

MARTIN BUBER

DIEGO SÁNCHEZ MECA

MARTIN BUBER

Segunda Edición

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

© 1984, 2000, Diego Sánchez Meca

© 1984, 2000, Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona

Segunda edición 2000

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente

Imprenta: LIBERDÚPLEX, S.L.
Depósito legal: B-25.907-2000
Printed in Spain

ISBN: 84-254-2157-8

Herder

Código catálogo: FIB2157

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - <http://www.herder-sa.com>

ÍNDICE

<i>Índice de siglas</i>	9
<i>Prólogo a la segunda edición</i>	11
<i>Prólogo a la primera edición</i>	23

Parte primera

EL INSUFICIENTE TRATAMIENTO DEL PROBLEMA DEL OTRO EN LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

I. Insuficiencia de la deducción trascendental del otro a partir de la razón pura	37
a) <i>El otro como yo pensante análogo al mío</i>	37
b) <i>El otro como modificación intencional del yo trascendental</i>	44
II. Insuficiencia de la deducción trascendental del otro a partir de la razón práctica	57
a) <i>La suposición del otro como «fin en sí mismo»</i>	57
b) <i>El otro como tú puesto por el yo absoluto</i>	65
III. El pensamiento dialógico frente a los límites de la filosofía trascendental	75
a) <i>La paradójica situación de la filosofía trascendental ante el problema del otro</i>	75
b) <i>La Begegnungsphilosophie como reacción crítica</i>	81

Parte segunda

EL PRINCIPIO DIALÓGICO COMO PUNTO DE PARTIDA Y MÉTODO

IV. La filosofía de Martin Buber y la teoría contemporánea del conocimiento	89
a) <i>¿Responde el pensamiento de Buber a la vocación de la filosofía?</i>	89
b) <i>En qué sentido puede hablarse de una teoría del conocimiento en el pensamiento de Buber</i>	97

V.	La evolución del pensamiento buberiano: genealogía de la intuición dialógica	103
	a) <i>La etapa místico-existencial</i>	103
	b) <i>La formulación del principio dialógico como método</i>	111
VI.	La distinción fundamental entre experiencia y encuentro	117
	a) <i>Palabras fundamentales y modos básicos de relación</i>	117
	b) <i>El encuentro sugerido como fundamento de la experiencia</i>	125
VII.	La ontología fundamental del <i>zwischen</i>	133
	a) <i>La relación como a priori del ser</i>	133
	b) <i>El Tú absoluto como dimensión fundante</i>	143
VIII.	Una antropología filosófica como explicitación del principio dialógico	151
	a) <i>El «hombre en relación» como punto de partida: crítica a la antropología del yo solitario</i>	151
	b) <i>La existencia monológica del Dasein heideggeriano y el hombre dialógico según Buber</i>	162

Parte tercera

VALORACIÓN CRÍTICA DEL PENSAMIENTO BUBERIANO
Y DE SU APORTACIÓN AL PROBLEMA DEL «CONOCIMIENTO» DEL OTRO

IX.	El «conocimiento» del otro como conocimiento metafísico	177
	a) <i>Conocimiento metafísico como conocimiento no abstracto</i>	177
	b) <i>El aspecto positivo de la aportación de Buber: la concepción de la metafísica como condición de la ontología</i>	183
X.	El acceso al otro en la verdad como existencia auténtica	193
	a) <i>La modalidad buberiana del concepto existencialista de verdad</i>	193
	b) <i>El aspecto negativo de la aportación de Buber: el formalismo del encuentro</i>	198
	<i>Conclusión</i>	205
	<i>Bibliografía</i>	215

ÍNDICE DE SIGLAS

BAF	<i>Begegnung. Autobiographische Fragmente</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1978 (3ª).
BGB	<i>Bilder von Gut und Böse</i> , Heidelberg, Lambert Schneider 1964 (3ª).
DN	<i>Daniel. Gespräche von der Verwirklichung</i> , Leipzig, Insel, 1913.
EZ	<i>Elemente des Zwischenmenschlichen</i> , en <i>Das dialogische Prinzip</i> , ed. cit.
FE	<i>Die Frage an den Einzelnen</i> , en <i>Das dialogische Prinzip</i> , ed. cit.
GF	<i>Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1979 (2ª) (trad. cast. de Luis Fabricant con el título <i>Eclipse de Dios</i> , Buenos Aires, Nova, 1970). Citamos esta obra en su traducción castellana.
ID	<i>Ich und Du</i> , en <i>Das dialogische Prinzip</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1979 (4ª).
LZR	<i>Logos. Zwei Reden</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1962.
MG	<i>Der Mensch und sein Gebild</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1962.
PhMB	Obra colectiva <i>The Philosophy of Martin Buber</i> , ed. por A. Schilpp y M. S. Friedman, Open Court, La Salle, 1967.
PM	<i>Das Problem des Menschen</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1971 (5ª); hay traducción cast. con el título <i>¿Qué es el hombre?</i> , por Eugenio Imaz, México, FCE, 1970 (6ª). Citamos esta obra por la traducción castellana.
PU	<i>Pfade in Utopia. Der utopische Sozialismus</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1979 (3ª).
SUS	<i>Schuld und Schuldgefühle</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1979 (2ª).
UB	<i>Urdistanz und Beziehung</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1978 (4ª).
ZG	<i>Zwei Glaubensweisen</i> , Heidelberg, Lambert Schneider 1979 (2ª).
ZGS	<i>Zwischen Gesellschaft und Staat</i> , Heidelberg, Lambert Schneider, 1952.
ZW	<i>Zwiesprache</i> , en <i>Das dialogische Prinzip</i> , ed. cit.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Agotada la primera edición, por decisión no sólo mía sino también de la Editorial Herder el cuerpo del libro se vuelve a reimprimir corregido pero sin grandes modificaciones en cuanto a su contenido, incluso a pesar de que algunas de sus tesis me parecen hoy revisables. La interpretación de la obra de un filósofo como Martin Buber estará siempre influida —de un modo tal vez más considerable que en el caso de otros pensadores— por la situación de las vicisitudes teóricas del intérprete y, más en general, del momento intelectual desde el que se emprenda esa interpretación. Tales vicisitudes, en lo que respecta al intérprete, se documentan en mis trabajos posteriores a 1984, especialmente los dedicados a Nietzsche. Pero, en lo que respecta a la exposición del pensamiento filosófico de Buber, entiendo, no obstante, que el libro que ahora se reedita contiene un trabajo que hoy no haría de un modo muy distinto, pues el cambio de actitud afectaría, más que nada, a las expectativas con las que habría que volver hoy la mirada a la obra de Buber, el uso que se podría hacer de ella o los nuevos contextos en los que puede ser nuevamente productiva su discusión. Si acaso, me mostraría algo más crítico en relación a esa actitud un tanto «antiintelectualista» que subyace a la doctrina de la relación yo-tú, actitud que, en todo caso, debe remitirse a la situación de oposición con la tradición filosófica en la que esa doctrina se formula. La doctrina del yo-tú no es, para Buber, una reedición del dialogismo platónico, sino que su trasfondo místico y hasídico la convierte en algo que resulta refractario con el racionalismo tanto cartesiano como kantiano o hegeliano. En último término, lo que se percibe en esa refractariedad es una cierta voluntad de resistencia contra el hegemonismo unilateral de la razón calculadora o instrumental, y al mismo tiempo contra una filosofía del espíritu que cree en la posibilidad de una reconciliación como efectuación de la razón en la realidad histórica. Para Buber, en cambio, es la realidad exis-

tencial del hombre como ser singular y abierto a la trascendencia la que debe inspirar la reflexión filosófica.

Como advertí en el prólogo a la primera edición, este trabajo se centra casi monográficamente en el análisis de las implicaciones filosóficas de la teoría buberiana del yo-tú, partiendo de la convicción de que no se puede comprender la especificidad de un pensamiento como el de Martin Buber —en el marco del renacimiento espiritual judío del siglo XX en Europa y en América—, si no se tiene en cuenta la influencia que, en general, las principales corrientes filosóficas modernas no judías, en particular alemanas, han ejercido en la obra de los grandes autores judíos contemporáneos. Ahora se me aparece de un modo más evidente que la contribución de esas aportaciones filosóficas parece haber sido incluso decisiva para el desarrollo de la componente cultural del judaísmo moderno. Pues no hay que olvidar que la desguetización y el reforzamiento de tendencias ilustradas desde el siglo XIX se produce en consonancia con ese encuentro fructuoso y positivo de la espiritualidad específicamente judía (religiosa, mística y hasídica) con la filosofía europea, del que serán ejemplos máximos pensadores como Hermann Cohen, Franz Rosenzweig y Martin Buber. Mi valoración de conjunto del pensamiento filosófico de este último insistiría, pues, algo más ahora en los aspectos específicos desde los que la figura de Buber encarna ese nuevo espíritu judío que emerge con fuerza y que, en su caso, se presenta marcado por un humanismo que trata de articularse en diálogo con pensadores alemanes como Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger o Scheler.

Básicamente Buber es la figura inicial del renacimiento judío contemporáneo en dos dimensiones importantes: la recomposición del ideal de una realización espiritual del hombre en su totalidad sobre la base de una determinada síntesis del Hasidismo y la *haskala* (la Ilustración judía), y un sionismo cultural con voluntad de alternativa a los modelos extremos de organización política y económica representados por el capitalismo y el comunismo. En la primera mitad del siglo XX, los escritos de Buber tuvieron una considerable eficacia para persuadir a judíos y no judíos de que el judaísmo tenía algo que decir, como tradición viva, al mundo contemporáneo, ante los diferentes retos que a éste se le presentaban. Y en buena medida, la razón de esa efectividad

guardó relación con el éxito de este maestro en la difícil labor de retraducir antiguas fórmulas teológicas, devotos relatos hasídicos, enunciados preceptivos de la Torá y, en definitiva, el mundo de las fuentes judaicas —la Biblia, la Cábala, el Hasidismo— a un lenguaje actualizado a través del cual la esencia del judaísmo podía manifestarse al lograr que su significado resultase asimilable para el hombre de hoy, en cuanto conectado (y no al margen) con la misma problemática teórico-práctica que él necesitaba afrontar. Concretamente, Buber confrontó el Hasidismo con desarrollos e ideas del pensamiento filosófico occidental, al mismo tiempo que buscaba en su espiritualidad los elementos básicos de una actitud de respuesta a la gran crisis de Occidente que se haría visible, de un modo trágico, en las dos guerras mundiales. Si la tarea más grave que se planteaba entonces al mundo era la de comprender y dar respuesta a los conflictos derivados de una profunda experiencia de decadencia y de nihilismo, lo que resultase de esa comprensión, también para un judío, debería en todo caso orientarse a integrar esos conflictos de la realidad contemporánea para relanzarla hacia adelante, nunca negar esa realidad desde una tradición que sirviera para encubrir los conflictos y reprimirlos. La originalidad de Buber consistió en cómo elaboró él la posibilidad de una comprensión en el primer sentido, a partir de una determinada recepción de la doctrina hasídica y de la tradición judía en general. Esto fue lo que le llevó a concentrar su atención en lo que el Hasidismo tenía de movimiento espiritual y, por tanto, a hacer de él tal vez esa lectura «selectiva» con la que Gershom Scholem se mostraría después tan en desacuerdo.

Reeditando la posición de su maestro sionista Ajad Halam, según la cual el profetismo, por encima del rabinismo, constituye el factor de la supervivencia judía, Buber consideró que una revitalización del judaísmo debía pasar, ante todo, por la renovación efectiva del espíritu profético. Y esto implicaba volver a hacer comprensible, en el contexto del siglo XX, la idea de una existencia como exégesis viviente de la Escritura, o sea como palabra que interpreta. Ser judío debía significar vivir en una renovación constante, puesto que la verdad no es nunca un principio dogmático sino una voz, nunca una tesis sino un proceso abierto. Una cosa es cumplir ciegamente los mandamientos porque se acepta y respeta la autoridad que les confieren siglos de adhesión a

ellos de la comunidad judía, y otra cumplir esos mismos mandamientos porque a través de ellos se percibe la voz prescriptiva de Dios y se está dispuesto a responder. Tal sería el hecho que, según Buber, vertebraría la originalidad del judaísmo —la relación yo-tú—, y del que debía darse una formulación acorde con la secularización característica del mundo contemporáneo. Se trata de un hecho íntimamente ligado a la concepción religiosa judía, y sobre todo al significado de su diferencia de Yahvé respecto a lo que son tan sólo ídolos. Entre estas dos ideas de la relación Dios-hombre hay una diferencia tal que el sentido mismo del mundo y de la historia se ve afectado de modo distinto. No hay, para Buber, un creador absoluto, por un lado, y unas criaturas inanes y sustancialmente dependientes por otro. La religión judía sugiere que al principio está la relación, la alianza que implica y afecta tanto al hombre como a Dios. Hay que comprender el mundo y la historia a la luz de cierta «interacción» entre lo divino y lo humano, en la cual la decisión y libertad del individuo representa una participación en la revelación. Por lo tanto, la acción humana tiene consistencia histórica.

La doctrina de Buber tiene, en consecuencia, esta importante virtualidad crítica —desde su posición específica—, en relación con las discusiones más recientes relativas a la filosofía de la historia que, por su carácter monográfico, mi libro no trata. El gran discípulo y amigo de Buber, Gershom Scholem, señalaba, en este sentido, como núcleo más original de la creencia judía, el mesianismo y la redención, entendidos de un modo bien distinto al cristiano¹. Pues mientras el cristianismo mira la redención como un acontecimiento que sucede en un dominio espiritual, invisible, dentro del alma, en el universo personal del individuo, y que hace referencia esencialmente a una transformación interior que no modifica necesariamente el curso de la historia, la venida del Mesías y la redención son, para el judaísmo, esencialmente un acontecimiento público, que debe producirse en la escena de la historia y en el seno de la sociedad judía; por lo tanto, un acontecimiento visible, temporal, impensable sin esa manifestación externa. La interpretación

1. Cfr. Scholem, G., *Le mesianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, París, Calmann-Lévy, 1974, p. 23 ss.

interiorista de la redención siempre le ha parecido al judaísmo un modo de escapar a la prueba, al reto, que el mesianismo representa en cuanto esperanza activa y, por lo tanto, contribución al cumplimiento de la restitución de la creación a su perfección original. Ahora bien, esta esperanza conoce, a lo largo de la historia, una evolución que va, desde un optimismo que alienta incluso movimientos socio-políticos revolucionarios importantes², hasta una actitud de desilusión —en buena medida determinada por el fracaso de esos movimientos—, en medio de la cual tiende a prevalecer la mera esperanza espiritual sobre la necesidad de una acción social y política. Es el momento en el que «el cuerpo político hebraico deja de vivir, y el pueblo se retira de la escena pública de la historia»³.

