía y las ciencias, que han pensado la realidad, convirtiéndola en un Ello. Lo originario, sin embargo, tanto en la vida de la especie humana como en la de cada individuo, no es esa forma objetivadora de ejercitar la razón, sino el diálogo. La razón humana no es potencia reflexiva en un primer momento, sino esencialmente potencia dialógica. La autoconciencia de la razón dialógica, a su vez, no es una autoconciencia reflexiva, si por este adjetivo se entiende la objetivación del propio yo, la conversión de mi yo actuante, sentiente y dialogante, en un objeto para mí mismo.

Este punto que he expuesto con detalle en los capítulos 6 y 7 de la tesis, abre, a mi juicio, al menos dos debates que podrían ser objeto de futuras investigaciones. Los esbozaré brevemente a continuación.

Por un lado, se plantea la pregunta acerca de lo peculiar humano, y de su presencia arquetípica en el ser humano desarrollado (adulto), en mayor medida que en el niño o el discapacitado intelectual. Puede comprenderse, en efecto, que lo más característico del ser humano, lo que lo diferencia decisivamente del resto de animales, es el uso de la razón reflexiva, o más exactamente, en una fórmula que es básica para el Derecho Civil, la capacidad de entender y querer. Si esto es así, la conclusión necesaria es que lo humano se manifiesta con más claridad en el adulto, en la existencia desarrollada biográficamente o, con otras palabras, en la persona cuyas capacidades neuronales ya se han desplegado en mayor medida, que en el niño no nacido o en el neonato. Sin embargo, desde el punto de vista de la idea de razón que surge de la genealogía buberiana, sucede que el enfoque es exactamente el opuesto. Buber sitúa lo más fundamental humano, la vida en la relación, en estado puro en la vida del niño, y solo como posibilidad en el adulto. La “melancolía de nuestra suerte” (*Schwermut unseres Loses*), el destino que nos hace convertirlo todo en un Ello, objetivarlo, entenderlo racionalmente, es de hecho una degeneración de la situación originaria, una caída en un mundo doble para el hombre, pero que no lo era en un origen. Lo característico humano, por tanto, no sería la capacidad de entender y querer, sino la capacidad de distanciar y entrar en relación sin objetivar al mundo, que es y permanece siendo un Tú. La tarea del hombre en su vida sería tratar de rescatar esa vida en el espíritu, en el diálogo, evolucionando hacia una nueva forma de lo que ya había conocido en un estadio previo, la vida verdadera, el encuentro. Ambas posturas parecen irreconciliables, y asumir la postura de Buber podría conducir a una consideración distinta del concepto de dignidad humana, especialmente adecuada para los niños no nacidos, los neonatos y las personas con discapacidad. Recordemos además que, en la contraposición realizada entre las genealogías de Nietzsche y Buber, este punto

afioraba también.

Por otro lado, otro debate que se plantea en relación con el concepto de razón dialógica, cuya formulación he propuesto aquí, es el relativo a la razón femenina. El planteamiento de esta línea de investigación podría esbozarse como sigue.

Partiendo de la base, expuesta en esta tesis, de que lo que aquí he denominado razón dialógica ha sido un descubrimiento de Martin Buber, se advierte la coincidencia temporal de dos factores. El primero, el hecho de que, durante milenios, la filosofía ha utilizado una razón Yo-Ello. El segundo, la realidad de que, también durante milenios, la filosofía ha sido una actividad masculina. Llama poderosamente la atención que, en los últimos decenios, son mujeres las que han propuesto una filosofía y una ética más humanas (Adela Cortina, Victoria Camps, Carol Gilligan). Al mismo tiempo, desde el principio de las investigaciones que me condujeron a la redacción de esta tesis, advertí con sorpresa un gran parecido entre las posturas de Buber y las de la filósofa española María Zambrano⁸⁴¹, gran teórica de lo que ella denominaba *razón poética*; otro punto relevante aquí es la influencia del pensamiento de Paula Buber en su marido, influencia cuyo alcance real es ciertamente imposible de dilucidar, pero de la cual todos los testimonios biográficos dan cuenta, así como de la admiración intelectual que él sentía por ella⁸⁴².

Se plantea, por tanto, la pregunta sobre si la razón dialógica es una razón más femenina. No en el sentido de que lo femenino sea el Yo-Tú, sino de que esta forma de razonar es la plenamente humana, en tanto que incluye lo femenino en la razón. La pregunta a investigar sería, por tanto: ¿es la razón dialógica una razón que integra lo femenino? Esto implicaría que los verdaderos frutos de la filosofía provendrán de una razón tanto femenina como masculina, y que esta aún ni ha empezado a florecer, que deberíamos pensar distinto también la filosofía, abriéndola a un feminismo consciente de la diferencia, la complementariedad y la totalidad sexuada de lo humano. Con otras palabras, se estaría diciendo que el hecho de que no hayan existido grandes mujeres filósofas a lo largo de la historia (por supuesto, con excepciones como Hipatia de Alejandría, o santa Hildegarda de Bingen u otras, pero en cualquier caso excepciones), no solo responde a una situación de discriminación fáctica, de subordinación legal y económica al varón, sino también a una comprensión de la propia razón filosófica como objetivadora, y que esta razón es más propia de lo masculino que de lo femenino.

La cuarta conclusión de esta tesis es que se hace claro, con la argumentación ofrecida en la

841 Cf. Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, Alcalá de Henares: Fondo de Cultura Económica-Ediciones de la Universidad, 1993. Cf. también Sánchez-Gey Venegas, Juana. *María Zambrano*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2016.

842 Paula fue no solo la compañera de vida de Martin Buber, sino una escritora de renombre, que publicó diferentes obras bajo el seudónimo de Georg Munk. Sobre ella cf. Denzel, Sieglinde & Naumann, Susanne. »Am lebendigen Wasser«. *Paula Buber 14. Juni 1877 - 11. August 1958*. En: Röhr, Esther (Hrsg.). *Ich bin was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.

Parte II, que Martin Buber ofrece una genealogía de la razón humana y una ampliación del significado de razón, que lo hace acreedor de un puesto relevante en el marco de la genealogía del pensamiento, y del análisis habermasiano acerca de las pretensiones de validez de la razón comprendida como razón comunicativa.

Esta interpretación de la obra de Buber como una genealogía de la razón, equiparable a la genealogía nietzscheana, es una interpretación original y novedosa. Se trata de una comprensión de la filosofía buberiana que no se había expresado todavía, o puesto de manifiesto en una comparación clara con las genealogías que realizan otros autores, y que por supuesto incluye a Martin Buber entre los hitos fundamentales del itinerario de la genealogía del pensamiento a partir de la síntesis entre razón y fe, que Jürgen Habermas ha tratado de exponer en *Auch eine Geschichte der Philosophie*⁸⁴³.

En el marco de la explicación del principio dialógico, Buber recurrió a una fundamentación genealógica de la relación. Consciente o inconscientemente, de esa forma, trazó también una genealogía de la razón humana, que ofrece un concepto peculiar de razón, como ya se ha señalado. Este punto plantea también una cuestión que podría ser objeto de futuras investigaciones, como es la influencia del método genealógico y, en particular, de Nietzsche, en el propio Buber. Como ya tuve ocasión de argumentar, aunque ambos autores se distancian en lo nuclear, existen entre ellos ciertos rasgos de afinidad. Aunque Buber se liberó de la influencia de Nietzsche ya en su juventud, pues percibía en su obra un cierto germanismo wagneriano que le repelía, no cabe negar que entre ambas figuras existen ciertos paralelismos que sería interesante observar más de cerca.

Por un lado, ya se ha señalado la importancia que ambos otorgan al cuerpo; pero además debe mencionarse la relevancia de la poetización en Nietzsche, aspecto que también resultaba esencial para Buber. En efecto, no se puede olvidar que una de las tareas a las que dedicó su vida el autor judío fue la recopilación de historias jasídicas, y también la traducción de la Biblia, traducción que debía hacerse, para Buber, según criterios de musicalidad. Otro elemento de unión entre los dos autores, además, lo constituye la figura de Lou-Andreas Salomé (nuevamente, una mujer), que fue amiga de ambos e influyó a ambos.

¿No podría pensarse que el recurso de Buber a una fundamentación genealógica de la relación proviene de una influencia nietzscheana? ¿O quizá más bien al revés, pues el pueblo judío lleva milenios realizando genealogías, y refiriéndose constantemente al principio en el que creó Yahvé el Cielo y la tierra⁸⁴⁴? También podría profundizarse, como he señalado en el capítulo

843 Para ser justos, digamos que no solo a Buber, sino a lo que él mismo denominó “filosofía del diálogo” (*Dialogphilosophie*), y que incluiría también, por lo menos, a Franz Rosenzweig y a Ferdinand Ebner. Michael Theunissen incluye también (a mi juicio con un criterio algo laxo) a Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock-Huussy, Gabriel Marcel, Eberhard Grisebach y Karl Heim. Cf. Theunissen, Michael. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 1977: 243-252.