El propio Scholem reconoce, en la profunda desilusión de la esperanza mesiánica, una de las causas mayores del repliegue de la comunidad judía sobre sí misma, de su tendencia a enclaustrarse, a limitarse a la mera conservación de su identidad amenazada y, por tanto, de su desmembramiento político. Es la situación que hace del judío —en el sentido no sólo metafórico del tópico del «judío errante»—, un ver-

2. Dos de esos movimientos importantes han sido el *apocalíptico* y el *sabateo*. El primero tiene lugar a raíz de la expulsión de los judíos de España, en el año 1492. Precisamente este año había sido anunciado por muchos cabalistas como el año de la redención, por lo que, con la apocalíptica, se intentaba descubrir, en la misma catástrofe española, un anuncio de redención. Poco a poco, el éxodo pierde cada vez más su posible carácter de acontecimiento redentor para revelarse como mera desgracia. Esto fue lo que provocó la reinterpretación de la Cábala que se organiza en torno a Isaac Luria, y cuyo propósito era influir en todos los miembros de la comunidad judía para devolverles la fe en la redención mesiánica y, con ella, la base de la pretensión de dominio de la historia hebraica. El entusiasmo suscitado por el sueño apocalíptico de la redención culmina en la explosión del movimiento sabateo, que acentúa el contenido histórico y político de la redención, constituyendo «la primera rebelión verdadera en el seno del hebraísmo» Scholem, G., *Les grands courants de la mystique juive*, París, Payot, 1977, capítulos VII y VIII.

3. Arendt, H., *The Jew as Pariah*, en Feldmann, R.H. (ed.), *Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, p. 105; Cfr. también de la misma autora, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, Londres, East and West Library, 1958.

dadero símbolo de la condición de todo hombre moderno, como individuo privado de vínculos comunitarios, ajeno a la solidaridad verdadera y desarraigado de una patria común, tal como ha explicado André Néher⁴. El judío aparece como el paria no asimilado, que no consiente someterse a los convencionalismos mundanos en los que consiste la identidad colectiva, sino que acepta su condición de marginalidad y se convierte en un paria consciente, aunque ello implique renunciar a las ventajas de una carrera social.

La autocomprensión de esta marginalidad social constituye, sin duda, un elemento importante a tener en cuenta para comprender los rasgos «anarquistas» que aparecen en el planteamiento de Buber, sobre todo su modo de crítica a la tradición filosófica occidental. Según Franz Rosenzweig, el judaísmo, en la medida en que se sitúa al margen del curso de la historia, se impone como aquella voz que se sustrae al concepto moderno de la historia, esto es, a la concepción que la proyecta como la medida y el juicio de todas las cosas. Es decir, tal situación de marginalidad puede representar también la ventaja de mostrar cómo es posible liberarse del peso de la historia⁵. Pero si la marginalidad social puede derivar así en capacidad de crítica de la historia, también puede producir formas de comportamiento dominadas por el deseo de distinguirse, de exhibir condiciones reveladoras de una supuesta superioridad

4. Cfr. Néher, A., *L'existence juive. Solitude et affrontements*, París, Seuil, 1962, pp. 131-139. También E. Lévinas describe esta situación en el bello comentario que hace de las palabras del rabino Elazar ben Shimon, en *Baba etzia*, 83b: «Sobre las cuatro va a la taberna y allí ve a un bebedor de vino que tiene en su mano una copa y dormita». A partir de esta frase, Lévinas hace esta reflexión: «El bar es la casa abierta al nivel de la calle, lugar de la sociedad fácil, sin responsabilidad recíproca. Se entra allí sin necesidad; se sienta uno allí sin estar cansado; se bebe sin tener sed. Todo por no quedarse en casa. El bar no es un lugar, es un no-lugar para una no-sociedad, para una sociedad sin solidaridad, sin mañana, sin compromisos, sin intereses comunes: sociedad del juego. El bar, casa de juego, es el punto a través del cual el juego entra en la vida y la disuelve. Sociedad sin ayer y sin mañana, sin responsabilidad, sin seriedad. Distracción, disipación». Lévinas, E., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1977, p. 49.

5. Cfr. Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, La Haya, M. Nijhoff, 1976 (4ª ed.), p. 187 ss.

hebraica. Es lo que ha llevado a figuras como Benjamin Disraeli a reivindicar un virtuosismo estratégico, un poder casi oculto sobre la sociedad de los gentiles, que de un modo tan eficaz como lamentable sirvió para reforzar en su día el resentimiento antijudío y los prejuicios del antisemitismo⁶. En lugar de un juicio objetivo sobre la diferencia entre judíos y no judíos, esta actitud da paso a simplistas contraposiciones mítico-religiosas y a un maniqueísmo de buenos y malos. En el detallado análisis que Hannah Arendt hace, en el primer volumen de *Los orígenes del totalitarismo*, de la situación social de los judíos en la Europa prenazi, es la apoliticidad de las comunidades hebreas, junto a la despolitización de la masa de la sociedad burguesa, lo que más contribuye al desarrollo del antisemitismo⁷. Siguiendo a Scholem, Arendt explica esa ilusoria pretensión de superioridad de algunos judíos emancipados como una de las consecuencias de la quiebra de las esperanzas mesiánicas y de la consiguiente secularización hebraica. Pues diluido su contenido espiritual y religioso, el judaísmo ha tendido a transformarse en el mero hecho de una pertenencia étnica y lingüística. Demasiado «ilustrado» para exhibir convicciones religiosas, el judío emancipado sigue, sin embargo, ligado aún a la pretensión de ser miembro del «pueblo elegido», lo que le sitúa fuera, tanto de la sociedad propiamente judía como de la de los gentiles. La condición de este judío europeo, en el marco evanescente de una burguesía cada vez más lejana de sus propios orígenes revolucionarios, se vuelve casi inaferrable: «El origen judío —escribe Arendt—, sin connotaciones religiosas y políticas, se convirtió en todas partes en una cualidad psicológica, se tornó *judeidad*, y desde entonces pudo ser considerado solamente dentro de las categorías de la virtud o del vicio. Si es cierto que la *judeidad* no podría haber sido pervertida en vicio interesante sin un prejuicio que la consideraba delito, también es cierto que tal perversión fue posible gracias a aquellos judíos que la estimaban una virtud innata»⁸.

6. Cfr. Maurois, A., *Disraeli*, Milán, Dall'Oglio, 1953.

7. Cfr. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, N. York, Harcourt Brace, 1951; *Los orígenes del totalitarismo*, trad. cast. G. Solana, Madrid, Taurus, 1974, p. 221 ss.

8. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, ed. cit., p. 137.

Pues bien, en su proyecto de antropología filosófica, Buber entiende que, de uno u otro modo, la condición del hombre en el mundo contemporáneo se configura, ante todo, como *worldlessness*, como ausencia de mundo, desenraizamiento. Perdido en el sueño secularizado del paraíso en la tierra, el hombre del siglo XX deja que su historia política dependa de factores externos, casuales e incluso siniestros. El particularismo social, la obsesión por el éxito, la disociación entre la ciudadanía y las instituciones son características generales de las sociedades occidentales contemporáneas. Con todo, también aspectos positivos ha traído consigo esta evolución de la política en el mundo actual, entre los que destaca la distinción necesaria entre esfera privada y esfera pública. La tradición cultural, la pertenencia étnica y lingüística o la fe religiosa constituyen la singularidad de los actores sobre la escena mundana. Pero la posibilidad de que ellos actúen libremente en un mundo común, manteniendo sus diferencias, está dada por la capacidad de trascender su unicidad y su singularidad.

En todo caso, esta posición de Buber implica que no puede entenderse la libertad primariamente como autonomía sino que, por ejercerse inserta en una acción que es relación, ha de significar prioritariamente respuesta (*Antwort*), responsabilidad (*Verantwortung*). Ser libre, para el individuo, significa poder responder con la integridad de su ser a la llamada de otro ser independiente y libre, no sustraerse a la voz que le interpela invitándole a participar en la revelación. De modo que frente al providencialismo cristiano, convertido luego en Kant, Hegel y Marx en una teleología de la historia, para el judaísmo no hay una historia dirigida desde el exterior por un ser trascendente que le impone desde el principio una finalidad que luego se cumple de un modo indiferente e inexorable a través de toda decisión y de todo acontecimiento inmanente. Si el judaísmo piensa en Dios como señor de la historia, también piensa que este Dios se deja implicar realmente en ella y que la historia de los hombres-y-Dios es, por ello, la única historia como acontecer de una relación. Esta idea de una relación entre lo divino y lo humano, que estructura el devenir significativo de la historia y que supone la independencia y libertad del individuo para responder en cuanto factor de su realización, constituye en definitiva la idea central del pensamiento de Buber. Lo que la doc-

trina hasídica añade a esta idea es la exhortación a santificar la vida encontrando en ella misma al Dios viviente, lo cual implica no excluir nada de ella, no dejar nada al margen, «incluir en el tú la totalidad del mundo». Y así es como se superaría la oposición entre vida en el mundo y vida en Dios, reuniendo ambos conceptos en una unidad auténtica y concreta.

A grandes rasgos, este es el trasfondo metafilosófico de la centralidad en Buber de la relación yo-tú, frente a toda relación de objetivación y uso. Bajo el lenguaje filosófico de su descripción es imposible no escuchar el eco de aquella fe profética que se oponía de manera tan radical a la idolatría y al ritualismo propiciatorio e interesado que degrada y falsea la auténtica relación con Dios. En el encuentro o relación yo-tú, el tú no es algo que el yo conoce y en quien proyecta sus representaciones subjetivas, sus deseos o sus temores. Cuando nos hacemos una imagen del tú, cuando lo subordinamos a nuestras necesidades convirtiéndolo en algo útil para algún fin, hacemos de él automáticamente un ello. Por eso debemos contrarrestar la reificación niveladora del tú en el proceso, necesario e inevitable en el plano práctico, de las interacciones sociales y mundanas, mediante el encuentro como movimiento opuesto, en el cual devolvemos al ello su carácter de tú.

No es posible dejar de aludir también, cuando se retoma hoy la concepción del encuentro en Buber, a sus consecuencias respecto a una concepción innovadora de la sociedad y de la política. Estas consecuencias o implicaciones se muestran, sobre todo, cuando se comparan las concepciones del diálogo características de la filosofía occidental y la sostenida por Buber. Para Platón, el diálogo era el camino hacia lo común universal, aquello en lo que —como enseña Lévinas— la violencia de cada uno, en cuanto tal, es superada. Por eso Hegel señaló, como meta del diálogo, la institución de un Derecho universal y de un Estado homogéneo que engloba la totalidad. No obstante, esa universalidad donde la violencia debe reabsorberse, ¿no se convierte, a su vez, en una nueva forma de opresión violenta al tener que imponerse, en su dinamismo concreto, mediante el recurso a una Administración? En Buber, el diálogo como relación yo-tú sugiere, en cambio, una sociedad, un Estado, no como nosotros impersonal, sino como fraternidad originaria y solidaria continuamente revitalizada en el encuentro por el que se

entra en el diálogo y en la universalidad del diálogo. He aquí el único modo de que reine la justicia sin perjuicio de la libertad.

Claro que esta posición no se puede mantener sin un cierto cuestionamiento de la validez objetiva de las estructuras de autoridad instituidas por el derecho, la tradición o la política. No es de extrañar, por eso, que Buber, que se distinguió tanto por su activismo militante en la lucha por la restauración de la identidad judía dentro del movimiento sionista, se pronunciara luego inequívocamente en favor del diálogo y la paz entre judíos y árabes. Para él no existe otra manera de construir una comunidad en la que se equilibren justicia y libertad más que basándola en la relación de encuentro, a la cual sea posible referir incesantemente toda institución y todo código de leyes en cuanto ámbito del yo-ello. Cualquier propósito de implantar una nueva sociedad pasa, ante todo, por la reformulación del significado de las relaciones interpersonales, sin que pueda tener éxito una revolución que no implique, a la vez, lo objetivo y lo subjetivo. Por eso, puesto que un Estado orgánicamente centralista es incompatible con el dinamismo vital de los individuos en relación y con el ejercicio de su recíproca responsabilidad, Buber se muestra partidario de un socialismo de pequeñas comunidades constituidas sobre bases anárquico-personalistas. El mundo no puede constituir una patria, una morada para el hombre sino a través de la comunidad, pero como comunidad viviente, capaz de desarrollar y potenciar la cooperación y realización del individuo en la amistad y el diálogo con los demás. No se trata pues exactamente de esa comunidad (*Gemeinschaft*) que Ferdinand Tönnies oponía al concepto de sociedad (*Gesellschaft*) en cuanto resultado de una organización convencional entre hombres movidos por perspectivas de poder y de conquista. Aunque Buber se adhiere a la potenciación de cierto *Volkstum*, la comunidad que él defiende no es la comunidad ligada a las fuentes de la vida, en la que prevalecen tradiciones que se imponen en relaciones sociales de dominio. Él piensa en una comunidad voluntarista constituida libremente por individuos que mantienen entre sí relaciones directas y que se cohesionan en virtud de la participación común en una dimensión espiritual de su existencia. Por tanto, Buber no es un preconizador del regreso al ruralismo medieval, ni un ingenuo utopista que anatematiza el progreso técnico. Lo que tiene a la vista, también aquí, es el

modelo de la comunidad bíblica reactualizada en la comunidad hasídica. Es la comunidad que acoge y desarrolla un tipo de vida unificada y dirigida a la «santificación de la tierra». Pero en definitiva es el tipo de comunidad que, en lugar de constituirse a condición de hacer desaparecer organizadamente al individuo, lo eleva y lo fortalece.