844 La filósofa Marina García-Granero ha mostrado convincentemente que la interpretación antisemita de Nietzsche

7, en la comparación entre el ensayo de Buber *Der Mensch und sein Gebild* (El hombre y su imagen), y el opúsculo nietzscheano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, comparación que aquí he circunscrito al papel del cuerpo, pero que podría incluir también el empleo de ciertas palabras o expresiones por parte de ambos autores, o la propuesta de dos *tipos* de hombre (el intuitivo y el conceptual). Por último, y aunque el mordaz estilo de Nietzsche dista mucho del elegante y reposado alemán de Buber, parece hallarse un eco nietzscheano en ciertas afirmaciones de nuestro autor, como en esta alabanza buberiana del acontecimiento prístino de la relación, en forma de diálogo:

-Entonces, ¿crees en un paraíso en los tiempos remotos de la humanidad?

-Aunque fuera un infierno -y seguramente ese tiempo al que soy capaz de retroceder en el pensamiento histórico lo fue, un tiempo lleno de odio y miedo y suplicio y horror- al menos no era inauténtico.⁸⁴⁵

Un tiempo lleno de peligro, aguerido, terrible, sí, pero el mejor tiempo de la humanidad. Como he mostrado, para Buber aquel tiempo no era el mejor por el control de los fuertes y la ley de la voluntad de poder, sino por la pura vida de relación que se podía manifestar en su plenitud. Pero, en todo caso, ¿no resuena aquí quizás la caracterización del ser humano como un *peligroso más allá* que realiza Zarathustra⁸⁴⁶, o la connotación positiva que Nietzsche otorga a la peligrosidad, en contra de la seguridad del miedo que provoca la moral sobre los débiles⁸⁴⁷?

La investigación exhaustiva de los paralelismos entre Nietzsche y Buber, enmarcada en una correcta interpretación de la percepción que Nietzsche tenía del pueblo hebreo, representa por tanto una línea de investigación relevante para el futuro.

carece de fundamento, y que el autor alemán sentía realmente gran admiración por el pueblo hebreo. Cf. García-Granero Gascó, Marina. *La transformación del ser humano en la filosofía de Friedrich Nietzsche. Sobre el concepto de "cría" (Züchtung) y su proyección en el pensamiento contemporáneo*, Universitat de València: 2021. Tesis doctoral. Disponible en: <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/80471/Marina%20Garc%C3%ADa-Granero%20Gasc%C3%B3%20Tesis%20Doctoral.pdf?sequence=1>. Accedido el 21/2/23; pp. 385-389.

845 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 52. Traducción propia: "– So glaubst du aber doch an ein Paradies in der Urzeit der Menschheit? – Mag sie eine Hölle gewesen sein – und sicherlich war die, auf die ich 25 im geschichtlichen Denken zurückzugehen vermag, voll Grimm und Angst und Qual und Grausamkeit –: unwirklich war sie nicht."

846 Cf. Nietzsche, Friedrich. *Nietzsches Sämtliche Werke. Band 4. Also sprach Zarathustra*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980: 16.

847 Cf. Nietzsche, Friedrich. *Nietzsches Sämtliche Werke. Band 3. Morgenröthe*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980: 94-95; 154-155.

Y es una línea, de otras muchas, a la que conduce la interpretación de la obra de Buber como otra genealogía de la razón, interpretación que fundamenta, además de su integración en la genealogía del pensamiento habermasiana, la distinción de Martin Buber respecto de otros muchos autores, como se expuso al hilo del existencialismo, ejemplificado en Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel, pensamiento el de este último en muchos puntos tan afín a Buber, pero que revela la diferencia nuclear entre ambos solo bajo el prisma de la interpretación genealógica. También de esta interpretación genealógica se extrae la respuesta peculiar que se puede dar a los problemas existenciales que padece el hombre actual desde la comprensión del ser humano como nuclearmente dialógico.

En resumen, la consideración de la obra de Buber como una genealogía de la razón abre nuevos horizontes desde su pensamiento, contribuyendo a presentarlo como un pensamiento original, novedoso, y cargado de caminos que recorrer filosóficamente, en busca de la esperanza que sea comienzo de respuesta a las preguntas que la existencia del ser humano arrastra en cada suspiro, en cada latido, a cada paso.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Um die Arbeit abzuschließen, ist es notwendig, die folgende Frage zu beantworten: Was trägt die vorliegende Untersuchung zur philosophischen Reflexion bei? Welchen Fortschritt kann nach all dem Gesagten behauptet werden, oder, zugespitzt formuliert, vielleicht im Stile der existentialistischen Autoren, mit deren Werk ich mich im Rahmen dieser Arbeit befasst habe: Was war, wenn überhaupt, der Sinn der unternommenen Anstrengung? Müssen wir etwa in Anlehnung an die Bibel sagen: „Ich arbeitete vergeblich und verzehrte meine Kraft umsonst und unnütz.“⁸⁴⁸? Eine Doktorarbeit ist in der Tat ein sinnloses Unterfangen, wenn die darin investierte Mühe nicht zu einem Ergebnis führt, welches das Denken ihres Gegenstandes vorantreibt. Andernfalls handelt es sich dabei weniger um wissenschaftliche Forschung als um erbauliche Belletristik.

Ausgehend von den in der Einleitung dargelegten Zielen der Arbeit werde ich zunächst den argumentativen Weg kurz beschreiben, den ich während der Dissertation gegangen bin, und im Anschluss daran die vier Schlussfolgerungen oder Resultate entwickeln, die die vorliegende Studie meiner Meinung nach liefert.

Mit dieser Dissertation verfolgte ich zwei Ziele: zum einen wollte ich die grundlegenden Aspekte des Denkens von Martin Buber so vollständig wie möglich darlegen; zum anderen wollte ich eine neue Leseart dieses Denkens vorschlagen, die es mit den anthropologischen Problemen der Gegenwart in Verbindung bringt. Um das erste Ziel zu erreichen, habe ich mich zunächst mit den philosophischen Einflüssen auf Bubers Denken befasst und mich sodann ausgehend von einem biographischen Ansatz dem grundlegenden Kern seines Spätwerks genähert: dem dialogischen Prinzip. Von dort aus habe ich mithilfe der Metapher der Spirale die verschiedenen Bereichen, denen sich Bubers Denken gewidmet hat, als Implikationen dieses dialogischen Prinzips aufzuhellen versucht.

Was das zweite Ziel betrifft, so habe ich eine Argumentation entwickelt, die sich auf vier Punkte stützt: Erstens auf eine Analyse der aktuellen menschlichen Situation, die stark von den Problemen der psychischen Gesundheit und von den globalen Prozessen der soziopolitischen Polarisierung geprägt ist; zweitens auf den Vorschlag des existenzialistischen Ansatzes als eines Versuches, eine Antwort auf die Ängste des heutigen Menschen zu geben; drittens auf die Anwendung des genealogischen Ansatzes auf das Denken Bubers, um deutlich zu machen, an welchem Punkt sich Buber und die übrigen Existentialisten scheiden und von wo aus neue Antworten auf die Probleme des heutigen Menschen vorgeschlagen werden können; schließlich

⁸⁴⁸Jes. 49, 4.

interpretiert meine Argumentation Bubers Denken als einen genealogisch-dialogischen Existentialismus, der sich deutlich von Nietzsches Genealogie sowie vom Existentialismus Sartres und Marcells unterscheidet. Diese Überlegungen dienen als Ansatz für eine Antwort, beziehungsweise als Eröffnung von Wegen der Reflexion über die Situation des Menschen im 21. Jahrhundert.

Was die Schlussfolgerungen anbelangt, die sich in meinen Augen aus dem gesamten beschriebenen argumentativen Weg ergeben, so sind es vier an der Zahl, die im Folgenden dargelegt werden sollen.

Eine erste Schlussfolgerung der Studie ist zunächst die Aktualität von Bubers Denken sowie seine Relevanz für die menschliche Situation im 21. Jahrhundert. Zu Beginn der Einleitung habe ich auf das oft traurige Schicksal so vieler Genies hingewiesen, die zu Lebzeiten von vielen missverstanden, nach ihrem Tod vergessen und vielleicht erst lange danach wiederentdeckt werden. Ich deutete an jener Stelle an, dass Buber ein Beispiel für dieses Schicksal ist, welches für so viele große Philosophen und Künstler charakteristisch ist. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Geschichte der Rezeption von Bubers Werk in der zweiten Hälfte des 20. und im 21. Jahrhundert zu erzählen, aber man kann jedoch feststellen, dass wenigstens im kulturellen Kontext der spanischsprachigen Welt der Einfluss von Buber sehr begrenzt ist, was im offensichtlichen Gegensatz zur ständigen Anwesenheit seiner Gestalt und seines Denkens in der deutschsprachigen Welt steht, sodass Buber für viele ein Unbekannter ist. Ferner formulierte unser Autor seine wichtigsten Intuitionen in einer Zeit, die sich sehr von der heutigen unterscheidet, sodass die Frage nach ihrer Angemessenheit im Kontext des zweiten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts, genau hundert Jahre nach der Veröffentlichung seines wichtigsten Werks (*Ich und Du*), relevant erscheint. Es wäre allzu wenig oder gar von kaum Interesse, Bubers Denken in einen sprachlichen Kontext, der es bisher nicht kennt, einzuführen, wenn seine Ideen einer vergangenen Zeit angehören keine Anwendung in der heutigen Welt finden würden und somit für sie unnützlich wären.

Es liegt aber auf der Hand, dass die Anwendung oder Nützlichkeit eines philosophischen Ansatzes von ganz anderer Art ist als die wirtschaftliche oder politische Nützlichkeit. Die Nützlichkeit von Ideen liegt in ihrer Fähigkeit, den Menschen von heute anzusprechen, und diese Fähigkeit wiederum darin, ob sie eine Antwort auf die Fragen liefern, die jedes Leben in all seinen Entwicklungsstufen aufwirft. Die Technik und ihr Kriterium der Nützlichkeit haben dem Westen immensen Wohlstand gebracht. Und dennoch nehmen sich Zehntausende von Menschen, die inmitten dieses Wohlstands leben, jedes Jahr das Leben, und ihnen allen stehen bislang keine zufriedenstellenden Antworten zur Verfügung. Wenn eine Gesellschaft die Aufgabe, diese Antworten zu finden, nicht als eine nützliche Aufgabe erachtet, dann soll ihr Verständnis von

Nützlichkeit als von jedem kritischen Auge hinterfragt werden.

Existenzielle Fragen zu beantworten, das ist die Aufgabe, die sich jede Philosophie stellen soll, wenn sie für ihre Zeit nützlich sein will. Ob sie Anhaltspunkte für die Erarbeitung von Antworten bietet oder nicht, dieses muss ein Maßstab sein, um die Angemessenheit einer Philosophie für eine historische Realität zu messen. Die Anwendung eines solchen Maßstabes war das Ziel, das ich mit der vorliegenden Arbeit verfolgt habe, insbesondere im zweiten Teil. Ausgehend von der Analyse der Situation des Menschen in der heutigen Welt, wie sie uns von verschiedenen soziologischen Studien präsentiert wird, habe ich die Frage gestellt, ob Bubers Denken Antworten auf diese Situation geben kann.

Die Antwort ist ein klares Ja. Bubers Position zur dialogischen Struktur der Wirklichkeit bietet eine genaue Diagnose der Probleme des Menschen und auch einen Vorschlag zu deren Lösung. Die Probleme, die wir in der sozialen Wirklichkeit unserer Zeit beobachten, sind auf den ersten Blick Probleme menschlicher Beziehungen. Sowohl in der sozialen Polarisierung als auch in den Problemen der Depression und der Einsamkeit treten verletzte oder bedrohte Beziehungen zutage, oder gar die Nichtexistenz solcher Beziehungen. Die Tatsache, dass diese Lage für das Leben des Menschen problematisch ist, und zwar so problematisch, dass sie ihn in radikale Verzweiflung stürzt, findet eine Erklärung in Bubers Charakterisierung des Menschen als ein konstitutiv dialogisches Wesen, eine Charakterisierung, die er genealogisch rechtfertigt. Wenn der Mensch strukturell ein Dialog ist, dann müssen die Probleme, unter denen er heute leidet, Krankheiten der Beziehung sein und können daher durch die Wiederherstellung des wahren Ich-Du-Dialogs, der die Quelle der Hoffnung und des Sinns ist, geheilt werden.

In diesem Sinne habe ich im letzten Kapitel der Arbeit eine Reihe von Überlegungen angestellt, die als Beginn eines persönlichen und gemeinschaftlichen Prozesses der Wiedergewinnung der Hoffnung dienen können, ausgehend von der Neubewertung der zwischenmenschlichen Beziehungen und des Nachdenkens über ihren authentischen Charakter. Dafür bietet Bubers Ansatz eine solide Grundlage, indem er diese Beziehungen als Begegnung begreift, deren grundlegende Merkmale die typisch Buber'sche Begriffe „Bestätigung“, „Umfassung“ und „Verantwortung“ sind. Dies geschah, in einem Rahmen, der zu einer Diskussion über ein tieferes Verständnis über die Bedeutung der Liebe und ihrer Merkmale sowie über die Bedeutung der Begleitung in Krankheit und Tod und die Ethik der Fürsorge führen kann. In gleicher Weise führt Bubers Ansatz zu einer Entscheidung für das persönliche Engagement für das Leben sowie für das gemeinschaftliche Engagement bei der Verurteilung von Ungerechtigkeit, wodurch eine notwendige Symbiose zwischen Denken und Handeln entsteht, denn alles Denken ist eine Antwort auf die je eigene Situation. Im Einklang mit diesem Engagement wird es für den Einzelnen wichtig, sich freiwilligen Vereinigungen anzuschließen, in denen ein echter Dialog

gegeben ist und weitergeführt werden kann.

Zweitens kann man auch zu dem Schluss kommen, dass sich Bubers Denken methodologisch als eine Spirale von Konkretisierungen um einen ursprünglichen Kern, das dialogische Prinzip, darstellen lässt. Dieser Punkt erfordert zwei zusätzliche Überlegungen: zum einen eine rein methodologische, zum anderen aber eine, die den *modus cogitandi* des Autors betrifft.

Das Werk eines Denkers kann auf verschiedene Weise dargestellt werden. Man kann eine thematische Darstellung vornehmen, indem man die verschiedenen Themen analysiert, mit denen sich dieser Autor beschäftigt hat. Diese Art der Darstellung wird zum Beispiel von Maurice Friedman in seinem Werk *Martin Buber: The Life of Dialogue*⁸⁴⁹ vorgenommen. Eine andere Darstellungsweise ist die chronologische. Darin werden seine Entwicklung als Denker, die verschiedenen Variationen der von ihm entwickelten Konzepte sowie die von ihm verwendeten Begriffe, Wendungen und Veränderungen in seinem Denken erörtert. Dieses Modell wurde zum Beispiel von Paul Mendes-Flohr in *Von der Mystik zum Dialog*⁸⁵⁰ verwendet. Ein drittes Modell kann überdies die Gegenüberstellung des Denkens des Autors mit einem anderen Ansatz sein, eine Methode, der ich hier an einigen Stellen gefolgt bin und die Michael Theunissen⁸⁵¹ meisterhaft angewandt hat. In gewissem Sinne könnte man auch die Denkerbiografien erwähnen, die oft die zentralen Aspekte ihrer Lehre behandeln. Im Falle Bubers sind die klassische Biografie von Friedman sowie die neueren von Paul Mendes-Flohr oder Dominique Bourel⁸⁵² besonders erwähnenswert.

In dieser Arbeit habe ich mich jedoch für eine Darstellung entschieden, die meiner Meinung nach neuartig ist und eine Mischform aus allen anderen darstellt, mit zusätzlicher Übernahme eines Punktes, der in keiner von ihnen zu finden ist. Der Ausgangspunkt der Darstellung ist biografisch: ich habe einige Bezüge zur Entwicklung des Denkens von Buber hergestellt und verschiedene von ihm behandelte Themen präsentiert. Die Logik, der ich folge, unterscheidet sich jedoch von allen genannten Beispielen. Im Gegensatz zu Friedman versuche ich nicht, eine systematische Darstellung im Sinne eines thematisch geordneten Ganzen in der Art eines Handbuchs zu geben. Systeme sind immer geschlossene Kreise, etwas, in dem alles seinen Platz findet. Obwohl Buber, wie ich schon erwähnte, Friedmans Werk lobte, gibt es auch Hinweise für seine Ablehnung des Systembegriffs. Aus diesem Grund scheint es nicht ganz richtig zu sein, sein

849 Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002.

850 Mendes-Flohr, Paul. *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du"*, Königstein: Jüdischer Verlag, 1978.

851 Theunissen, Michael. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

852 Friedman, Maurice. *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – Ein Leben*, Münster: Agenda Verlag, 1999;

Mendes-Flohr, Paul. *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2022; Bourel, Dominique. *Martin Buber. Was es heisst, ein Mensch zu sein*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017

Denken als ein umfassendes System, als einen geschlossenen Kreis, darzustellen, sondern eben als eine Spirale. Bei Martin Buber bekommt alles seinen Sinn aus der Intuition des dialogischen Prinzips heraus. Dieses erzeugt aber nicht eine Welle von konzentrischen Kreisen, wie sie ein Stein erzeugt, der in einen ruhigen See fällt, sondern es schlägt einen Weg ein, und zwar einen persönlichen und existentiellen Weg hin zur Förderung des Dialogs im eigenen Leben und damit zur Anwendung des dialogischen Prinzips auf dessen verschiedene Bereiche sowie auf die eigene Weltanschauung. Die Linie entwickelt sich offen in immer weiteren Kreisen, umfasst immer mehr Wirklichkeit in sich und ist in der Tat nicht geschlossen. Genau das ist es, was in Bubers Leben geschah und was er seinen Zeitgenossen und den nachfolgenden Generationen bot. Deshalb lässt sich sein Denken am besten verstehen, wenn man von der Erklärung der Glaubenserfahrung ausgeht, die ihn in den Jahren des Ersten Weltkriegs traf und die ihn veranlasste, seine Art der Wirklichkeitsdeutung zu verändern.