El Escorial, abril de 2000

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

El hombre de nuestro siglo es testigo de un impresionante desarrollo científico y técnico, difícilmente comparable a los habidos en otras épocas de la historia. La ciencia, el conocimiento objetivo que transforma y configura el mundo de manera eficaz, ha superado hoy límites que generaciones anteriores habían imaginado infranqueables. Todo ello constituye motivo de legítimo orgullo para nosotros y nuestro tiempo. Resulta lógico, pues, que el pensamiento filosófico contemporáneo acuse el influjo de este complejo cambio cultural y se deje sentir sobre él el peso de una generalizada actitud pragmática. Valores como la objetividad, la aplicabilidad práctica, la eficiencia, se han convertido para muchos pensadores en condiciones sin las cuales un conocimiento difícilmente podría considerarse modélico. Mas, junto a esta predominancia ambiental de lo objetivo, de forma paralela ha venido desarrollándose también, significativamente, en el ánimo del filósofo y del hombre contemporáneo en general, una preocupación por esas realidades que se resisten a dejarse expresar objetivamente, que no consienten un tratamiento según los métodos y procedimientos que, con tanto éxito, utilizan las ciencias experimentales. Realidades como la existencia, el mundo de la intimidad, los sentimientos, la libertad, las relaciones interpersonales, etc. han cobrado importancia para la filosofía y han merecido una especial atención por parte del público en general. Más allá del ámbito de la objetividad científico-experimental, otro mundo, pues, no menos real, se ha convertido en objeto de interés teórico y de apasionada investigación. Movidos por las más variadas preocupaciones, ya desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, autores como F. Nietzsche, S. Kierkegaard, H. Bergson, M. Scheler, M. de Unamuno, M. Heidegger, J.-P. Sartre, K. Jaspers, M. Merleau-Ponty, J. Ortega y Gasset, G. Marcel, M. Buber, N. Berdiaeff, J. Wahl, E. Lévinas, P. Ricoeur, M. Zambrano han explorado el amplio y sugestivo ámbito

del existir humano, unos con mayor fuerza teórica, otros con más finura para la percepción de los matices más delicados de las experiencias humanas. Tanto por la terminología que emplean como por el modo de exponer su pensamiento, se advierte en ellos un nuevo estilo de filosofar al hilo de experiencias existenciales. En la obra filosófica de Martin Buber asistimos, concretamente, a un pensamiento elaborado sobre la vivencia de la relación interpersonal, que busca una explicitación de las implicaciones teóricas del hecho de la relación intersubjetiva, verificada en la presencia del otro o de lo otro como ser «otro que yo». Buber considera fundamental la relación yo-tú y cree que una adecuada conciencia de la significación e importancia de este hecho actuaría como fermento necesario para una transformación del pensamiento dominante en su tiempo.

El propósito de Martin Buber no es, pues, el de ensayar una fundamentación del conocimiento universalmente válido y absolutamente necesario, como sucede en aquellos autores cuya preocupación central es hacer de la filosofía una ciencia estricta. En Kant y Husserl tenemos significativos representantes de esta línea de pensamiento. Ambos se mueven en el ámbito del conocimiento objetivo y buscan, en el sujeto trascendental, el fundamento de toda objetividad. Buber, en cambio, como la generalidad de los filósofos existencialistas, se mueve en el ámbito de la experiencia intersubjetiva e intenta fijar lo que trasciende toda objetividad. Su pensamiento no va dirigido a la conquista de objetos, ni trata de incrementar el haber del conocimiento en la dirección de la ciencia. El pensamiento mismo no es, para Buber, un objeto que pueda definirse mediante unos conceptos que lo tornen plenamente inteligible. Toda representación y todo símbolo han de permanecer necesariamente por debajo de un hecho fundamental que rebasa todo saber objetivo. Por ello, el método no puede reducirse, según Buber, a una serie de operaciones intelectuales expresables en un conjunto de reglas y que luego podrán ser seguidas por cualquier inteligencia. El método, para Buber, comienza con la ejecución de un acto vital, de un adentramiento fundamental en la totalidad de lo otro. El yo capta entonces, de manera inmediata, la auténtica realidad y alteridad de lo que no es él mismo previamente a la objetivación y a la formalización. Sólo este acto vital de presencialización del ser puede proporcionar el marco o

contexto preciso y necesario por referencia al cual, cualquier proposición que se formule o cualquier inferencia que se realice sobre el ser, tendrán un sentido.

Pero, para comprender lo que es característico y original en el pensamiento de Martin Buber es necesario contemplar más a fondo el panorama histórico-problemático en el que la temática de la alteridad, por una parte, encuentra su propio condicionamiento y, por otra, delinea su propia visión del mundo (*Weltanschauung*) autónoma y fecunda. Como es sabido, durante la primera mitad del siglo XX, período de gestación y nacimiento de la obra de Buber, principalmente dos corrientes de pensamiento dominaban el panorama filosófico de Alemania: la fenomenología de E. Husserl y la *Existenzphilosophie* de M. Heidegger. Husserl, por su parte, había marcado un nuevo rumbo a la ontología con su consideración del fenómeno como el ser en su aparición a la conciencia, en su manifestación y revelación al pensamiento. Partiendo de esta tesis, la fenomenología se proponía describir lo que se presenta de modo inmediato y esencial a la conciencia, y pretendía llegar «a las cosas mismas», a la esencia que, como tal, no es sino la cosa en su aparición y presentación a la conciencia. El método fenomenológico se funda, por tanto, en el postulado de una intuición originaria de la esencia. Las esencias resultan evidentes y la intuición es garantía de auténtica captación fenomenológica. Por todo lo cual, en Husserl, la fenomenología no es sólo un método, sino también una ontología. O dicho de otra forma, un método con implicaciones ontológicas, un método que se basa en una ontología. Es característico del discurso fenomenológico sobre lo que aparece, sobre los fenómenos, no constituirse como un descubrimiento bajo —o detrás de— lo que aparece, sino que lo que aparece es el ser mismo. A Buber le va a interesar del método fenomenológico, como a tantos otros discípulos de Husserl, precisamente esa exigencia inicial de llegar a las cosas mismas. Lo cual, sin embargo, en su pensamiento no será posible si se consideran las cosas en su aparición a una conciencia sometida a la *epokhe*, sino tal y como se muestran y ofrecen a una conciencia personalizada que no escamotea la aporeticidad que le es inherente en cuanto existencia en el mundo.

El primer Heidegger continúa el discurso de Husserl pero en una original perspectiva. La intencionalidad en Husserl era principio

fundamental de correlación necesaria entre el ser y la conciencia. La esencia de la conciencia es «tender a» (*in-tendere*) al ser, y el ser no puede ser investigado si no es en su manifestación y aparición a la conciencia. Esta absolutización de la conciencia es lo que constituye la condición de posibilidad de una filosofía rigurosa, de una filosofía como ciencia estricta, es decir, sustraída a lo que es temporal, precario, provisorio. Heidegger acepta el método fenomenológico pero refuta la ontología de Husserl. En su obra *Sein und Zeit* y, más tarde, en *Was ist Metaphysik?*, desarrolla una temática del ser en su relación con el ente. El discurso heideggeriano parte de la analítica existencial del ser-ahí (*Dasein*). Es el ser, pero en su concreta aparición humana y existencial, quien abre la investigación del significado del ser y, en este contexto, la respuesta no puede dejar de estar cargada de la aporeticidad de la existencia. Buber adoptará esta actitud inicial de la filosofía de Heidegger, si bien le reprochará un «desgajar la existencia de la vida humana real», y señalará en ello la raíz última de la imposibilidad, para Heidegger, de llegar a una fundamentación coherente de la ontología fundamental que se propone a partir de la tesis programática establecida como punto de partida. Pero tanto en la fenomenología como en la filosofía de la existencia heideggeriana se queda el ser circunscrito, en último término, a modalidades diversas en el ámbito del yo, sin ninguna posibilidad de trascendental alteridad. Por ello, la filosofía de la alteridad reivindica críticamente un movimiento de ulterioridad, y no de clausura, en el ser, en su concreta aparición y revelación existencial.

En general, para el pensamiento filosófico tradicional, la presencia del ser era la presencia de algo, algo sobre lo que se discurre, sobre lo que se posa la mirada y el propósito. Toda presencia no susceptible de entrar en la tematización y en el discurso no podía ser más que una presencia «imperfecta», todavía «marginal», necesitada de «venir al centro». Buber afirma —y éste es el fondo de su filosofía del otro— que la presencia de otro ante mí no debe quedar siempre reducida a la presencia de un objeto que mi mirada determina y sobre la que mi pensamiento enuncia juicios predicativos. Lo que se dice con esto no es que el otro no pueda ser temáticamente considerado o no pueda convertirse en soporte de un juicio, sino que entonces, cuando eso tiene lugar, ya no es más una alteridad para mí, deja de ser el otro que yo abordo

en la presencia y pasa a ser algo que considero como número en un conjunto, útil a algún proyecto prácticamente realizable. A esa relación de presencia, irreductible a la relación sujeto-objeto, Buber la llama «encuentro» o «relación yo-tú». Y esta relación con el otro y con lo otro en cuanto otro, en su ser único y total, es la que, como a priori, confiere, según Buber, una significación al conjunto de lo que es. Los problemas filosóficos del conocimiento y la verdad habrán de ser referidos a este acontecimiento fundamental del encuentro y analizados a su luz.

El encuentro, la relación yo-tú, nos establece en el ser al mismo tiempo que nos diferencia a unos de otros. Pues, en la relación, para poder ser auténtica, se precisan dos movimientos: partir de un distanciamiento primordial (*Urdistanzierung*), de una separación original respecto del otro, para salvar esa distancia mediante el esfuerzo de la *In Beziehung treten*, de la entrada en la relación. En la relación yo-tú es donde se efectúa la ipseidad misma de cada uno de los seres que ella une. Buber lo repite muchas veces: «Yo-tú se descompone, ciertamente, en un yo y un tú; pero esta relación no ha nacido de su conjunción, sino que es anterior al yo». Esta mutualidad, cuando se actualiza en la relación yo-tú, se produce más allá de la objetividad y, por tanto, en su efectividad es incompatible con ella. En Buber, la intersubjetividad es primordial y final. Se desembaraza del aparato conceptual, nos deja sin la seguridad de esos instrumentos orientadores que nos damos para protegernos. Pero, a cambio, nos permite acceder al otro, en sentido eminente, de quien el encuentro nos hace responsables y ser confirmados por él.

En general, a los pensadores llamados «dialógicos» los une una común postura crítica frente a la tradición filosófica y, concretamente, frente a lo que ellos llaman vagamente como «idealismo». Es significativo, a este respecto, que Franz Rosenzweig vea en el primer Heidegger uno de los representantes del «nuevo pensamiento» (*neue Denken*), y Karl Löwith afirme que Heidegger, con su crítica a la metafísica occidental por su olvido del ser, sólo ha tenido un auténtico contemporáneo que, ha sido Franz Rosenzweig, a quien se considera, junto con Buber, cofundador del pensamiento dialógico. Este movimiento tiene en común con la ontología fundamental de Heidegger, como queda dicho, el punto de partida que no es la conciencia ni el yo trascendental,

sino la existencia humana, punto de partida que hizo volver la mirada a Kierkegaard y valorar su pensamiento como precursor conjunto, en cierto modo, de ambos movimientos, existencialista y dialógico.

Lo que, a mi juicio, caracteriza, sin embargo, el pensamiento dialógico y, concretamente, el de Buber, es la modulación peculiar de su actitud crítica frente a la moderna filosofía trascendental y a la absolutización del yo trascendental como fundamento de la constitución objetiva de todo lo que aparece. En este sentido, el pensamiento de Buber constituye una reacción a la subsunción del otro y del conocimiento del otro en el modelo de la intencionalidad, poniendo de relieve la insuficiencia de este planteamiento y postulando el *encuentro* o relación yo-tú como verdadera vía de acceso a la alteridad y auténtica realidad de lo otro. Este intento crítico se desarrolla en Buber polarizándose especialmente frente a la teoría de la intersubjetividad monadológica de Husserl y la filosofía de la existencia de Heidegger y Sartre, formuladas, en expresión de M. Theunissen, como «ontología social trascendental». Incluso Sartre, que se acerca ostensiblemente a las posiciones del dialogismo con su esfuerzo por sobrepasar los límites de la filosofía trascendental en relación al problema del conocimiento de la existencia del otro, no es, para Buber, bastante radical, cayendo, al final de su crítica, en los términos del mismo planteamiento criticado.

Buber, por lo demás, se esfuerza por no salirse del terreno estrictamente filosófico, aunque sin renunciar nunca a su tesis fundamental de la imposibilidad de constituir trascendentalmente la verdadera alteridad del otro. Ello le convierte en indiscutible pionero de las doctrinas que parten de una fundamental distinción entre experiencia o relación sujeto-objeto—llamada por Buber *relación yo-ello* y que resulta satisfactoriamente explicada según el modelo de la intencionalidad propio de la filosofía trascendental—, y encuentro o *relación yo-tú*, relación de interpresencialidad y de inmediatez que no tiene lugar en el dominio de la subjetividad del yo ni en el dominio de la subjetividad del tú, sino, precisamente, *entre (zwischen)* los dos. Por ello, afirmación de la diferencia entre la experiencia sobre un objeto y el encuentro que sitúa a un ser frente a otro, diferencia que concierne a la relación misma y no solamente a sus correlativos. La riqueza de los análisis que establecen esta diferencia recibe en Buber un acento y un carácter inencontrables,

por ejemplo, en la obra de L. Feuerbach, a quien Buber, sin embargo, reconoce como el primero en formular la relación yo-tú. Mas lo verdaderamente original de Buber es su preocupación por basar la experiencia en el encuentro. En ello estaría su principal contribución a la teoría contemporánea del conocimiento, como trataré de explicar.