Darüber hinaus offenbart diese zweite Schlussfolgerung in unserem Autor auch eine konkrete Denkweise. In der Tat können wir in Bubers Ansatz bereits einen dialogischen Gebrauch der Vernunft erkennen. Wie ich soeben dargelegt habe, verzichtet Buber prinzipiell auf System. Aber im Zentrum dieses Verzichts steht bereits die dialogische Haltung, uns zwar die Begegnung mit der Wirklichkeit als einem Du, das mich anspricht und auf das ich mit meinem ganzen Leben antworten muss. Der jüdische Denker hat seine Tätigkeit auf vielerlei Arten definiert, und eine dieser Definitionen, von der ich bereits im sechsten Kapitel gesprochen habe, ist: „das Überlogische zu logisieren“. Es gibt zunächst eine persönliche Begegnung mit dem Überlogischen, die sich dann im Buberschen Denken ausdrückt, sodass dieses Denken kein geschlossenes System ist, sondern eine ständige Kette von Folgen dieser Erfahrung im eigenen Leben. Im reinsten existenzialistischen Stil sind Denken und Leben in der Geschichte von Buber als Mensch ein und dasselbe. Mit anderen Worten: Die Spirale ist nicht nur eine Art und Weise, Bubers Denken zu exponieren, sondern sie ist auch die Art und Weise, wie Buber selbst nachdachte, indem er die wahrgenommenen Wirklichkeiten nicht in eine Ordnung einsperrte, sondern das Erlebte aufnahm, mit der eigenen Existenz abglich und so darüber sprach, dass seine supralogische Natur so wenig wie möglich darunter litt.

Gehen wir von dieser Überlegung aus, um zum dritten Punkt überzugehen, den ich als eine der Schlussfolgerungen oder Resultate meiner These betrachte: die Richtigkeit der Interpretation des Buberschen Denkens als eine Genealogie der Vernunft.

Aus der Buber'schen Auffassung des menschlichen Wesens als nuklear und wesentlich dialogisch ergibt sich eine neue Art des Vernunftgebrauchs, in deren Mittelpunkt die Wahrnehmung der Welt als ein Du und des menschlichen Lebens als eine Antwort steht. In diesem Verständnis haben alle intellektuellen Prozesse in der reinen Beziehung des Seins zur

Welt ihren Ursprung, wie sie im primitiven Beziehungsereignis war, und sind zugleich Ausgang aus dieser Beziehung und Rückkehr zu ihr.

Diese Vernunft kann als dialogische Vernunft bezeichnet werden. Wir sollten jedoch diesen Begriff von einer Vernunftkonzeption unterscheiden, die mit der Diskursethik in Verbindung steht und ebenfalls gelegentlich als dialogische Vernunft bezeichnet wird. Obwohl Jürgen Habermas, wie ich gezeigt habe, Bubers Werk sehr schätzt, wäre es ein Fehler, die beiden Ideen gleichzusetzen. Alle Überlegungen von Habermas zum kommunikativen Handeln wären Buber fremd gewesen, sicherlich in Richtung dessen, was Carlos Díaz zum Ausdruck gebracht hat. Was dieser nämlich unter dem Namen „dialogische Vernunft“ bezeichnet und kritisiert, ist nichts anderes als die Diskursethik, und was er unter dem Namen „utopische Vernunft“ vorschlägt, ist, wie oben dargelegt, der dialogischen Vernunft Martin Bubers sehr nahe.

Für die Buber'sche dialogische Vernunft geht der intellektuelle Prozess von der Erfahrung einer Begegnung mit der Welt aus, welche das doppelte Grundprinzip des Menschlichen, nämlich Urdistanz und Beziehung, als notwendige Voraussetzung hat. Der Mensch nimmt das Andere als Ganzes leibhaftig wahr und antwortet mit seinem ganzen Wesen auf dieses empfangene Wort, ohne die Wirklichkeit zu objektivieren. Die Wahrnehmung, die der Buberschen dialogischen Vernunft eigen ist, ist nicht nur eine intellektuelle Wahrnehmung, sondern eine Wahrnehmung des ganzen Wesens sowie die Antwort auf eine solche Begegnung. Aber dieses Phänomen, dieser Begriff der Vernunft, ist nicht etwas, das in unserer alltäglichen Erfahrung immer präsent ist, aufgrund unserer Tendenz zur Objektivierung, die historisch durch die Philosophie und die Wissenschaften radikalisiert wurde, welche die Wirklichkeit gedacht und sie in ein Es verwandelt haben. Das Ursprüngliche sowohl im Leben der menschlichen Gattung als auch im Leben eines jeden Einzelnen ist jedoch nicht diese objektivierende Form der Vernunftausübung, sondern der Dialog. Die menschliche Vernunft ist nicht in erster Linie eine reflexive Kraft, sondern wesentlich eine dialogische. Das Selbstbewusstsein der dialogischen Vernunft ist seinerseits kein reflexives Selbstbewusstsein, wenn mit diesem Adjektiv die Objektivierung des Selbst gemeint ist oder die Verwandlung meines handelnden, fühlenden, dialogischen Selbst in ein Objekt für mich.

Dieser Punkt, auf den ich in den Kapiteln 6 und 7 der Arbeit ausführlich eingegangen bin, eröffnet meiner Meinung nach mindestens zwei Debatten, die Gegenstand künftiger Forschung sein könnten. Ich werde sie im Folgenden kurz skizzieren.

Einerseits stellt sich die Frage nach dem spezifisch Menschlichen und seinem archetypischen Vorhandensein im entwickelten (erwachsenen) Menschen, und zwar in höherem Maße als im Kind oder im geistig Behinderten. Es kann nämlich davon ausgegangen werden, dass das, was den Menschen am meisten kennzeichnet, was ihn entscheidend von anderen Tieren unterscheidet, der Gebrauch der reflektierenden Vernunft ist, oder genauer gesagt in einer Formel, die dem

Zivilrecht zugrunde liegt: die Fähigkeit zu verstehen und zu wollen. Daraus ergibt sich zwangsläufig, dass sich das Menschliche im Erwachsenen, in der biographisch entwickelten Existenz oder, anders gesagt, in der Person, deren neuronale Fähigkeiten sich bereits stärker entfaltet haben, deutlicher manifestiert als im ungeborenen Kind oder im Neugeborenen. Aus der Sicht der Idee der Vernunft, die sich aus der Buberschen Genealogie ergibt, ist der Ansatz jedoch genau umgekehrt. Das Grundlegendste des Menschen, nämlich das Leben in der Beziehung, tritt in seinem reinen Zustand gerade im Leben des Kindes zutage und nur als Möglichkeit im Leben des Erwachsenen. Die „Schwermut unseres Loses“, das Schicksal, das uns dazu bringt, alles in ein „Es“ zu verwandeln, es zu objektivieren, es rational zu verstehen, ist in Wirklichkeit ein Verfall aus dem Ursprungslage, ein Sturz in eine Welt, die für den Menschen zwiefältig ist, aber ursprünglich nicht so war. Das Charakteristikum des Menschen wäre also nicht die Fähigkeit, zu verstehen und zu wollen, sondern die Fähigkeit, sich zu distanzieren und in Beziehung zu treten, ohne die Welt, die ein Du ist und bleibt, zu objektivieren. Die Aufgabe des Menschen in seinem Leben bestünde darin, zu versuchen, dieses Leben im Geist und im Dialog wiederzuerlangen, indem er sich zu einer neuen Form dessen entwickelt, was er in einer früheren Phase bereits gekannt hat, nämlich das wirkliche Leben, die Begegnung. Die beiden Positionen scheinen unvereinbar zu sein, und wenn man die Position Bubers einnimmt, könnte dies zu einem anderen Verständnis des Begriffs der Menschenwürde führen, welcher insbesondere für ungeborene Kinder, Neugeborene und Menschen mit Behinderungen angemessen ist. Es sei daran erinnert, dass dieser Punkt auch bei der Gegenüberstellung der Genealogien Nietzsches und Bubers in den Vordergrund rückte.

Eine andere Debatte, die sich im Zusammenhang mit der Konzeption von dialogischer Vernunft ergibt, die ich vorgeschlagen habe, betrifft die Idee einer weiblichen Vernunft. Die Herangehensweise an diese Forschungslinie könnte wie folgt skizziert werden.

Ausgehend von der in dieser Arbeit dargelegten Annahme, dass das, was ich hier dialogische Vernunft genannt habe, eine Entdeckung von Martin Buber ist, fallen zwei Faktoren zeitlich zusammen. Der erste ist die Tatsache, dass sich die Philosophie seit Jahrtausenden einer Ich-Es-Vernunft bedient hat. Der zweite ist die Tatsache, dass die Philosophie seit Jahrtausenden auch eine männliche Tätigkeit gewesen ist. Es ist auffällig, dass es in den letzten Jahrzehnten Frauen waren, die eine humanere Philosophie und Ethik vorgeschlagen haben (wie z.B. Adela Cortina, Victoria Camps oder Carol Gilligan). Gleichzeitig habe ich gleich zu Beginn der Untersuchungen, die mich zur Abfassung dieser Arbeit geführt haben, mit Erstaunen eine starke Ähnlichkeit zwischen den Positionen Bubers und denen der spanischen Philosophin María Zambrano⁸⁵³ festgestellt, einer großen Vertreterin dessen, was sie „poetische Vernunft“ nannte; ein weiterer relevanter Punkt in diesem Zusammenhang ist der Einfluss des Denkens von Paula Buber auf

853 Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, Alcalá de Henares: Fondo de Cultura Económica-Ediciones de la Universidad, 1993. Vgl. Sánchez-Gey Venegas, Juana. *María Zambrano*, Madrid: Fundación Emmanuel Moumier, 2016.

ihren Ehemann, ein Einfluss, dessen tatsächliches Ausmaß sicherlich unmöglich zu ergründen ist, von dem aber alle biografischen Zeugnisse berichten, ebenso wie von der intellektuellen Bewunderung, die er für sie empfand.⁸⁵⁴

Es stellt sich daher die Frage, ob die dialogische Vernunft eine „weiblichere“ Vernunft ist. Nicht in dem Sinne, dass das Weibliche das Ich-Du ist, sondern in dem Sinne, dass diese Form der Vernunft voll und ganz menschlich ist, insofern sie das Weibliche in die Vernunft einbezieht. Die zu untersuchende Frage wäre also: Ist die dialogische Vernunft eine Vernunft, die das Weibliche einbezieht? Dies würde bedeuten, dass die wahren Früchte der Philosophie von einer Vernunft kommen werden, die sowohl weiblich als auch männlich ist, und dass diese Errungenschaft noch nicht begonnen hat zu gedeihen, dass wir auch anders über die Philosophie denken sollten, indem wir sie für einen Feminismus öffnen, der sich der Differenz, der Komplementarität und der geschlechtlichen Totalität des Menschen bewusst ist. Mit anderen Worten, es würde bedeuten, dass die Tatsache, dass es im Laufe der Geschichte keine großen Philosophinnen gegeben hat (natürlich mit Ausnahmen wie Hypatia von Alexandria oder die heilige Hildegard von Bingen oder andere, die jedoch eben Ausnahmen bleiben), nicht nur auf eine Situation der faktischen Diskriminierung, der rechtlichen und wirtschaftlichen Unterordnung unter Männer zurückzuführen ist, sondern auch auf ein Verständnis der philosophischen Vernunft selbst als objektivierend, und dass diese Vernunft eher dem Männlichen als dem Weiblichen eigen ist.

Die vierte Schlussfolgerung dieser Arbeit ist, dass mit der im zweiten Teil dargelegten Argumentation deutlich wird, dass Martin Buber eine Genealogie der menschlichen Vernunft und eine Erweiterung des Vernunftbegriffs anbietet, die ihm einen relevanten Platz im Rahmen der Genealogie des Denkens und der Habermas'schen Analyse des Geltungsanspruchs der kommunikativen Vernunft gebührt.

Diese Interpretation von Bubers Werk als eine mit Nietzsches Genealogie vergleichbare Genealogie der Vernunft ist eine originelle und neuartige Interpretation. Es handelt sich um ein Verständnis der Buberschen Philosophie, das bisher noch nicht zum Ausdruck gebracht oder in einem klaren Vergleich mit Genealogien anderer Autoren herausgearbeitet worden ist und das Martin Buber zu den grundlegenden Meilensteinen des Weges der Genealogie des Denkens ausgehend von der Synthese zwischen Vernunft und Glaube zählt, die Jürgen Habermas in *Auch eine Geschichte der Philosophie* darzulegen versucht hat.⁸⁵⁵

854 Vgl. Denzel, Sieglinde & Naumann, Susanne. »Am lebendigen Wasser«. *Paula Buber 14. Juni 1877 - 11. August 1958*. En: Röhr, Esther (Hrsg.). *Ich bin was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.

855 Nicht nur Buber wird zu einem solchen Meilenstein in diesem Sinne, sondern auch andere Autoren, die unter die

Im Rahmen der Erläuterung des dialogischen Prinzips griff Buber auf eine genealogische Begründung der Beziehung zurück. Bewusst oder unbewusst zeichnete er auf diese Weise auch eine Genealogie der menschlichen Vernunft nach, die einen eigentümlichen Vernunftbegriff bietet, wie bereits dargelegt wurde. Dieser Punkt wirft auch eine Frage auf, die Gegenstand künftiger Forschungen sein könnte, nämlich den Einfluss der genealogischen Methode und insbesondere von Friedrich Nietzsche auf Buber selbst. Wie ich bereits dargelegt habe, vertreten beide Autoren in einigen Punkten ähnliche Ideen, obwohl sie sich im Kern unterscheiden. Obwohl Buber sich schon in seiner Jugend von Nietzsches Einfluss löste, weil er in dessen Werk einen gewissen wagnerianischen Beigeschmack wahrnahm, der ihn abstieß, sind gewisse Parallelen zwischen den beiden Figuren nicht zu leugnen, die genauer zu betrachten interessant wäre.

Einerseits wurde bereits auf die Bedeutung hingewiesen, die beide dem Leib beimessen, aber es ist auch die Bedeutung der Poetisierung bei Nietzsche zu erwähnen, ein Aspekt, der auch für Buber wesentlich war. Man darf nämlich nicht vergessen, dass eine der Aufgaben, denen der jüdische Autor sein Leben gewidmet hat, die Sammlung chassidischer Geschichten war, und auch die Übersetzung der Bibel, eine Übersetzung, die für Buber nach Kriterien der Musikalität erfolgen musste. Ein weiteres verbindendes Element zwischen den beiden Autoren ist die Figur der Lou-Andreas Salome (wiederum eine Frau), die mit beiden befreundet war und sie beide beeinflusste.

Könnte man nicht meinen, dass Bubers Rückgriff auf eine genealogische Begründung der Beziehung auf einen nietzscheanischen Einfluss zurückgeht, oder vielleicht eher umgekehrt, da das jüdische Volk seit Jahrtausenden Genealogien aufführt und sich immer wieder auf den Anfang bezieht, an dem Jahwe Himmel und Erde geschaffen hat⁸⁵⁶? Man könnte auch, wie ich in Kapitel 7 dargelegt habe, den Vergleich zwischen Bubers Essay *Der Mensch und sein Gebild* und Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* vertiefen, einen Vergleich, den ich hier auf die Rolle des Leibes eingegrenzt habe, der aber auch die Verwendung bestimmter Ausdrücke durch beide Autoren oder den Vorschlag zweier Menschentypen (des intuitiven und des begrifflichen) umfassen könnte. Schließlich, scheint ein nietzscheanisches Echo in bestimmten Aussagen unseres Autors zu finden zu sein, obwohl Nietzsches bissiger Stil weit entfernt von Bubers elegantem und ruhigem Deutsch ist. Das folgende Loblied auf das ursprüngliche Ereignis

Kategorie von *Dialogphilosophie* fallen, wie vor allem Franz Rosenzweig und Ferdinand Ebner. Michael Theunissen betrachtet auch als Mitglieder dieser philosophischen Strömung andere Denker wie Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock-Huessy, Gabriel Marcel, Eberhard Grisebach und Karl Heim. Vgl. Theunissen, Michael. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 1977: 243-252.

856 Die spanische Philosophin Marina García-Granero hat überzeugend gezeigt, dass die antisemitische Interpretation von Nietzsche unbegründet ist. Vgl. García-Granero Gascó, Marina. *La transformación del ser humano en la filosofía de Friedrich Nietzsche. Sobre el concepto de "cría" (Züchtung) y su proyección en el pensamiento contemporáneo*, Universitat de València: 2021. Tesis doctoral. URL: <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/80471/Marina%20Garc%C3%ADa-Granero%20Gasc%C3%B3%20Tesis%20Doctoral.pdf?sequence=1>. Abgerufen 21/2/23; 385-389.

der Beziehung in Form eines Dialogs, das wir bei Buber finden können, ist ein guter Beleg für diese sprachliche Verwandtschaft:

- So glaubst du aber doch an ein Paradies in der Urzeit der Menschheit?
- Mag sie eine Hölle gewesen sein – und sicherlich war die, auf die ich im geschichtlichen Denken zurückzugehen vermag, voll Grimm und Angst und Qual und Grausamkeit –: unwirklich war sie nicht.⁸⁵⁷

Eine Zeit voller Gefahren, kampferprobt, schrecklich, ja, aber die beste Zeit der Menschheit. Wie ich gezeigt habe, war diese Zeit für Buber nicht die beste wegen der Kontrolle des Starken und des Gesetzes des Willens zur Macht, sondern wegen des reinen Lebens der Beziehung, das sich in seiner Fülle manifestieren konnte. Aber schwingt hier nicht die Charakterisierung des Menschen durch Zarathustra als ein „gefährliches Jenseits“⁸⁵⁸ mit, oder die positive Konnotation, die Nietzsche der Gefährlichkeit gibt, im Gegensatz zur Sicherheit der Angst, die die Moral bei den Schwachen hervorruft⁸⁵⁹?

Eine gründliche Untersuchung der Parallelen zwischen Nietzsche und Buber, eingebettet in eine korrekte Interpretation von Nietzsches Wahrnehmung des hebräischen Volkes, verheißt daher eine wichtige Forschungsrichtung für die Zukunft.