Buber se ha referido en más de una ocasión a su quehacer filosófico con la expresión «ontología fundamental del *zwischen*». El *zwischen*, o sea el entre-los-dos, sería, para él, el ámbito ontológico del lenguaje en diálogo, en el que tiene lugar la relación; un ámbito de ningún modo asimilable a la subjetividad, sino que trasciende la subjetividad: «No es el lenguaje—dice— el que está en el hombre, sino el hombre en el lenguaje». La esfera del *zwischen* ni es algo del yo, ni algo de la acción del «tender hacia» (la *intentio* fenomenológica), ni algo del objeto de ese «tender hacia» (*intentum*); ni está en la subjetividad propia, ni tampoco en la subjetividad del otro, sino que es precisamente el «entre los dos», el espacio ontológico del encuentro original¹. Se trata de un *Faktum* originario y «simple», pues no se compone de uno y otro, ni de los actos de ambos, sino que en él tiene lugar la presencia recíproca. En el encuentro, el otro está frente a mí *en persona*, de manera inmediata, y yo frente a él, intercambiando lenguaje. El significado de lo que Buber quie-

1. Si para la psicología, la conciencia es una actividad mental que tiene sus momentos y mecanismos propios (querer, pensar, sentir, recordar, percibir, etc.), la fenomenología considera necesario entender la conciencia, en su pureza primaria, como un mero darse cuenta de algo. Es decir, conciencia es siempre y sólo *conciencia de algo*. Este ser conciencia de algo es llamado técnicamente *intentio* o *noesis*. Por tanto, el dirigirse al objeto no es un momento añadido a la conciencia, sino que forma parte de ella, de su estructura. La conciencia prefija de antemano el modo de presentación del objeto, hace que haya objeto intencional para ella, y lo hace desde ella misma fundando la posibilidad de la manifestación del objeto intencional. Por otra parte, porque la conciencia es intencionalidad, tiene, como término suyo, un objeto que es su *intentum* propio o *noema*. El *noema* no es lo que la psicología llama «contenido de conciencia», sino que es mero término intencional, algo que es manifiesto en ella como fenómeno. La unidad noético-nomática es, para Husserl, una unidad de sentido: la *intentio* abre el área del sentido objetivo del *noema*, el cual es el sentido objetivo de la *intentio*.

re decir con «inmediatez» solamente puede captarse en la determinación del «medio», lo que impide el encuentro. Medio (*Mittel*) es, según Buber, todo aspecto que objetivo en el otro. Inmediatez y reciprocidad son, en conclusión, las características que distinguen la relación yo-tú de la relación yo-ello.

Esa irreductibilidad de la relación yo-tú del encuentro a toda relación con lo determinable y lo objetivo es lo que queda como lo principal de la aportación de Buber al pensamiento contemporáneo. Gabriel Marcel ha comentado que esta idea significa una verdadera revolución copernicana del pensamiento. El encuentro que Buber señala sería el acto puro, la transcendencia sin contenido que no se puede tematizar, puro destello de luz, como *l'instant* de la intuición bergsoniana, como el *presque rien* del bergsoniano Jankélévitch, donde la relación de la conciencia con un contenido se afina hasta el extremo de tocar ese límite donde la conciencia no tiene ya contenido, sino que queda «como una punta de aguja que penetra en el ser». Los encuentros son, en efecto, para Buber, instantes fulgurantes sin continuidad ni contenido. Habrá que llegar, por ello, a la conclusión de que Buber, demasiado frecuentemente, se queda en la descripción de un encuentro puramente formal, incluso cuando añade, a su descripción, la palabra «responsabilidad». Pues a pesar de su profuso empleo, esta palabra parece falta de vigor y nada consigue precisarla. Esto, sin embargo, no impide reconocer que la obra de Buber merece una continuación en su parte más válida y más renovadora, sin detenerse en este formalismo un poco romántico de un espiritualismo demasiado vago. En este sentido, por ejemplo, aunque Buber critique duramente la preocupación (*Fürsorge*) heideggeriana, ésta, en cuanto respuesta a una pobreza esencial, accede a la alteridad del otro; da cuenta de esa dimensión de indigencia y de altura en la que se verifica la epifanía misma del otro. Y, al ser así, constituye una tentativa válida en el sentido apuntado.

Lo que Buber, en fin, deja a nuestra meditación, desde el punto de vista de la filosofía en general, es la necesidad de investigar el modo según el cual una presencia que no es objetividad, que no es previamente desvelamiento del ser, puede presentarse. El encuentro indicaría una relación que no se difumina en las formas de la conciencia a la que se está tentado de reducir toda presencia para nosotros. Porque si tales

formas de conciencia determinan toda presencia, entonces, en nuestro mundo, ningún *otro* podría entrar. El encuentro es un caso particular de una presencia que no es representación, que es inmediata y que no es tematizada.

La postura de Buber, que este trabajo intenta esclarecer, es tan simple como, tal vez, difícil de asimilar intelectualmente. En último término abre un interrogante sobre si acaso lo que se señala es sólo la insuficiencia de la filosofía trascendental para dar cuenta de la auténtica alteridad del otro, o lo que indica puede ser, quizás, un límite de la filosofía en cuanto tal. Constituye, ciertamente, un acierto indiscutible de Buber el haber sustraído la intersubjetividad a la objetividad tal como es comprendida generalmente, pero es discutible y criticable en él una cierta subestimación de la realidad del yo como existencia independiente, capaz de profundizar su objetividad sin recurso al otro. En este sentido, uno de sus más destacados discípulos, E. Lévinas, ha criticado a Buber, desde los principios de su propio pensamiento, «no haber tomado lo suficientemente en serio la separación»². En realidad, Buber, por enfatizar y destacar la relación dialógica yo-tú, llega a asimilarla peligrosamente a una relación de reciprocidad simétrica. Pero, en último término, no puede ser sino el yo el que «conoce» la relación con el tú sin disolverse en ella. Estableciendo una simetría entre el yo y el tú se los vuelve intercambiables, se los provee de los mismos atributos y nada, finalmente, podrá sustraerlos como relativos al conjunto de las relaciones objetivas, es decir, a la relación yo-ello.

Por otra parte, los esfuerzos de Buber para determinar la noción de «entre los dos» (*zwischen*) no han conseguido resolver el equívoco. Aun sin merma de los aspectos innovadores y positivos del pensamiento de Buber, esta debilidad se acentúa por la reducción del encuentro a un simple contacto formal, sin continuidad ni contenido. Buber parece deslumbrado por los momentos privilegiados del encuentro que son raros y evanescentes. La relación yo-tú queda vacía y etérea. La huida del análisis y la desconfianza respecto a las determinaciones metafísicas tal vez pueda explicarse por el hecho de que Buber pertenece a una épo-

2. Lévinas, E., «Martin Buber and the theory of knowledge», en PhMB, p. 135.

ca liberal, en reacción contra los abusos dogmáticos. Pero su anti-intelectualismo no es por ello menos deplorable, pues, en palabras de Lévinas, «cierra la relación en una díada que forma, en el fondo, una totalidad, cuando el diálogo, por el contrario, se caracteriza por la imposibilidad ontológica de ser una totalidad»³. Desde mi punto de vista la relación con el otro implica una asimetría. Por un lado, está el yo, que es acogido en su propia diferencia. Por otro, germinante por el efecto de una especie de irrupción en él, la relación con el otro. Este otro, el yo no puede tenerlo más que por exterior y por encima de él mismo. El otro exige el respeto precisamente porque no es lo que yo soy. En cuanto otro, el otro se presenta como la meta de mi esfuerzo moral. Es a él a quien debe ir orientada mi solicitud. Como dice Lévinas, su rostro es una llamada.

La obra de Martin Buber aporta, en conclusión, al pensamiento rigurosamente filosófico —al que, según Lévinas, está obligado a fingir que no ha encontrado nunca nada ni nadie que no hubiera visto ya anteriormente—, la rica cosecha de lo que A. de Waelhems ha llamado *l'expérience non philosophique*; cosecha sin la cual la filosofía sería un pensamiento adecuado, pero que, tal vez, no tendría mucho que decir.

* * *

El desarrollo de este libro se divide en tres partes. En la primera se trata la problemática que sirve de fondo y de punto crítico de arranque al pensamiento de Buber. Este autor, por lo general, no se ha preocupado por situar expresamente su aportación a la luz del contexto problemático histórico-filosófico en el que tiene su marco de referencia. Los tres primeros capítulos intentan una elucidación sistemático-contextual de su problema fundamental, un problema, por cierto, cuya reflexión no llega a ser sistemática sino en fecha relativamente reciente, pero cuyos elementos, en buena medida, pueden encontrarse en los

3. Lévinas, E., o. c., p. 146.

grandes filósofos del pasado. Me he centrado en cuatro autores significativos: Descartes, Kant, Fichte y Husserl. A través de ellos tiene lugar el desarrollo metafísico que lleva a una transformación del *cogito* cartesiano en un *cogitamus*, y que culmina en la formulación de la teoría trascendental de la intersubjetividad de Husserl. Pero, sobre todo, trato de destacar aquí las limitaciones consustanciales al planteamiento trascendental en lo referente al problema del conocimiento del otro, limitaciones que sitúan a esta filosofía en un contexto de paradoja. Tal es el referente que constituirá el motivo de la reacción crítica realizada por los filósofos de la llamada *Begegnungsphilosophie* y, en concreto, el motivo de la obra filosófica de Buber. Su pensamiento surge a instancias del afán por responder a la insuficiencia del planteamiento trascendental del problema del otro. Resulta, por ello, indeclinable como punto de partida —así lo he creído—, el establecimiento de los términos de la problemática de base, con el fin de poder llegar a una exacta comprensión y a una justa valoración de la aportación de Buber.

La parte segunda contiene la exposición y comentario de los aspectos centrales del pensamiento de Buber. Va precedida de un capítulo (cap. IV) en el que se delimita el enfoque particular desde el que me interesa abordar su pensamiento, a saber, desde lo que, para la contemporaneidad, significa la «teoría del conocimiento». En este sentido, dejado atrás el problema típicamente «moderno» de la relación sujeto-objeto en virtud de la superación del yo idealista encerrado en sí y separado del ser, el punto de partida es, para Buber —como para la filosofía contemporánea en general—, el yo en relación con el mundo. La teoría del conocimiento no tiene ya el privilegio propedéutico y ontológico de toda filosofía, puesto que la relación con el objeto no es necesariamente una relación con el ser, ni el conocimiento objetivo es necesariamente el itinerario original de la verdad. Para Buber, como para Heidegger, es necesario admitir una relación previa con el ser que no será tematización, sino que trazará sólo el contexto en el que toda proposición tendrá un sentido. Tal relación es en Buber, la relación yo-tú, el encuentro que permite el acceso a la alteridad. La relación yo-ello, como ámbito de la objetivación, es una relación derivada y segunda respecto a la relación fundamental yo-tú. El hilo conductor de esta segunda parte es, pues, mostrar el esfuerzo filosófico de Buber como un inten-

to de describir positivamente el «conocimiento» que se dirige, más allá del objeto, hacia el ser, sin que este conocimiento conduzca, sin embargo, como en Heidegger, a esa entidad anónima y neutra que es el *Sein des Seienden*, sino a un *Seiendes* que es *otro*, y así a la sociedad como primer acontecimiento del ser. Distinción, pues, entre la *experiencia*, que conlleva un objeto, y el *encuentro* en el que se manifiesta el ser en su realidad originaria; intento de fundamentación de la experiencia en el encuentro: he aquí lo fundamental, a mi entender, de la aportación de Buber a la teoría contemporánea del conocimiento (cap. VI). Una especial atención era necesario prestar a la modalidad buberiana del abandono contemporáneo de la noción del ser como cosa o del *ser-contenido*. La relación yo-tú no está, para Buber, en el sujeto, sino en el ser como acontecer. El *zwischen*, el intervalo entre yo y tú, es la categoría ontológica fundamental. La esfera ontológica no es, para Buber, un bloque de ser, sino acontecimiento. El *zwischen* no existe con anterioridad al yo y al tú, sino que es accesible sólo en el encuentro (cap. VII). Mas si el *zwischen* es la categoría fundamental del ser, es en el hombre donde tiene lugar su juego. Este hombre-categoría no es el hombre en general, accesible en la relación yo-ello, sino cada uno, el hombre en su totalidad, es decir, en lo concreto de su situación (cap. VIII).

La parte tercera intenta una interpretación y un balance crítico de la posición de Buber en relación al problema del otro, a partir del contexto amplio de su propia formulación (parte segunda) y a la luz de la problemática que le sirve de fondo y de motivación (parte primera). Se somete aquí su teoría a un análisis con la mirada puesta en nociones que sirven para hacer patente lo que Buber deja en cierto modo latente e inexpresso, abriendo paso a opciones interpretativas. En especial intento poner de manifiesto cómo soportan los textos de Buber la pregunta por su concepción de la verdad en comparación con la formulación de otras corrientes de pensamiento contemporáneo, particularmente la fenomenología y el existencialismo, permitiéndome este análisis precisar mi interpretación y, en base a ella, esbozar una valoración crítica del alcance y los límites de la aportación buberiana (caps. IX y X).

Parte primera

EL INSUFICIENTE TRATAMIENTO
DEL PROBLEMA DEL OTRO
EN LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

Capítulo I

INSUFICIENCIA DE LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DEL OTRO A PARTIR DE LA RAZÓN PURA

a) *El otro como yo pensante análogo al mío*

La duda metódica cartesiana, como procedimiento intelectual en busca de un fundamento seguro para el edificio teórico, y su renovación contemporánea en la *epokhe* fenomenológica de Husserl, constituyen los antecedentes históricos inmediatos del problema filosófico del otro y de la relación comunicativa entre el yo y el tú. La duda metódica en Descartes no consiste solamente en suspender la validez de las «opiniones recibidas», sino también la realidad misma en la que tales opiniones hayan podido fundarse o a la que ellas se refieren. En cuanto a la *epokhe* husserliana, aunque es más bien una neutralización de todo lo dado con anterioridad a la actividad constituyente del yo trascendental que una duda propiamente dicha, implica «poner entre paréntesis» todo saber existente, así como despojar de validez la base en la que se funda la ciencia, o sea, el mundo de la experiencia. En uno y otro caso esto alcanza también, como el mismo Husserl hace notar, a la existencia intramundana de todas las demás personas, haciéndose precisa entonces una justificación filosófica de la realidad del otro y de la comunicación intersubjetiva: «En cuanto filósofos que meditamos de manera radical —escribe Husserl—, no poseemos (tras la *epokhe* fenomenológica) ni una ciencia válida ni un mundo existente. En lugar de existir simplemente, es decir, en lugar de presentarse a nosotros de un modo natural y según la creencia en el ser propia de la experiencia, el mundo es para nosotros una pretensión de ser (*Seinsanspruch*). Eso concierne

a la existencia intramundana de todos los demás yos, de tal manera que, en rigor, no podemos seguir hablando en el plural comunicativo»¹.

La fundamentación del conocimiento y de la existencia en el *ego cogitans*, que Descartes lleva a cabo, contiene, pues, implícita la suspensión del otro. En realidad, Descartes, que tras la prueba de la duda y la conquista de las primeras verdades pretende demostrar la existencia de las cosas materiales, de los cuerpos, no se preocupa, estando seguro de su propia existencia como sujeto pensante, de establecer la de los otros de manera explícita². Los elementos para un planteamiento de este problema en Descartes habrán de tomarse de su formulación de la diferencia entre animales —o sea, autómatas, según el pensamiento cartesiano— y hombres.

El *cogito* cartesiano, como sustancia pensante, es, por esencia, una *mónada*, una conciencia aislada, cerrada, solitaria, incomunicada. Para Descartes se convierte entonces en problema decisivo la recuperación del mundo real, previamente suspendida en la fase preliminar de la duda metódica, así como la comunicación entre los «espíritus», sin la cual ni la ciencia ni la filosofía ni, en definitiva, la vida humana pueden justificarse³. ¿Cómo podrá el yo pensante conocer la existencia y la realidad de esa clase de objetos a los que llamamos «los otros hombres» y cómo explicar la comunicación intersubjetiva? Adviértase que, a diferencia de lo que hará la filosofía trascendental de Kant y Husserl, Descartes no parte del yo trascendental, sino del yo empírico y singular, aunque considerado sólo como alma espiritual y pensante. El *cogito* cartesiano está

1. Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana 1, La Haya 1950, p. 58.

2. «Parece que no se toma en serio la duda concerniente a la existencia del otro, y que se ha fiado en este punto de la inclinación natural. No ha considerado útil combatirla más que cuando conduce a atribuir un alma a los animales». Moreau, J., «Dialogue et présence d'autrui», en *L'homme et son prochain*, Congrès des sociétés de philosophie de langue française, París 1956, p. 38.

3. La radicalidad del pensamiento cartesiano establece, sin embargo, que puesto que pienso soy, existo. Todo lo demás me es dudoso. Esto lleva a Descartes a afirmar que le es posible concebir su existencia solitaria y pensante incluso si no hubiese ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos.

todavía en el nivel psicológico, es el *cogito* de un sujeto empírico, no de un sujeto trascendental. Por ello, la pregunta por el otro en Descartes tiene que plantearse como pregunta por la posibilidad de deducir, a partir del propio yo pensante, la existencia y el modo de ser específico del otro. Esta misma pregunta en Husserl interrogará, en cambio, a mi experiencia del otro tratando de esclarecer, mediante un análisis de su intencionalidad, cómo en ella puede justificarse la evidencia de un ser existente que no es mi propio ser.

«Si por azar miro por la ventana los hombres que pasan por la calle —escribe Descartes—, a la vista de ellos no dejo de decir que son hombres...; y no obstante, ¿qué veo yo desde mi ventana sino sombreros y capas que pueden encubrir espectros u hombres fingidos que no se mueven sino por resortes? Sin embargo, yo juzgo que son verdaderos hombres y así comprendo, por la sola capacidad de juicio de mi espíritu, lo que con mis ojos creía ver»⁴. En los términos del planteamiento de Descartes, el problema quedaría, pues, formulado de la siguiente manera: la presencia del tú ante el yo es, primariamente, la presencia de un cuerpo. ¿Cómo puedo yo saber si en ese cuerpo hay otro yo?, ¿cómo puedo distinguirlo de un autómata o de una *machine mouvante*, como dice Descartes en otro lugar, producto de *l'industrie des hommes*?⁵. Si los animales son máquinas, ¿por qué no pueden serlo también los hombres que veo pasar por la calle? ¿Por qué no podría ser válida —podemos preguntarnos de paso— la hipótesis radical de los behavioristas?: lo que capto en ese cuerpo, en ese rostro no es sino el efecto de ciertas contracciones musculares, y éstas, a su vez, no son sino el efecto de un influjo nervioso cuyo trayecto es bien conocido científicamente. ¿Por qué no reducir el conjunto de tales reacciones a reflejos simples o condicionados?

4. Descartes, R., *Méditation seconde*, en *Oeuvres*, éd. Adam-Tannery, París, 1970, vol. IX, p. 2.

5. Descartes, R., *Discours de la méthode*, en *Oeuvres*, ed. cit., vol. VI, p. 57; cfr. Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1968, vol. I, cap. I; pero sobre todo la excelente obra de Chastaing, M., *L'existence d'autrui*, París 1951. Del mismo autor, «Descartes, Fauste de Riez et le problème de la connaissance d'autrui», en *Rencontres* 1949 (XXX), pp. 207-233.

El cuerpo, para un yo pensante que aísla y sustantiva su propio pensamiento, sólo puede ser visto como lo que se ve cuando exteriormente se mira. En el caso concreto del cuerpo humano, la *res extensa* no es más que pura extensión geométrica adosada a la *res cogitans*. De ahí, la necesidad filosófica de encontrar los medios que nos permitan discernir cuándo esos cuerpos semovientes con apariencia humana son verdaderos hombres y cuándo son sólo autómatas o robots, como diríamos hoy. Según Descartes, siempre tendríamos dos medios seguros de reconocer que el autómata no es un hombre verdadero. Estos medios consisten en la percepción inmediata de dos caracteres que presenta el tú frente al yo, a saber: que es capaz de «hacer uso de palabras y otros signos componiéndolos como hacemos nosotros mismos para declarar nuestros pensamientos a los demás»⁶. O sea, que es capaz de *répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence*; y que está dotado de razón —*la raison est un instrument universal*—, y esto se percibe en el comportamiento del otro como una peculiaridad excepcional. En definitiva, pues, Descartes deduce que esos bultos semovientes con apariencia humana, que él ve, son hombres y no robots, y lo deduce del hecho de que tales bultos responden con sentido a las preguntas que se les formulan y aplicando a ese dato de experiencia «la capacidad de juicio del espíritu».

La deducción por la que se realiza esa cartesiana capacidad de juicio es, en esquema, la siguiente: yo soy espíritu pensante y lo manifiesto profiriendo palabras o produciendo gestos que declaran mi pensamiento y mi racionalidad; por otra parte, tengo ante mí un cuerpo que, con sus palabras y gestos, responde oportunamente a cuanto se le dice; debo concluir, por tanto, que en el seno de ese cuerpo y gobernando la emisión de palabras y gestos hay otro yo pensante análogo al mío. Es decir que, mediante un razonamiento por analogía, el pensamiento cartesiano concibe al otro como «otro yo», y más concretamente, como «otro yo pensante», situado fuera de mí, y con el que yo puedo comunicarme, puesto que su yo y el mío se valen del instrumento uní-

6. Descartes, R., *Oeuvres*, ed. cit., vol. VI, p. 56; cfr. también la carta *Al Marqués de Newcastle* del 23-XI-1646, en *Oeuvres*, vol. IV, p. 574.

versal de la razón y a él saben ajustar su expresión y su conducta. Además, no sólo puedo saber de este modo lo que es el otro —una *res cogitans* como la mía dentro de una *res extensa*—, sino que también puedo saber cómo es, mediante otros razonamientos por analogía que me permitan inferir lo que el otro piensa y siente observando sus movimientos y palabras, comparándolos con los míos y poniéndome mentalmente en su lugar⁷.

Pero la certeza que de esta manera obtengo respecto de la existencia y modo de ser del otro yo no es comparable a la certeza *del cogito*. Que yo existo lo sé sin duda de ningún tipo, pero el «genio maligno» podría hacerme pensar sin fundamento que hay un otro y que es «otro yo». Por tanto, esto —según Descartes— sólo puedo, en realidad, *creerlo*. La certeza acerca del otro no pasa de ser una creencia consistente en un asentimiento de la voluntad a los datos que el entendimiento percibe, y apoyada, en última instancia, sobre la veracidad y bondad infinitas de Dios. Cuando la crítica empirista, kantiana y positivista anulen la legitimidad de esta apelación a Dios, el problema de la realidad del otro y de la comunicación intersubjetiva quedarán planteados en unos términos que parecerán puramente epistemológicos, pero que envuelven, en realidad, una dificultad de índole ontológica, una dificultad que proviene —dentro de los planteamientos fundamentales de la filosofía crítica que va de Descartes a Husserl— del concepto que se tiene del cuerpo⁸. Pues si el yo —el yo sustancial o el yo trascendental— no se identifica con el cuerpo, ¿cómo es posible que consiga llegar hasta el otro yo y comunicarse con él si ha de traspasar para ello la doble barrera ontológica que constituyen el cuerpo del uno y el cuerpo del otro? Pues el cuerpo no puede ser transmisor o conductor de expre-

7. Sobre el razonamiento por analogía sigue siendo insustituible el tratamiento de Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, trad. cast. J. Gaos, Buenos Aires, 1957, p. 335 ss. También es interesante la discusión que sobre esta forma de deducir al otro hace Chastaing, M., o. c.

8. Cfr. Nicol, E., «El falso problema de la intercomunicación», en *Giornale di metafisica* 1958 (13), pp. 175-194; del mismo autor, *Metafísica de la expresión*, México 1963, capítulos V al IX; también Chatterjee, M., *Our Knowledge of other selves*, Londres 1969, p. 16ss.

siones originadas fuera del cuerpo, o sea en el yo auténtico —como quiera que éste se conciba—. Por tanto, si como acertadamente observa Laín Entralgo, el «problema» del otro en Descartes no es sino el «resultado de contemplar al otro abstrayendo el cuerpo en cuanto cuerpo —y en cuanto cuerpo cartesianamente concebido— de la total realidad que el yo percibe»⁹, podemos anticipar que el camino para la solución de este problema, o mejor, para su desvanecimiento como tal problema en los términos en que se plantea, no podrá ser otro que el de la revisión crítica de los supuestos fundamentales mismos de la filosofía que da lugar a tal problema. Pues el otro no puede ser como esas nociones científicas —los «imaginarios», por ejemplo— que intervienen en el curso de un cálculo de física como «instrumentos», sin estar presentes en el enunciado mismo del problema, y que intervienen para ser luego eliminados de los resultados finales.

La insuficiencia e inadecuación de la filosofía cartesiana para dar razón suficiente del otro y de la comunicación con el otro así como las dificultades que ello entraña fueron patentes ya para el propio Descartes. Pues, a partir del *cogito*, toda la empresa de reconstrucción de la realidad, se podría decir, está íntimamente motivada más que por otra cosa por la necesidad de restablecer la comunicación, sin la cual no es posible establecer el fundamento seguro de la ciencia ni resolver la duda de que la ciencia misma no sea —según el dicho cartesiano—, sino un «sueño coherente». De ahí la apelación —en Descartes primero y después en Leibniz— a Dios. El mismo recurso indispensable que permitirá a Leibniz garantizar la «armonía preestablecida» es, en la filosofía cartesiana, una inexcusable exigencia teórica. No obstante, a los ojos de Descartes, es manifiestamente insuficiente esa suposición de *cum Deus non sit fallax*, y que la existencia de Dios es garantía de que el otro yo dispone de un sistema de categorías o de ideas innatas igual al mío. Todo esto no es más que una argumentación *a priori*, no una prueba de experiencia. Descartes busca —y cree encontrarlo en la experiencia misma— el fundamento de una identificación distintiva del otro yo como un ser real y presente en el mundo de los entes que se dan aparte del yo. Ese

9. Laín Entralgo, P., o. c., vol. I, pp. 44.

fundamento es, como antes apuntaba, la capacidad de «hablar con sentido» y de comportarse racionalmente¹⁰.

Pero en último término, aunque Descartes no hable expresamente de un razonamiento por analogía, es a lo que echa mano para dar razón de la existencia y del modo de ser del otro. En general, todos los filósofos y psicólogos para quienes el cuerpo humano debe ser contemplado como simple objeto físico no han podido sino apelar a este razonamiento. Pero independientemente de si se produce o no en nosotros este razonamiento por analogía con ocasión de un encuentro interpersonal¹¹, el término de esta inferencia discursiva y analógica ¿podrá ser realmente la existencia del otro en cuanto otro?

Descubriendo entre las cosas objetivas que encuentro algunas que representan expresiones análogas a aquellas con las que yo expreso mi interioridad, podría concluir, como mucho, que esas expresiones están causadas por un sujeto semejante a mi yo, es decir, puedo deducir que en el interior del cuerpo que veo hay un *alter ego* pero no un yo que para mí sea otro. Si de lo que se trata es de llegar hasta un yo ajeno al nuestro y distinto de él, un yo que no es otro yo sino «otro que yo», entonces ese «otro que yo» no puede ser deducido mediante un razonamiento que no da cuenta en absoluto de la alteridad y la otredad verdaderas del tú. Tal razonamiento sólo alcanza validez lógica «cuando el yo quiere metódicamente situarse en los supuestos del solipsismo sin atención alguna al mundo de las significaciones prediscursivas»¹². Entonces, la existencia del otro es conocida sólo indirectamente, habiendo de pasar problemáticamente sobre la *res extensa* de su cuerpo. Para afirmar la existencia del otro se precisa de un juicio de la razón. Sin embargo, ¿no está presupuesto en este razonamiento lo que se quiere demostrar,

10. A diferencia de Aristóteles, Descartes no cree que la facultad de hablar sea sustancialmente propia tanto del cuerpo como del alma, sino tan sólo de la *res cogitans*. Prueba de ello es, para Descartes, que hay animales capaces de proferir palabras y que el espíritu humano puede hablar también mediante signos no verbales.

11. Cfr. las objeciones a este respecto planteadas por J. Ortega y Gasset, *La percepción del prójimo*, en *Obras Completas* vol. VI, Madrid 1981, pp. 153-16.

12. Laín Entralgo, P., o. c., vol. I, p. 62.

esto es, la existencia del otro, el conocimiento directo del otro, la presencia directa e inmediata del otro? La comunicación como experiencia común y primaria ¿no debería ser tomada como un dato originario en lugar de tener que abordarla como una dificultad derivada e imprevista con la que nos encontramos al final de un determinado planteamiento metafísico? La comunicación es un hecho, y la condición de posibilidad de este hecho ha de encontrarse en algún carácter o estructuración ontológica, constitutiva y diferencial del ser humano, que no permite ser concebido como conciencia aislada.

b) *El otro como modificación intencional del yo trascendental*

Una cosa hay que subrayar de lo dicho en el apartado anterior. Según Descartes, lo que nos atestigua que los otros hombres no son robots sino precisamente «otros hombres» es que ellos conversan con nosotros, o sea, que por el diálogo nosotros entramos en comunicación con ellos y nos percatamos de que son otros hombres. Para poder apreciar del todo el alcance de esta sugerencia sería preciso traspasar ampliamente los límites de la filosofía cartesiana.