Und diese ist eine Linie unter vielen anderen, zu der die Interpretation von Bubers Werk als eine weitere Genealogie der Vernunft führt. Diese Interpretation lässt es nicht nur zu, in die Genealogie des Denkens Jürgen Habermas' integriert zu werden, sondern bildet darüber hinaus die Grundlage für Bubers Andersartigkeit im Vergleich zu vielen Autoren, wie sie in Bezug auf den Existenzialismus am Beispiel von Jean-Paul Sartre und Gabriel Marcel erläutert wurde. Bubers Denken ist demjenigen beider Existentialisten in vielen Punkten sehr ähnlich ist; der Kernunterschied zwischen beiden aber wird nur durch das Prisma der genealogischen Interpretation offenbar. Aus dieser genealogischen Interpretation lässt sich auch die besondere Antwort auf die existenziellen Probleme ableiten, unter denen der Mensch heute leidet.

Zusammenfassend lässt sich sagen dass die Betrachtung von Bubers Werk als eine

857 Buber, Martin. *Ich und Du*, MBW 4: 52.

858 Vgl. Nietzsche, Friedrich. *Nietzsches Sämtliche Werke. Band 4. Also sprach Zarathustra*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980: 16.

859 Vgl. Nietzsche, Friedrich. *Nietzsches Sämtliche Werke. Band 3. Morgenröthe*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980: 94-95; 154-155.

Genealogie der Vernunft neue Horizonte für die Philosophie eröffnet und dazu beiträgt, dieses Werk als ein originelles, neuartiges Denken zu präsentieren, welcher zahlreiche Wege mit sich bringt, die von Menschen philosophisch zu beschreiten sind, die sich auf der Suche nach einer Hoffnung befinden, die der Anfang einer Antwort auf jene existenziellen Fragen sein kann, die sich hinter jedem Seufzer, jedem Herzschlag und jedem Schritt verbergen.

BIBLIOGRAFÍA

TOMOS DE LAS OBRAS COMPLETAS DE MARTIN BUBER (*MARTIN BUBER WERKAUSGABE*) CITADOS

Treml, Martin (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 1: Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001.

Losch, Andreas & Mendes-Flohr, Paul (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.

Biemann, Asher (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 6: Sprachphilosophische Schriften*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003.

D. Bilski, Emily, Breitenbach, Heike, Rokem, Freddie und Witte, Bernd (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 7. Schriften zu Literatur, Theater und Kunst: Lyrik, Autobiographie und Drama*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.

Jacobi, Juliane (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 8: Schriften zu Jugend, Erziehung und Bildung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005.

Kuschel, Karl-Josef (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 9: Schriften zum Christentum*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.

Buber Agassi, Judith (Herausgeberin). *Martin Buber Werkausgabe – Band 10: Schriften zur Psychologie und Psychotherapie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

Ferrari, Francesco, Franchini, Stefano y De Villa, Massimiliano (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 11, Teilband 2: Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.

Noor, Ashraf und Schreck, Kerstin (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018.

Wiese, Christian (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 13: Schriften zur biblischen Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.

Hayim Brody, Samuel (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 15: Schriften zum Messianismus*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.

Talabardon, Susanne (Herausgeberin). *Martin Buber Werkausgabe – Band 17: Chassidismus II*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.

HaCohen, Ran (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 18.1: Chassidismus III*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.

HaCohen, Ran (Herausgeber). *Martin Buber Werkausgabe – Band 19: Gog und Magog: eine Chronik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.

OTRAS OBRAS DE BUBER CONSULTADAS

Buber, Martin. *Briefwechsel aus sieben Jahrhunderten. Band I: 1897-1918*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1972.

Buber, Martin. *Briefwechsel aus sieben Jahrhunderten. Band II: 1918-1938*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973.

Buber, Martin. *Briefwechsel aus sieben Jahrhunderten. Band III: 1938-1965*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1975

Buber, Martin. *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich: Manesse Verlag, 1992.

OBRAS COLECTIVAS SOBRE MARTIN BUBER, CON DESGLOSE DE LOS CAPÍTULOS
CONSULTADOS

Friedman, Maurice and Schilpp, Paul Arthur (eds.). *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers, Vol 12)*, La Salle Illinois: Open Court, 1967

----- Kaufmann, Fritz. "Martin Buber's Philosophy of Religion."

----- Schatz-Uffenheimer, Rivka. "Man's relation to God and world in Buber's rendering of the Hasidic teaching."

----- Lévinas, Emmanuel. "Buber and Theory of Knowledge."

----- von Balthasar, Hans Urs. "Martin Buber and Christianity."

----- Marcel, Gabriel. "I and Thou."

----- Fox, Marvin. "Some Problems in Buber's Moral Philosophy."

----- Taubes, Jacob. "Buber and Philosophy of History."

----- Kerényi, Carl. "Martin Buber as Classical Author."

----- Wahl, Jean. "Martin Buber and the Philosophies of Existence."

----- Rotenstreich, Nathan. "The right and the limitations of Buber's dialogical thought"

Zank, Michael (ed). *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

----- Poma, Andrea. "Unity of the Heart and Scattered Self: A Postmodern Reading of Buber's Doctrine of Evil"

----- Simon, Jules. "Dilthey and Simmel: A Reading From/Toward Buber's Philosophy of

History."

----- Zank, Michael. "Buber and Religionswissenschaft - The Case Of His Studies On Biblical Faith."

Mendes-Flohr, Paul (ed). *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Munich/Boston: Walter DeGruyter, 2015.

----- Habermas, Jürgen. "A Philosophy of Dialogue".

----- Kajon, Irene. "Religio Today: The Concept of Religion in Martin Buber's Thought".

----- Abramovitch, Henry. "The Influence of Martin Buber's Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution".

LIBROS Y CAPÍTULOS DE LIBROS CITADOS.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducción, introducción y notas de José Luis Calvo. Madrid: Alianza Editorial, 2001

Biblia de Jerusalén, Madrid: Desclee de Brouwer, 1998.

Barton, Marie Natalie. *The jewish expectation of the kingdom according to Martin Buber*, München, 1967.

Boni, Sylvian. *The Self and the Other in the Ontologies of Sartre and Buber*, Washington: University Press of America, 1982.

Bourel, Dominique. *Martin Buber. Was es heisst, ein Mensch zu sein*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017.

Brody, Samuel Hayim. *Martin Buber's Theopolitics*, Bloomington: Indiana University Press, 2018.

- Camps, Victoria. *Tiempo de cuidados*, Barcelona: Arpa, 2021.
- Carpenter, Humphrey. *J.R.R Tolkien: una biografía*, Barcelona: Editorial Minotauro, 1990.
- Carothers, Thomas y O'Donohue, Andrew. *Democracies Divided. The Global Challenge of Political Polarization*, Washington: Brookings Institution Press, 2019.
- Cencini, Amedeo. *El árbol de la vida*, Madrid: Editorial San Pablo, 2005.
- Chesterton, Gilbert Keith. *Lo que está mal en el mundo*, Barcelona: Acantilado, 2008.
- Conill Sancho, Jesús. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 2001.
- *Intimidad corporal y persona humana: de Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos, 2019.
- *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos 2021.
- Cortina, Adela. *Ciudadanos del mundo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997
- *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Madrid: Paidós, 2013.
- *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Barcelona: Paidós, 2017.
- Costafreda, Alfonso. *Poesía Completa*, edición de Jordi Jové y Pere Rovira, Barcelona: Tusquets, 1990.
- Crowell, Steven (editor). *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Denzel, Sieglinde & Naumann, Susanne. »Am lebendigen Wasser«. *Paula Buber 14. Juni 1877 - 11. August 1958*. En: Röhr, Esther (Hrsg.). *Ich bin was ich bin. Frauen neben großen Theologen und*

Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.

Diamond, Malcom. *Martin Buber, Jewish Existentialist*, New York: Oxford University Press, 1960.

Díaz, Carlos. *De la razón dialógica a la razón profética*, Móstoles: Ediciones Madre Tierra S.A., 1991.

----- *Martin Buber*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.

Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

Domingo Moratalla, Agustín. *El arte de cuidar. Dialogar, atender y responder*, Madrid: Ediciones Rialp, 2013.

----- *Homo curans. El coraje de cuidar*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2022.

Earnshaw, Steven. *Existentialism: A Guide por the Perplexed*, London: Bloomsbury Publishing Plc, 2007

Frankl, Viktor. *Trotzdem Ja zum Leben sagen - Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München: Kosel, 1977

----- *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München-Zürich: R. Piper & Co Verlag, 1979.

Friedman, Maurice. *The Healing Dialogue in Psychotherapy*, New York: Jason Aronson, 1985.

----- *Religion and Psychology: A Dialogical Approach*, New York: Paragon House, 1992.

----- *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber - Ein Leben*, Münster: Agenda Verlag, 1999.

----- *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London-New York: Taylor & Francis Group, 2002.