Para Descartes, el *cogito* es la primera verdad de la cual estamos seguros; pero la certeza del *cogito* no es conquistada más que al término de la duda metódica; y la decisión de dudar —una duda que no es simple vacilación del juicio sino suspensión voluntaria del juicio a fin de evitar el error— supone la presencia en el espíritu de la idea de lo verdadero, de un ideal de pensamiento objetivo universalmente válido. Todo lo que la reflexión descubrirá en virtud del análisis del *cogito* —la existencia de un sujeto que toma conciencia de sí mismo y de su imperfección en la duda, la idea de un pensamiento infinito y perfecto, etc.—, todo lo que se infiere de él es presupuesto por el *cogito* y condiciona el ejercicio de la investigación filosófica. Cabe entonces preguntarse si esta idea de lo verdadero, sin la cual la búsqueda de la verdad no podría emprenderse, no será mediante el intercambio de opiniones entre interlocutores diversos, o sea en el diálogo, como realmente se forma. En otras palabras, el ideal de un pensamiento objetivo, válido para todos los espíritus, ¿no es del comercio de los espíritus de donde se desprende? Una

de las aportaciones, de indudable mérito, de la fenomenología de Husserl es esa tarea de fundamentación de la objetividad donde propiamente tiene su base, a saber, en la intersubjetividad.

Es cierto que en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913) domina la consideración solipsista de la conciencia, y que sólo de cuando en cuando habla Husserl en esta obra del yo ajeno y del modo en que éste se da al yo propio. Pero, como muestra Theunissen¹³, la concepción husserliana de la intersubjetividad está ya esbozada en *Ideen*, si bien será en *Formale und transzendente Logik* (1929), y sobre todo en *Méditations cartésiennes* (1931), donde se desarrollará la formulación explícita y precisa de lo que la «intersubjetividad monadológica» fue para el fundador de la fenomenología¹⁴.

La fase descriptiva de la fenomenología husserliana, a pesar de su riqueza, no es más que una etapa preliminar de la obra de Husserl. Tanto histórica como sistemáticamente debe subordinarse a una segunda fase que da lugar a un tema central: el de la subjetividad como tal. La tematización del yo transforma el estilo descriptivo del método y convierte una problemática, si no realista por lo menos metafísicamente «neutra», en idealismo trascendental.

El principal procedimiento metodológico del pensamiento de Husserl, que se anuncia ya en *Die Idee der Phänomenologie* (1907) y que alcanza su más plena expresión en *Ideen*, es la oposición entre dos actitudes que la conciencia tiene con respecto al mundo: la actitud natural, propia de la conciencia ingenuamente comprometida con su creencia en la evidencia no problemática de la transcendencia de las cosas

13. Véase Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín 1962, I. *Der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie*. Cfr. también el magnífico trabajo de Kern, I., *Das Problem der Intersubjektivität in der phänomenologischen Philosophie Ed. Husserls*, Múnich 1965; y la obra de E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París 1967, especialmente pp. 7-52.

14. En *Logische Untersuchungen* (1900-1901), Husserl no trata de manera explícita estos problemas. El análisis fenomenológico del yo y de la conciencia de la quinta investigación se refiere sólo a la conciencia solitaria, y no alude a la intersubjetividad, por lo que es de suponer que Husserl aún no era consciente de todo lo que supone esa especial intencionalidad en la que el objeto intencionado es el otro.

reales; y la propiamente fenomenológica, que sólo puede surgir a partir de la radicalización de la descripción fenomenológica y de su transformación explícita en crítica del conocimiento y del ser. Esta segunda actitud es la del yo que reflexiona sobre lo que significa la transcendencia objetiva con respecto a la inmanencia de las vivencias. La actitud natural constituye, para Husserl, un obstáculo para la comprensión de las vivencias en toda su pureza y en su plena significación. Por ello, el primer paso de la fenomenología —desde su orientación a las esencias, su análisis estructural de la conciencia, su espontánea adhesión a la certeza de las vivencias— consiste en «dejar en suspenso» las creencias de la actitud natural, con todo su cortejo de intereses prácticos, y adoptar la actitud del espectador interesado sólo en captar la esencia de los actos por cuyo medio la conciencia se refiere a la realidad o la significa. Este cambio de actitud es la *epokhe* fenomenológica: «Nosotros ponemos fuera de acción —dice Husserl— la tesis general que pertenece a la esencia de la actitud natural, ponemos entre paréntesis todo lo que ella abraza bajo el aspecto óptico, por tanto todo el mundo natural que está constantemente aquí para nosotros, a la mano y que continuará permaneciendo como realidad para la conciencia, aunque nosotros lo pongamos entre paréntesis»¹⁵.

En virtud de la *epokhe*, la atención del investigador se desplaza, pues, de la realidad del mundo a los fenómenos con los que el mundo se presenta en la conciencia, o sea al yo, residuo fenomenológico que queda tras la *epokhe*: «Por encima del yo ingenuamente interesado en el mundo se establece así el yo fenomenológico como espectador desinteresado»¹⁶. Ahora bien, puesto que «el yo reducido no es una parte del mundo, recíprocamente el mundo mismo y los objetos del mundo no son partes de mi yo, no se pueden hallar realmente en mi vida psíquica como sus

15. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III, La Haya 1950, parágrafo 32.

16. Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, ed. cit., p. 60. También, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, trad. francesa Gérard Granel, París 1961, p. 288.

partes reales, como complejos de datos sensibles o de actos psíquicos»¹⁷. El mundo y sus objetos permanecen trascendentes, si bien no se les puede dar otro sentido que el que tomamos de nuestras experiencias, de nuestras representaciones, pensamientos, juicios de valor, y por más que no podamos atribuir al mundo una existencia evidente sino a base de nuestra propia evidencia y la de nuestros actos. Es lo propio de la intencionalidad relacionar el mundo con la conciencia sin hacer de la conciencia una parte del mundo o del mundo una parte de la conciencia¹⁸.

Pero si la conciencia no es sino «una corriente de vivencias» y la intencionalidad el carácter de estas vivencias, entonces las vivencias no son, como las cosas de la percepción, *objetos intencionados*, sino que son dadas, son vividas en forma inmediata e indudable, lo que hace de ellas la esfera del *ser absoluto*. En este privilegio de la conciencia está el cartesianismo de Husserl quien, desde su escrito *Die Idee der Phänomenologie* (1907), presenta su doctrina como una nueva propuesta y un desarrollo profundo y coherente del *cogito* cartesiano.

En efecto, para Husserl, la realidad de las cosas es siempre una realidad *presuntiva*, de la que se puede dudar, una realidad que exige pruebas o confirmaciones; por el contrario, es imposible dudar de la experiencia vivida de la conciencia: «Lanzando la mirada sobre mi vida fluyente en su presente efectivo, y captándome a mí mismo como puro sujeto de esta vida, necesariamente afirmo: yo soy, esta mi vida es, yo vivo, pienso, *cogito*»¹⁹. La afirmación de la existencia del mundo es, en

17. Husserl, E., *Cart. Med.*, ed. cit., p. 48; Cfr. *Ideen I*, ed. cit., parágrafo 36.

18. En esto radica el aspecto «realista» de la fenomenología. No obstante, la crítica que el realismo dirige al idealismo gnoseológico consiste precisamente en negar que un objeto, por ser objeto de conocimiento, entre, en su misma existencia, a formar parte constitutiva de la conciencia. Es la tesis del famoso artículo de Moore, G. E., *The refutation of idealism*, publicado en la revista *Mind* en 1903.

19. Husserl, E., *Ideen I*, ed. cit., parágrafo 46. En lo que Husserl llama «percepción inmanente» —la percepción que la conciencia tiene de sí misma— el acto de percibir y lo percibido forman una *cogitatio* unitaria, mientras que en la «percepción trascendente» —la que la conciencia tiene de las cosas— es la cosa dada en la forma de apariciones múltiples que nunca adecuan la cosa misma, por más que ésta se halle presente *in persona* a la conciencia. Cfr. *Ideen I*, parágrafo 38.

definitiva, accidental, mientras que la de mi puro yo y su vivir es necesaria e indubitable. De este modo la *epokhe* crea una singular soledad filosófica en la que ya no conservan su validez las distinciones del yo y del tú y el reconocimiento de una comunidad de sujetos iguales: «Toda la humanidad, la distinción y el orden de los pronombres personales, a través de mi *epokhe* se convierten en un fenómeno e incluyen también el relieve propio del yo hombre respecto a los demás hombres»²⁰.

Y bien: ¿cómo se sale de esta soledad filosófica?, ¿cómo se salva el escollo del solipsismo? Cuando en *Méditations cartésiennes* y en *Formale und transzendente Logik* Husserl se preocupa de refutar el solipsismo, cree lograrlo mostrando que el recurso al otro es condición indispensable para la constitución del mundo. Puesto que nuestro yo empírico es contemporáneo del mundo, forma parte de él y con él cae bajo la *epokhe*, los otros aparecen como necesarios para la constitución misma de ese yo. Si he de dudar de la existencia de los otros, en cuanto esa existencia está por principio fuera de mi experiencia, es menester que dude también de mi ser concreto, de mi realidad personal específica y particular. No hay privilegio para mi yo; mi yo empírico y el yo empírico del otro aparecen al mismo tiempo en el mundo; y la significación general de «otros» es necesaria para la constitución de cada uno de esos yos: «Mi *ego* —escribe Husserl—, dado a mí de una manera apodíctica, el único *ego* que yo puedo poner como existente de una manera absolutamente apodíctica, no puede ser un ego que tiene experiencia del mundo, sino en cuanto se encuentra en comunidad con otros *ego* semejantes a él, es decir, en cuanto es miembro de una sociedad de mónadas que está orientada a partir de él. La justificación consiguiente del mundo de la experiencia objetiva implica una justificación igual de la existencia de las otras mónadas»²¹.

Así pues, el problema del otro alcanza una significación central, literalmente fundamental, en la filosofía de Husserl, puesto que precisamente de él depende nada menos que la posibilidad de una teoría tras-

20. Husserl, E., *La crise...*, trad. cit., p. 289.

21. Husserl, E., *Cart. Med.*, ed. cit., p. 166; cf. Theunissen, M., o. c., párrafos 2 y 5.

scendental del mundo objetivo. No es sólo, pues, cuestión particular de una fenomenología de la simpatía (*Einfühlung*), sino que se trata de la pieza clave de una teoría trascendental del mundo objetivo. Es cierto que el tema del otro aparece en Husserl primeramente a título de constitución meramente regional del «mundo del espíritu» —las unidades espirituales y culturales que remiten a las personas—, pero es a propósito del paso de la experiencia individual precientífica a la adquisición del saber científico cuando adquiere su importancia y relieve específicos en la fenomenología husserliana.

Sólo sobre una teoría trascendental de la intersubjetividad se funda la posibilidad de construir el conjunto de las disciplinas integrantes de una filosofía de la realidad, a saber: una doctrina de la coexistencia humana como creación de «la forma temporal común» en la que los diversos yos psicofísicos se coordinan, una teoría del mundo objetivamente válida, una ontología fenomenológica y una concepción rigurosa y científica de la historia y de la cultura.

Así pues, de la soledad del *ego cogitans* sólo se puede salir, según Husserl, con una fundamentación fenomenológica de los demás yos en el seno de la misma experiencia del yo. El hecho de la intersubjetividad debe ser trascendentalmente entendido y constituido. De ahí la convicción de Husserl acerca de que la fenomenología colma «el anhelo oculto de toda la filosofía moderna»²².

¿De qué modo, entonces, puede el otro ser objeto de la experiencia trascendental del *ego cogito*?, ¿cómo accede el yo puro al otro y cuál es el alcance de este acceso? En la experiencia que la conciencia tiene del mundo, los «otros» son para ella objetos del mundo. Pero a la vez son también para ella sujetos de ese mismo mundo, sujetos que perciben el mismo mundo que ella. Por otra parte, el mundo que se da en la experiencia a la conciencia no es, como tal, un mundo producto de una actividad privada sino un mundo ajeno, intersubjetivo, existente para cada uno de los sujetos que hay en él. ¿Cómo este hecho de la intersubjetividad, que no pasa de ser descriptivo, es trascendentalmente constituido?

22. Husserl, E., *Ideen I*, ed. cit., párrafo 62.

Husserl va a recurrir a dos fenómenos descubiertos en la experiencia del mundo para configurar su teoría de la intersubjetividad: el fenómeno de la «apresentación» (*Appräsentation*) o apercepción analógica, y el fenómeno del «apareamiento» (*Paarung*) o configuración en parejas²³. La presentación no es, como tal fenómeno, sino el acto psíquico que hace copresente la parte de un objeto no inmediatamente percibido. Lo que del mundo inmediatamente se percibe tiene como fenómeno correlativo lo que, no siendo percibido, resulta sin embargo postulado por los objetos inmediatamente percibidos. De manera que, cuando un individuo humano es percibido por mí —está ante mí «en persona»— lo que se percibe inmediatamente de él no es su yo, ni su vida personal, ni nada de lo que pertenece a su ser propio, sino que me es presente sólo su cuerpo como simple cuerpo físico. Husserl coincide en esto con Descartes. Ahora bien, a diferencia de éste, para aquél ese cuerpo que inmediatamente percibo «apresenta» la condición de otro yo, que como cuerpo viviente posee; es decir, presente el cuerpo, se halla copresente el *alter ego*.

Pero aun así, queda claro que nunca se llega a percibir el otro yo, mientras que, sin embargo, es para nosotros una exigencia teórica indeclinable —como antes quedó dicho— considerarle efectivamente como otro yo. ¿Cómo puede justificarse esto? La respuesta va a estar, para Husserl, en el propio cuerpo.