Giussani, Luigi. *El sentido religioso*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

- Goldstein, Walter. *Jean-Paul Sartre und Martin Buber*, Jerusalem: Rubin Mass Verlag, 1965.
- González, Darío. *Estudio introductorio. Sören Kierkegaard, pensador de la subjetividad*, en Kierkegaard, Sören. *Diapsalmata. Temor y temblor*. Traducción de Demetrio Gutiérrez, Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder Editorial SL, 2012.
- von Hildebrand, Dietrich. *Mi lucha contra Hitler*, Madrid: Rialp, 2016.
- Hodges, Herbert. *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1944.
- Sánchez Meca, Diego. Martin Buber. Fundamento existencial de la comunicación, Barcelona: Herder, 1984
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Berlin: Suhrkamp, 1981.
- *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006.
- *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Hammerstein, Franz von. *Das Messiasproblem bei Martin Buber*, Stuttgart: Kohlhammer, 1958.
- Haumann, Heiko. *A History of European Jews*, Budapest-New York: Central European University Press, 2002.
- Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959.
- *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart: Reclam, 1982.
- Hernández, Miguel. *El rayo que no cesa*, Madrid: Ediciones Héroe, 1936.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press: 1949.
- Hölderlin, Friedrich. *Cánticos (Gesänge)*. Versión española de Jesús Munárriz. Edición de Anacleto Ferrer. Madrid: Ediciones Hiperión SL, 2013.

Horwitz, Rivka. *Buber's Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures '„Religion als Gegenwart“*, Heidelberg: Schneider, 1978.

Janke, Wolfgang. *Existenzphilosophie*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1982.

Jaspers, Karl. *Die grossen Philosophen*, München: Piper, 1957-1981.

Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1979.

Kierkegaard, Sören. *Mi punto de vista*, Buenos Aires: Aguilar Argentina SA, 1972.

----- *Temor y temblor*, Madrid: Alianza Editorial, 2001-2002.

----- *Post Scriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*. Traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Ediciones Sígueme SA, 2010.

Kraft, Werner. *Gespräche mit Martin Buber*, München: Kösel Verlag, 1966.

Leiner, Martin. *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000.

Lewis, Clives Staples. *The abolition of Man*, Quebec: Samizdat University Press, 2014.

Licharz, Werner (Hrsg). *Dialog mit Martin Buber*, Frankfurt am Main: Haag und Herchen, 1982.

Manzoni, Alessandro. *Los novios*, Madrid: Ediciones Rialp, 2001.

Marcel, Gabriel. *El misterio del ser*, Barcelona: Edhasa, 1971.

Marcel, Gabriel, Grotzer, Peter & Foelz, Siegfried. *Gabriel Marcel Werkauswahl. Band I: Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 1992.

Marx, Karl. *Die Frühschriften*, Stuttgart: 1968, Alfred Kröner Verlag.

- *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2005.
- Mendes-Flohr, Paul. *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du"*, Königstein: Jüdischer Verlag, 1978.
- *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2022.
- Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*, Madrid: Ediciones Guadarrama SA, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *Gesammelte Werke. Neunzehnter Band: Der Wille zur Macht*, München : Musarion Verlag, 1926.
- *Nietzsches Sämtliche Werke. Band 3. Morgenröthe*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980.
- *Nietzsches Sämtliche Werke. Band 4. Also sprach Zarathustra*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980.
- *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter: 1988.
- *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- Pannenberg, Wolfhart. *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
- Pascal, Blaise. *Obras: pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*, traducción y notas de Carlos R. de Dampierre, Madrid: Alfaguara, 1981.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

Rogers, Carl. *On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*, Boston New York: Houghton Mifflin Company, 1961.

Sánchez-Gey Venegas, Juana. *María Zambrano*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2016.

Sajda, Peter. "Martin Buber: 'No-One Can So Refute Kierkegaard As Kierkegaard Himself'", en Stewart, Jon (ed): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2011: 33-62.

Sartre, Jean-Paul. *Teatro*, Buenos Aires: Losada, 1962.

----- *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires: Losada, 1968

----- *Las moscas*, Madrid: Alianza, 1981.

----- *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009.

Scheler, Max. *Vom Ewigen im Menschen*, in Scheler, Maria (Herausgeberin): *Gesammelte Werke, Bd. 5*, Bern: Francke Verlag, 1954.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial S.A, 1991.

Siegried, Meike. *Abkehr vom Subjekt: zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*, Freiburg im Brisgau: Alber, 2010.

Taylor, Charles. *Fuentes del Yo*, Barcelona: Paidós, 1996.

Tomás de Aquino, S. *Suma Teológica*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Trüb, Hans. *Psychosynthese als seelisch-geistiger Heilungsprozeß*, Zürich/Leipzig: Max Niehans Verlag, 1936.

----- *Heilung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der Psychotherapie C.G. Jungs*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1971.

Unamuno, Miguel de. *Soliloquios y conversaciones*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.

Ure, Mariano. *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martín Buber*, Buenos Aires: Eudeba, 2001.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 1963.

Zadoff, Efraim (director). *Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío*, Jerusalem: EDZ Nativ Ediciones, 1998.

Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, Alcalá de Henares: Fondo de Cultura Económica-Ediciones de la Universidad, 1993.

ARTÍCULOS Y OTROS ESTUDIOS CITADOS.

Aho, Kevin, "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/notes.html#note-1>. Accedido el 12/1/23.

Asakaviciute, Vaida y Valatka, Vytis. "Martin Buber's Dialogical Communication: Life as an Existential Dialogue", *FILOSOFIJA. SOCIOLOGIJA*. T. 31. Nr. 1 (2020), p. 51-60.

As Partisan Hostility Grows, Signs of Frustration With the Two-Party System. Pew Research Center, AUGUST 9, 2022. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/politics/2022/08/09/as-partisan-hostility-grows-signs-of-frustration-with-the-two-party-system/>. Accedido el 9/1/23.

Baarck, Julia et alia. *Loneliness in the EU - Insights from surveys and online media data*, Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2021.

BBC Global Survey. A World Divided?. Ipsos MORI Social Research Institute, 2018. Disponible en: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2018-04/bbc-global-survey-a-world-divided-2018.pdf> . Accedido el 9/1/23.

Biemann, Asher D. "The Nation as Imperative: Cooperative Nationalism and the Idea of the State in Martin Buber and Hermann Cohen". *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience*, Issue 2, Volume 41, (May 2021); pp 162-193.

Breslauer, Samuel. "The morality of faith in Martin Buber and William James", *International Journal of Philosophy of Religion*, 82:153-174 (2017).

Cifras INE. Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística, INE, 01/2021. Disponible en: [https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INECifrasINE_C&cid=1259953225445&p=1254735116567&pagename=ProductosYServicios%2FINECifrasINE_C%2FPYSDetalleCifrasINE#:~:text=R+especto%20a%202014%2C%20se%20reduce,cuadros%20depresivos%20de%20menor%20severidad](https://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INECifrasINE_C&cid=1259953225445&p=1254735116567&pagename=ProductosYServicios%2FINECifrasINE_C%2FPYSDetalleCifrasINE#:~:text=R+especto%20a%202014%2C%20se%20reduce,cuadros%20depresivos%20de%20menor%20severidad.). Accedido el 9/1/23.

Conill-Sancho, Jesús. "La superación del naturalismo en Ortega y Gasset", *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 46, (enero-junio, 2012); pp. 167-192.

Cortina, Adela. "Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren." *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. N.º 44, (enero-junio, 2011); pp. 13-55.

Crowell, Steven, "Existentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/existentialism/>. Accedido el 12/1/23.

Dan, Joseph: "A Bow to Frumkinian Hasidism": *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 2 (May, 1991): 175-193.

Devlin, Kat & Connaughton, Aidan. *Most Approve of National Response to COVID-19 in 14 Advanced Economies*. Pew Research Center, AUGUST 27, 2020. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/global/2020/08/27/most-approve-of-national-response-to-covid-19-in-14-advanced-economies/#little-consensus-on-whether-the-pandemic-has-brought-people-together> . Accedido el 9/1/23.

Dimock, Michael & Wike, Richard. *America is exceptional in the nature of its political divide*. Pew Research Center, NOVEMBER 13, 2020. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/11/13/america-is-exceptional-in-the-nature-of-its-political-divide/>. Accedido el 7/1/23.

Domingo, Agustín y Domingo, Tomás. “Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea”, VERITAS, N° 28 (Marzo 2013); pp. 41-62.

Dourley, John. “Response to Barbara Stephens’s ‘The Martin Buber–Carl Jung disputations: protecting the sacred in the battle for the boundaries of analytical psychology’”, *Journal of Analytical Psychology*, 47 (2002); pp. 479-502.

Dvorkin, Ilya. “Hidden Person Makes Dialogue Present: The Place of It in the System of Dialogue According to Cohen, Buber and Rosenzweig”, *Religions*, 13: 514 (2022).

Edelman Trust Barometer 2022. Edelman Trust. Disponible en: <https://www.edelman.com/trust/2022-trust-barometer>. Accedido el 9/1/23.

Encuesta Europea de Salud en España, Instituto Nacional de Estadística, 2020. Disponible en: https://www.ine.es/prensa/eese_2020.pdf. Accedido el 6/1/23.

Estudio sobre la percepción de la soledad no deseada, Observatorio Estatal de la Soledad no Deseada, 2022. Disponible en: <https://www.soledades.es/estudios/informe-de-percepcion-social-de-la-soledad-no-deseada>. Accedido el 7/2/23.

Eurostat News. *7.2% of people in the EU suffer from chronic depression*, Eurostat, 10-09-21. Disponible en: <https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-eurostat-news/-/edn-20210910-1>. Accedido el 9/1/23.