En efecto, el yo trascendental realiza, en primer lugar, la constitución, en torno a sí, de *lo que le es propio* (*das Mir-Eigene*), a saber su ser concreto en calidad de mónada y la esfera formada por su intencionalidad. Este ámbito de lo que le pertenece —su naturaleza en propiedad (*eigenheitliche Natur*)— está primariamente constituido por el propio cuerpo, no en cuanto objeto material, sino como sistema orgánico de las sensaciones que permiten adquirir experiencia sensorial, incluida la del propio cuerpo. Gracias a la «esfera de la pertenencia», el yo trascendental se vive como ser en el mundo, aunque sea él quien «constituye» para sí

23. Además de la *Quinta Meditación*, cf. Husserl, E., *Erste Philosophie*, II: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, La Haya 1959, párrafos 492 B y 494 B; Theunissen, M., o. c., p. 25.

el mundo existente. De este modo, puesto que el cuerpo propio es el único cuerpo físico constituido de una manera original como organismo vivo, sólo por obra de una «transposición analógica» a partir de mi propio cuerpo podrá serme dado como otro yo el cuerpo del otro. De manera que la percepción de la semejanza entre el cuerpo del otro y el propio se convierte en fundamento y motivo para concebirlo, *por analogía*, como otro yo. La experiencia del otro es, en resumen, para Husserl, una apercepción apresentativa y analógica efectuada en base a la «creación primitiva, siempre viva y eficaz» de mi propio cuerpo²⁴.

En cuanto al «apareamiento» es, según Husserl, esa «aparente asociación» que la conciencia efectúa cuando entre dos objetos que se reclaman y requieren mutuamente, percibe una semejanza de forma o de sentido. Frente al otro se produciría, así, con súbita claridad, sin necesidad de razonamiento alguno, una «asociación aperceptiva entre el yo propio y el otro yo»²⁵.

En definitiva, pues, el otro es para mí «algo análogo a lo que me pertenece», que aparece en mi conciencia como una modificación intencional y necesaria de mi propio yo, el cual adquiere ese carácter de «mío» en virtud del apareamiento que necesariamente le une y opone al otro yo. En palabras de Husserl: «En esa comprobable accesibilidad de lo que en sí mismo es inaccesible se funda para nosotros la existencia del otro. Lo que (en esa experiencia mía) puede ser presentado y justificado directamente soy yo mismo o me pertenece en propiedad. Mientras que lo que sólo puede serme dado a través de una experiencia indirecta o fundada, que no presenta el objeto mismo, sino que lo sugiere, y que a la vez verifica esta sugestión por concordancia interna, es el otro»²⁶.

Y para terminar esta somera exposición de la teoría husserliana del otro, veamos cómo describe Husserl mismo el proceso específico en virtud del cual el cuerpo del otro es para el yo otro yo: «Puesto que el cuerpo ajeno (*illic*) entra en asociación apareante con mi cuerpo (*hic*),

24. Husserl, E., *Cart. Med.*, ed. cit., p. 141.

25. Husserl, E., *Cart. Med.*, ed. cit., p. 143.

26. Husserl, E., *Cart. Med.*, ed. cit., p. 144.

y con su presencia inmediata llega a ser núcleo de una presentación —la presentación que hace posible mi experiencia de un ego coexistente respecto de ese cuerpo ajeno—, tal ego debe ser necesariamente presentado, de acuerdo con todo el curso de la asociación que constituye su sentido, como un ego que coexiste en este momento según el modo del *illic* ("como si yo estuviese allí"). Pero mi *ego* propio, dado en una apercepción constante de mí mismo, existe en este momento de una manera actual y con el contenido de su *hic*. Hay, así, un ego presentado como otro²⁷. Esta experiencia del otro así descrita constituye el punto de referencia de las presentaciones en virtud de las cuales, por simpatía (*Einfühlung*), podré conocer —más exactamente, sospechar— los contenidos psíquicos específicos del otro yo.

De manera que el yo es, para Husserl, una mónada en sentido leibniziano; los otros yos —las otras mónadas— se constituyen en el seno del yo sobre la base de una presentación analógica por la cual, a partir de los cuerpos vivientes que me son dados, sospecho en tales cuerpos un modo de ser análogo al de mi propio yo. Para expresar esta autosuficiencia del yo, Husserl no duda en emplear la terminología fichteana: «El yo es tal con respecto a sí mismo, es para sí mismo y en sí mismo constituido. El yo puede también ser frente a uno o varios otros yos, constituir un objeto para ellos y ser por ellos captado, experimentado. Pero está constituido por sí mismo y tiene su propio mundo ambiente constituido como un no yo, como conjunto de puros objetos que sólo están constituidos por un yo, pero no son, como tales, constituidos en sí mismos, como lo es el yo»²⁸. Es, por tanto, el yo trascendental quien «hace de manera que una modificación intencional de sí mismo y de su primordialidad llegue a la validez de una percepción de la extraneidad, percepción del otro, de otro yo, que por sí mismo es un yo como yo soy para mí»²⁹.

27. Husserl, E., *Cart. Med.*, ed. cit., p. 148.

28. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, La Haya 1952, p. 318.

29. Husserl, E., *La crise*, trad. cit., p. 286.

Dice R. Schérer que la «constitución del otro en mí», tal y como la exponen las *Méditations cartésiennes*, no resulta paradójica más que para quien desconoce el sentido de la egología husserliana en su plenitud intencional, puesto que su objetivo es superar un idealismo metódico y evitar el obstáculo del solipsismo³⁰. Pero, aun desde esta perspectiva, esa constitución no dejaría de resultar un tanto paradójica en cuanto introduce, en un idealismo trascendental coherente, un sentido suplementario que no puede conciliarse con la evidencia subjetiva de la vivencia si no es mediante una síntesis pasiva irreductiblemente alienante. En efecto, la reducción original —una reducción dentro de la reducción— precisa de la introducción de un nuevo sentido y para ello hace uso de conceptos específicos —«presentación», y no mera presentación de una cosa, «apareamiento» o «transferencia analógica» de un cuerpo a otro, y no un juicio— que son los únicos capaces de conferir al otro la existencia trascendente, no hipotética, del *alter ego*, al igual que la constitución del tiempo aliena el presente entre el momento de su desvanecimiento y de su surgimiento.

Con todo, la teoría husserliana de la intersubjetividad representa, en lo referente al tratamiento histórico-filosófico del problema del otro, un determinado progreso respecto a las doctrinas que en último término hacen uso del razonamiento por analogía. El otro es, ahora, condición indispensable para la constitución del mundo: «La significación de prójimo —dice Sartre— no puede provenir de la experiencia ni de un razonamiento por analogía operado con ocasión de la experiencia, sino que, muy al contrario, la experiencia se interpreta a la luz del prójimo... Así, cada objeto, lejos de estar, como ocurría en Kant, constituido por una simple relación con el sujeto, aparece en mi experiencia concreta como polivalente, se da originalmente dotado de los sistemas de referencia a una pluralidad indefinida de conciencias... Ciertamente, estas ideas señalan un progreso sobre las doctrinas clásicas»³¹.

30. Schérer, R., *Husserl*, en *La filosofía en el s. XX*, tomo 10 de la *Historia de la filosofía*, bajo la dirección de Ivon Belaval, Madrid 1981, p. 78.

31. Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, trad. cast. de Juan Valmar, Buenos Aires 1972, pp. 305-306. Cfr. Theunissen, M., o.c. cap. IV.

El otro, en efecto, no está presente, en Husserl, sólo como una aparición concreta y empírica, sino como condición permanente de la unidad y la riqueza del mundo. Al considerar cualquier objeto, los otros están presentes como un estrato de significaciones constitutivas inherentes al objeto en cuestión que considero; o sea, los otros están ahí, en definitiva, como garantes de su objetividad.

Sin embargo, a pesar de las indiscutibles y laudables ventajas que la teoría de Husserl presenta, es posible hacerle una objeción de peso. Y es que, en cuanto se mantiene como concepto básico de la teoría la hipótesis de un yo trascendental, concebido en lo fundamental de manera no muy diferente a como lo concibe Kant, es decir, hartamente diferente del yo empírico, lo que debería demostrar Husserl no es el paralelismo de los yos empíricos, que no se pone en duda, sino el de los sujetos trascendentales³². Pues si el otro no es, para Husserl, ese personaje empírico que se encuentra en mi experiencia, sino el sujeto trascendental al que ese personaje remite por naturaleza, el verdadero problema no es otro que el de la conexión entre los sujetos trascendentales más allá de la experiencia. Y no vale decir que desde el principio el yo trascendental remite a otros yos trascendentales para la constitución intersubjetiva, pues remitiría a ellos en cuanto significaciones para el yo trascendental propio. Además, en ese caso no llegaríamos a un otro como ser real, existente más allá del mundo que el yo constituye para sí, sino que el yo trascendental nos haría llegar a un otro que sería más bien una categoría auxiliar para la constitución trascendental. Pero el sentido de «otro» implica, en su propia significación, una referencia a un sujeto más allá del mundo constituido para mí. En resumen, el otro

32. Es la objeción hecha por Sartre, aunque de una forma bastante indecisa, según revela el siguiente texto: «Me había parecido antes (se refiere a lo expresado en su artículo *La transcendence de l'Ego*, publicado en 1937) poder evitar el solipsismo negando a Husserl la existencia de su yo trascendental. Suponía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que fuera privilegiado con respecto al prójimo, ya que la había vaciado de su sujeto. Pero, en realidad, aunque sigo persuadido de que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo». Sartre, J.-P., o. c., p. 307.

no es, para Husserl, un ente real y subsistente, distinto de mí, sino sólo una hipótesis, un concepto unificador necesario de mis diversas experiencias, la garantía para la objetividad del mundo.

Por otra parte, Husserl se niega la posibilidad de comprender lo que puede significar el ser extramundano del otro desde el momento en que reduce el ser a una serie de significaciones concordantes, en último término, por hacer del conocimiento la medida del ser, o sea, por hacer de la conciencia pura la única realidad sustantiva. O sea, por no haber salido, en el fondo, del idealismo. Desde esta posición, la única conexión que es posible establecer entre mi propio ser y el ser del otro no puede ser más que la que el puro conocimiento permite. Y es que, aun admitiendo que el conocimiento en general mida al ser, «el ser del prójimo —dice Sartre— se mide en su realidad por el conocimiento que el prójimo tiene de sí mismo, no por el que yo tengo de él; lo que tengo que alcanzar es al prójimo, no en cuanto tengo conocimiento de él, sino en cuanto tengo conocimiento de su sí mismo, lo cual es imposible, pues supondría la identificación en interioridad entre yo mismo y el otro»³³.

Así pues, con toda su impresionante sutileza analítica, la teoría fenomenológica del otro es tan sólo, como dice Laín Entralgo, «una verdad *ex suppositione*». Si se parte del yo puro y de una concepción de sí mismo como yo trascendental capaz de autocontemplarse en absoluta pureza; si, en consecuencia, en contra de lo que es un dato inmediato de la propia conciencia, la realidad del mundo queda reducida a «mero fenómeno» (*bloßes Phänomen*), entonces, *ex suppositione*, no queda otro remedio que dar cuenta de la ineludible realidad del otro en los términos en que Husserl lo hace, o en términos parecidos. La teoría husserliana del otro es, desde luego, un heroico esfuerzo de la mente por conquistar y justificar ese «derecho a hablar en el plural comunicativo» cuando el yo, previa y metódicamente, se ha quedado sin mundo y sin otros.

Pero cabe, no obstante, preguntarse: ¿puede ser cierto que el yo consiga alguna vez quedarse sin mundo y sin otros? Y si la mente humana, violentando su propia constitución, llega a situarse hipotética y metó-

33. Sartre, J.-P., o. c., pp. 307-308.

dicamente como conciencia pura, como yo trascendental, ¿podrá quedar justificado en el fondo ese cuestionable derecho a hablar en plural? Si el ser queda reducido a una serie de significaciones en mi conciencia, si el único nexo que se puede establecer entre yo y el otro es el del conocimiento, ¿se evita entonces de verdad el solipsismo? En el tránsito desde mi yo trascendental al yo trascendental del otro, tal y como la fenomenología lo concibe, ¿no habrá siempre un *saltus in concludendo* a la vez lógico y real?³⁴. Sin contestar a estas cuestiones, o sea, sin justificar la *suppositio* sobre la que descansa, nunca la teoría trascendental del otro podrá alardear de validez real y generalmente satisfactoria³⁵.

34. Laín Entralgo, P., o.c. pp. 204-205.

35. Y es que, como dice Ortega comparando su postura filosófica con la de Husserl: «Los principios fundamentales de su doctrina obligan a Husserl a explicar por qué medios se produce la aparición del otro, al paso que partiendo nosotros de la vida como realidad radical no necesitamos explicar los mecanismos en virtud de los cuales el otro hombre nos aparece, sino sólo que aparece, hacer constar que está ahí, y cómo está ahí». Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, ed. P. Garagorri, Madrid, 1981, p. 129. En el capítulo IV de esta obra, Ortega discute con detalle la posición husserliana respecto al problema del otro.

Capítulo II

INSUFICIENCIA DE LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DEL OTRO A PARTIR DE LA RAZÓN PRÁCTICA

a) La suposición del otro como «fin en sí mismo»

Preocupado por establecer las leyes universales de la subjetividad, Kant no abordó, de hecho, la cuestión de las personas. Pues el sujeto es sólo la esencia de esas personas y, como tal, no permite determinar su multiplicidad al igual que la esencia «hombre», en el pensamiento de Spinoza, no permite determinar la de los hombres concretos³⁶. Kant coloca, pues, el problema del otro entre los problemas ajenos a su *Crítica*. En lo que se refiere a la relación interpersonal yo-tú, ni siquiera se encuentra aludida en su obra. Y, sin embargo, resultaría necesario para la coherencia del kantismo preguntarse cómo es posible el conocimiento del otro, o sea, cuáles son las condiciones que harían posible una experiencia del otro y qué alcance significativo tendría tal experiencia³⁷. Pues, ya que Kant se propone con su filosofía trascendental determinar las con-

36. El monismo spinoziano entraña, por sí mismo, la dificultad de conocer las cosas singulares y concretas: «La principal razón de esta dificultad consiste en que hay que conocerlas integrándolas en la totalidad —*omnia simul*—, en una totalidad que, vista desde las cosas, ya no es el *omne esse* formulado en singular, sino un *omnia* plural, pero con una pluralidad afectada por un *simul*». Rábade, S., «Las categorías básicas del pensar espinosista», en *Revista de la Universidad Complutense*, 1975 (24), p. 97.