García-Granero Gascó, Marina. *La transformación del ser humano en la filosofía de Friedrich Nietzsche. Sobre el concepto de “cría” (Züchtung) y su proyección en el pensamiento contemporáneo*, Universitat de València: 2021. Tesis doctoral. Disponible en: <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/80471/Marina%20Garc%C3%ADa-Granero%20Gasc%C3%B3%20Tesis%20Doctoral.pdf?sequence=1>. Accedido el 21/2/23.

González-Esteban, Elsa & Calvo, Patrici. “«Homo reciprocans» desde la literatura neurocientífica: Críticas desde la neuroética.” *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 77(295 Extra) (2021); pp. 523-534.

Global Health Service Monitor 2022, IPSOS, 2022. Disponible en: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2022-09/Ipsos-global-health-service->

monitor-2022-VDEF.pdf. Accedido el 9/1/23.

Health at a Glance 2021. OECD Indicators, Paris: OECD Publishing, 2021. Disponible en: https://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/health-at-a-glance_19991312.
Accedido el 6/1/23.

Huvelle, Santiago. *El concepto de relacionalidad personal en S.A. Kierkegaard*, Universidad Complutense de Madrid: 2019. Tesis doctoral. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/51272/1/T40887.pdf>. Accedido el 12/10/2022.

Kepnes, Steven. "Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer", *The Harvard Theological Review* Vol. 81, No. 2 (Apr., 1988), pp. 193- 213.

Levenson, Jon D: "The Hermeneutical Defense of Buber's Hasidism: A Critique and Counterstatement", *Modern Judaism*, Vol. 11, No. 3 (Oct., 1991), pp. 297-320.

LLYC. *The Hidden Drug. La droga oculta. Un estudio sobre el poder adictivo de la polarización del debate público*. LLYC, 2022. Disponible en: <https://ideas.llorenteycuenca.com/2022/11/the-hidden-drug/>. Accedido el 9/1/23

Losch, Andreas: "What Is behind God's Name? Martin Buber's and Franz Rosenzweig's Reflections on the Name of God", *Leo Baeck Institute Year Book* Vol. 60, (May, 2015), 91-106.

Malpas, Jeff. "In the Vicinity of the Human", *International Journal of Philosophical Studies*, 25:3, (2017); pp. 423-436.

McCoy, Jennifer; Rahman, Tahmina & Somer, Murat. "Polarization and the Global Crisis of Democracy: Common Patterns, Dynamics, and Pernicious Consequences for Democratic Policies", *American Behavioral Scientist*, Vol. 62 (I) (2018); pp. 16-42.

Mendes-Flohr, Paul. "The Kingdom of God. Martin Buber's Critique of Messianic Politics", *Behemoth. A Journal on Civilisation*, 2, (2008); pp 26-38.

----- "Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue", *The Journal of Religion*, Vol. 94, No. 1 (January 2014).

Nowotny, Joanna. "Kierkegaard und das jüdische Denken": Die Rezeption Sören Kierkegaards in der jüdischen Moderne im Kontext des Orientalismus", *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 2016, no. 1 (2016): 235-256.

Observatorio del Suicidio en España 2020. Informe Final, Fundación Española para la Prevención del Suicidio, 2022. Disponible en: <https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio-2020/>. Accedido el 9/1/23.

Observatorio del Suicidio en España 2021. Avance 19-12-2022, Fundación Española para la Prevención del Suicidio, 2022. Disponible en: <https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio-2021/>. Accedido el 9/1/23.

Pasquini, Giancarlo & Keeter, Scott. *At least four-in-ten U.S. adults have faced high levels of psychological distress during COVID-19 pandemic*, Pew Research Center, DECEMBER 12, 2022. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2022/12/12/at-least-four-in-ten-u-s-adults-have-faced-high-levels-of-psychological-distress-during-covid-19-pandemic/>.

Pauly, Marc. "Beyond the political principle: Applying Martin Buber's philosophy to societal polarization", *Philosophy and Social Criticism* XX-X (2021); pp. 1-20.

Pérez Díaz, Julio et alia. *Un perfil de las personas mayores en España 2022. Indicadores estadísticos Básicos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Informes Envejecimiento en red, n° 29, Septiembre 2022.

Pérez Zafrilla, Pedro Jesús. "El tribalismo digital, entre la furia y la farsa: pinchemos la burbuja de la polarización artificial en internet", *OPINIÃO PÚBLICA*, Campinas, vol. 28, n° 1, (jan-abr, 2022); p. 33-61

- - - - - "La paradoja aristotélica: cómo los discursos expresivos animalizan el debate público". *ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política* N.º 67, (julio-diciembre, 2022) e03.

Polo, Leonardo. "La amistad en Aristóteles", *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, Vol. 32, Núm. 2 (1999); pp. 477-485.

Rüegger, Hans-Ulrich. "„Zwiesprache“ – Über die Frage nach dem Sinn. Ein Philologe liest Bubers Traktat vom dialogischen Leben", *Kerygma und Dogma*, 62 (2016): 66-89. Disponible en:

https://www.theologie.uzh.ch/dam/jcr:2e3e675f-94cb-4bb8-b255-e90b8337cf8a/Rueegger_16_Zwiesprache.pdf. Accedido el 20/10/2022.

Salwa, Mateusz. "Dialogue with Nature and the Ecological Imperative", *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture* vol 4: no. 4 (2020).

Sartea, Claudio. "El derecho al desarrollo: una cuestión de justicia y solidaridad", *Dikaion*, 23-4 (2014); pp. 327-350.

Schulz, Heiko. "Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard", en Stewart, Jon (ed). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 8, Tome I: Kierkegaard's International Reception - Northern and Western Europe*, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2009: 307-420.

Schwendemann, Wilhelm. "Begegnung - Beziehung - Menschsein - Menschenwürde - ein paar Bemerkungen zu Bubers Verständnis der philosophischen Anthropologie", *Rocznik Teologiczny LXII* - vol. 4 (2020), 1455-1479.

Serme-Morin, Chloé & Coupechoux Sarah (coord). *Sixth Overview of Housing Exclusion in Europe. 2021*, Foundation Abbé Pierre-FEANTSA, 2021. Disponible en: https://www.feantsa.org/public/user/Resources/News/6th_Overview_of_Housing_Exclusion_in_Europe_2021_EN.pdf. Accedido el 10/1/23.

Silver, Laura; Fetterolf, Janell, & Connaughton, Aidan. *Diversity and Division in Advanced Economies*. Pew Research Center, OCTOBER 13, 2021. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/global/2021/10/13/diversity-and-division-in-advanced-economies/>. Accedido el 9/1/23.

Spear, Andrew. "Breaking the epistemic pornography habit: cognitive biases, digital discourse environments and moral exemplars". *Journal of Information, Communication, and Ethics in Society*, vol. 18, n° 1 (2020); p. 87-104.

Stephens, Barbara. "The Martin Buber-Carl Jung disputations: protecting the sacred in the battle for the boundaries of analytical psychology", *Journal of Analytical Psychology*, 46 (2001); pp. 455-49.

Sufrin, Claire. "History, Myth, and Divine Dialogue in Martin Buber's Biblical Commentaries", *The*

Jewish Quarterly Review , Vol. 103, No. 1 (Winter 2013); 74-100.

----- “Buber, The Bible, and Hebrew Humanism: Finding A Usable Past”, Modern Judaism (2018); pp. 29-43.

The Partisan Divide on Political Values Grows Even Wider, Pew Research Centre, OCTOBER 6, 2017. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/politics/2017/10/05/1-partisan-divides-over-political-values-widen/>. Accedido el 9/1/23.

Ungvári-Zrínyi, Imre. "Dialogic Ethics for Business", Society and Economy, Vol. 25, No. 2, BUSINESS ETHICS AND ETHICAL BUSINESS (2003); pp. 235-248.

Van de Goor, et al. “The power of sharing meaningful moments: A Buberian analysis of a counseling intervention”, The Journal of Humanistic Counseling (2022); pp. 1-16.

Waldl, Robert. *Therapeutische Aspekte bei Martin Buber*, Universität von Wien: 2002. Diplomarbeit. Disponible en: https://www.waldl.com/resources/downloads/2002-Thesis-Therapeutische_Aspekte_bei_Martin_Buber.pdf. Accedido el 13/12/2022.

Werner, Hans-Joachim. “Die Bedeutung der geistigen Wesenheiten im Dialogdenken Martin Bubers”, Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 1/2 (2018), 47-60.

Werner, Micha H. *The Immediacy of Encounter and the Dangers of Dichotomy: Buber, Levinas, and Jonas on Responsibility*, en Tirosh-Samuelson, Hava & Wiese, Christian (eds.). *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Boston: Brill Academic Publications, 2008; pp. 203-230.

Welz, Claudia. “Difficulties in Defining the Concept of God: Kierkegaard in Dialogue with Levinas, Buber, and Rosenzweig”, International Journal of Philosophy of Religion, 80, 2016; pp. 61-83.

Wood, Robert E. “The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel”, International Journal for Philosophy of Religion , Vol. 45, No. 2 (Apr., 1999); pp. 83-97.