37. En tal sentido, véase la reflexión de Sartre en la tercera parte de *El ser y la nada*. También Morel, G., *Questions d'homme: L'autre*, París 1977, primera parte.

diciones de posibilidad, no sólo del objeto de conocimiento en general, sino también de las diversas categorías de objetos —el objeto físico, el objeto matemático, el objeto bello, el objeto con caracteres teleológicos—, los otros, en cuanto otros, habrían de representar también para él un tipo particular de objeto que se ofrece a nuestra experiencia.

Es cierto que, en el *Manual* que contiene los cursos de Lógica, distingue Kant una filosofía académica (*Schulbegriff*) como contrapuesta a la filosofía «según un concepto mundano» (*Weltbegriff*). Sería ésta la ciencia de los últimos fines y de las más elevadas máximas de nuestra razón humana, la cual proporcionaría a la filosofía su valor absoluto, habiéndose de fundamentar en ella todo otro saber. La pregunta decisiva a la que tal ciencia habría de contestar sería: ¿qué es el hombre?, pues a ella van a parar, en último término, todas las elaboraciones de la metafísica (¿qué puedo saber?), de la moral (¿qué debo hacer?), y de la religión (¿qué me cabe esperar?). Pero Kant no llevó a término este proyecto de una filosofía para hombres en cuanto tales, distinta y complementaria de la filosofía escolar para filósofos, que casi todas sus obras enseñan. No obstante, aun cuando Kant no se lo plantea explícitamente, recorriendo con detenimiento sus textos es posible establecer su posición en relación al problema que nos ocupa.

En el *Prólogo* a la *Crítica de la Razón Práctica*, así como en la *Metafísica de las costumbres*, Kant aplica a la realidad humana su metódica distinción entre fenómeno y noumeno. En cuanto fenómeno, el hombre puede ser contemplado por los demás y por sí mismo, se encuentra configurado por determinaciones físicas y puede ser estudiado mediante la percepción sensible, la ciencia natural y la razón especulativa. Su libertad —psicológica o empírica— no es tal libertad, pues las acciones físicas del hombre se rigen por regularidades que resultan perfectamente calculables. Mi conocimiento del otro, en cuanto hombre-fenómeno, no reviste particularidades especiales para Kant: el otro será para mí un objeto configurado como síntesis que las formas *a priori* de mi sensibilidad y las categorías de mi entendimiento conjuntamente realizan. De manera que, llevando a cabo mi actividad cognoscitiva, tal y como la expone la *Crítica de la Razón Pura*, conozco la apariencia fenoménica del otro. Pero lo que constituye al otro como tal otro, es decir, como persona distinta de mí, queda oculto para mí. Desde la perspec-

tiva kantiana, el otro como persona —al igual que yo mismo como persona— no puede ser objeto de conocimiento teórico o especulativo.

Pero la doctrina moral de Kant parece tener la intención de querer eliminar los límites con que la razón se encuentra en el uso teórico. En efecto, por la razón práctica Kant intenta conferir realidad objetiva a aquellas ideas trascendentes que la razón teórica debía reconocer sólo como problemas. De esta forma vendría a completarse el uso general de la razón, pues, efectivamente, «en última instancia —escribe Kant— hay una sola razón, la cual ha de distinguirse simplemente en su aplicación»³⁸.

Kant coloca al hombre, como sujeto de la vida moral, en el dominio del noumeno. La conciencia que teóricamente lo refería solamente a sí mismo como fenómeno lo pone ahora en presencia de su esencia nouménica. El hombre se libera, en virtud de la ley moral, del determinismo causal al que está sujeto como ente que vive en la naturaleza, y se considera positivamente libre, o sea, capaz de iniciar una nueva serie causal independiente de la causalidad de la naturaleza. Todo ello justifica que se deba conceder la primacía a la razón práctica sobre la razón pura. Mas ¿qué entiende Kant, en concreto, por «sujeto de la vida moral»? La respuesta es: «el hombre como persona» (*Person, Persönlichkeit*), esto es, como «fin en sí mismo», a diferencia del carácter que los objetos-cosas poseen de *fin para mí*. ¿Cómo llega Kant a establecer esta condición de fin en sí mismo?, ¿cómo la demuestra?, ¿cuál es la relación de todo ello con el problema que nos ocupa?

Contestemos por partes. El proceso por el que Kant intenta establecer para el hombre la condición de fin en sí mismo es desarrollado en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. En la primera sección, que lleva por título *Paso del conocimiento moral común al filosófico*, expresa Kant su parecer en el sentido de que, para fundamentar una metafísica de las costumbres, el conocimiento moral filosófico debe aceptar la supremacía del valor moral —la «voluntad buena»— y su deter-

38. Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Hg. von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, vol. IV, Berlín 1911, p. 391.

minación por el *deber*, tal como lo hace el conocimiento moral común: «Es imposible —dice— imaginar nada en el mundo o fuera de él que pueda ser llamado bueno excepto la voluntad buena»³⁹. En la segunda sección de la misma obra, titulada *Paso de la mundología moral popular a la metafísica de las costumbres*, explica Kant que lo que se precisa para llevar a cabo tal paso es la determinación de los principios prácticos que han de encontrarse *a priori* en nuestra razón: «La base de la obligación no ha de buscarse en la naturaleza humana ni en las circunstancias del mundo en el que (el hombre) está situado, sino *a priori*, en los conceptos de la razón pura»⁴⁰. Kant se propone explicitar una ética pura que «aplicada al hombre no tome nada en absoluto del conocimiento del hombre mismo, sino que le dé *leyes a priori* como ser racional»⁴¹. La *Grundlegung* no es otra cosa, para Kant, que «la investigación y el establecimiento del principio supremo de la moralidad»⁴². Sabido es que ese principio es, para Kant, el deber, entendido como la necesidad de obrar por respeto a la ley: «Puesto que he privado a la voluntad de todos los estímulos que le podía proporcionar el seguir una ley particular, lo único que puede aún servirle de principio es la conformidad de las acciones a la ley en general. O sea: he de obrar siempre de tal modo que pueda al mismo tiempo querer que mi máxima sea ley universal»⁴³. La necesidad de obrar por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, al cual debe ceder cualquier otro motivo, porque el deber es la condición de que una voluntad sea buena *en sí misma*, y el valor de una voluntad así está por encima de toda otra cosa: «De este modo —concluye Kant— hemos llegado al principio del conocimiento moral sin abandonar el de la razón humana común»⁴⁴. Así pues, Kant formula el deber como *imperativo categórico*, no hipotético, de manera que declara que una acción resulta objetivamente necesaria en sí misma sin refe-

39. Kant, I., o. c., p. 393.

40. Kant, I., o. c., p. 389.

41. *Ibidem*.

42. Kant, I., o. c., p. 392.

43. Kant, I., o. c., p. 402.

44. Kant, I., o. c., p. 403.

rencia a finalidad alguna, o sea, sin finalidad alguna distinta de sí misma, ya que sólo así resulta válida como principio apodíctico práctico: «No hay más que un imperativo categórico, que es: *Obra sólo según la máxima que te permita al mismo tiempo querer que esa máxima se convierta en ley universal*». Y a renglón seguido: «*Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza*»⁴⁵.

Ahora bien, ¿cómo se demuestra la existencia de un imperativo así? Hemos expuesto —dice Kant— el contenido del imperativo categórico, «pero no hemos llegado a demostrar que haya un tal imperativo, que haya una ley práctica de la razón que dé órdenes absolutas por sí misma y sin otros impulsos, ni que el obedecer a esa ley sea deber»⁴⁶. Kant razona, entonces, del siguiente modo: puesto que el hombre, y toda realidad espiritual, sólo actúa por fines, sólo la existencia de fines en sí mismos, que se impongan absolutamente por encima de la relación concreta al actuante, puede explicar la vigencia de un imperativo categórico que regula la elección de los fines para mí, o sea de los diversos objetivos que el hombre se propone para su propia realización. En palabras del propio Kant: «Suponiendo que hubiera algo cuya existencia tuviera valor absoluto en sí mismo, algo que como fin en sí mismo pudiera ser fundamento de leyes determinadas, entonces el fundamento de un posible imperativo categórico, o sea, de una ley práctica, se encontraría en ello y sólo en ello»⁴⁷.

Si hay un principio práctico supremo que sea un imperativo categórico para la voluntad humana, tiene que ser tal que, derivado de la concepción de lo que necesariamente es un fin para todos porque es un fin en sí mismo, constituye un principio objetivo de la voluntad, y puede ser, de este modo, ley práctica universal. Queda, pues, establecido que sólo el concepto de ser racional, como fin en sí mismo, puede servir como fundamento del principio práctico supremo. Una adecuada metafísica tendría, por consiguiente, que demostrar la existencia de tales

45. Kant, I., o. c., p. 421.

46. Kant, I., o. c., p. 425.

47. Kant, I., o. c., p. 428.

fines en sí. Sólo entonces tendría sentido el imperativo categórico que, en su formulación más radical, reza así: «*Obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona o en la de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin en sí, y nunca como un medio*»⁴⁸. El imperativo categórico surge, en definitiva, para cada realidad espiritual, de su fuerza de fin en sí mismo con que se impondría tanto la propia realidad personal como la realidad personal de los otros.

Pero a pesar de la ineludible exigencia teórica que supone para la doctrina moral de Kant esta demostración de la existencia de los fines en sí mismos, ni en la *Grundlegung*, ni en ninguna otra de sus obras, se ocupa Kant de tal demostración; la condición de fin en sí mismo, o sea la dignidad de la persona, sólo es en Kant una suposición. Kant habla, ciertamente, de la vida moral como constitución de una naturaleza suprasensible en la que la ley moral sobreviene a la ley natural. La naturaleza suprasensible es *autonomía* porque está bajo el dominio de la pura razón. Es, por tanto, producto de la voluntad libre, o sea, de la voluntad conforme a la ley y, en este sentido, la formulación del imperativo categórico se puede expresar así: «*Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza*». La «materia», podríamos decir, de este imperativo, o sea, el fin, está determinado por la subjetividad de los seres racionales —de mí y de los otros—, de manera que el imperativo categórico *implica* el reconocimiento de los demás sujetos morales para los cuales la ley debe poder valer y, por consiguiente, incluye el respeto a su dignidad. Ahora bien, esta implicación, en el imperativo categórico, de las personas —yo y los otros—, así como nuestra condición de fines en sí, nuestra dignidad como personas, no se demuestra.

Naturalmente, tampoco demuestra Kant el carácter comunitario de lo que denomina «reino de los fines» (*Reich der Zwecke*). Sería el carácter de fin en sí mismo del hombre lo que haría que todos los hombres, como sujetos morales, constituyésemos una «unión sistemática de seres racionales», de la cual todo miembro fuera, al mismo tiempo, legislador y súbdito: «Nosotros somos miembros legisladores de un

48. Kant, I., o. c., p. 429.

reino moral hecho posible por la libertad y representado por la razón práctica como objeto de respeto, pero somos súbditos, no soberanos del mismo»⁴⁹.

En conclusión, Kant sugiere, al establecer la relación entre el imperativo categórico y la condición humana de fin en sí mismo, que no es posible considerar a la persona aislada, sino que hay que verla en comunión con otras realidades personales. Pero no da razón suficiente de esa interpenetración postulada entre los miembros del «reino de los fines» en la plena distinción de sus realidades personales. Conviene hacer notar, sin embargo, que cuando Kant habla del «jefe supremo» (*Überhaupt*) de este reino, «un ser del todo independiente, sin necesidades ni limitación del poder adecuado a su voluntad»⁵⁰, se podría pensar que el que realidades personales finitas, distintas entre sí, quieran autónomamente el bien personal como tal, podría quedar justificado por la radicación común en una Realidad personal infinita en la que se identificaran. Pero Kant no avanza en este sentido. De manera que, al escribir, tres años más tarde que la *Grundlegung*, la *Crítica de la Razón Práctica*, ya no intenta deducir el imperativo categórico del valor de la persona, sino que lo establece como un hecho de la razón práctica, del mismo modo que la objetividad de la ciencia física era un hecho para la razón pura. La ley moral, dice Kant ahora, no llega al hombre desde fuera, sino que «es un hecho de la razón en el sentido de que somos conscientes de ella *a priori* y que es apodícticamente cierta, incluso suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ningún ejemplo de su exacta observancia»⁵¹. Pero, como acertadamente hace notar Gómez Caffarena, «en 1788 como en 1785 (o sea, tanto en la *Grundlegung* como en *Kritik der praktischen Vernunft*) el imperativo categórico sigue implicando para Kant la dignidad de la persona como fin en sí, el reino de los fines, la autonomía, la libertad y su mundo inteligible. Sólo que la *Crítica de la Razón Práctica* considera la libertad como la *ratio essendi* del imperativo moral, y el

49. Kant, I., o. c., p. 433.

50. Kant, I., o. c., p. 434.

51. Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft, Kants Gesammelte...* ed. cit., vol. V, p. 54.

imperativo como la *ratio cognoscendi* de la libertad. Por lo que debe proponerse por sí e independientemente»⁵².

En efecto, en la *Crítica de la Razón Práctica* el planteamiento es tal que la cuestión de cómo es posible un imperativo categórico puede recibir respuesta sólo «en la medida en que se pueda esgrimir el único presupuesto que lo hace posible, a saber, la idea de libertad, y también se pueda discernir la necesidad de ese presupuesto, que es suficiente para el uso práctico de la razón, o sea, para la convicción de la validez de este imperativo y, por tanto, de la ley moral. Pero ninguna razón humana puede discernir cómo es posible este presupuesto mismo. Mas suponiendo que la voluntad de una inteligencia es libre, entonces su autonomía, la condición formal esencial de su determinación, es una consecuencia necesaria»⁵³.

En conclusión, si para Kant el hombre es, ante todo, antes que un yo pensante, un «yo soy conciencia moral», «yo soy deber», parece que, como observa Fichte, Kant no llegó a reflexionar bastante sobre sus propios supuestos en este sentido. Lo que constituye al otro como fin en sí mismo queda oculto a mi mirada. Kant no se plantea el problema de cómo llegar a una experiencia del otro como persona. Da por supuesta, sin más, la existencia de los otros, y como fines en sí. Algo semejante le sucede en la *Crítica de la Razón Pura*, en lo que se refiere a lo que implica el yo trascendental, sólo explicitado y desarrollado en la teoría husserliana de la intersubjetividad (como he expuesto en el epígrafe anterior). Después de todo, es comúnmente sabido hoy que la *Crítica de la Razón Pura* (especulativa) se gestó conjuntamente con el intento de la *Metafísica de las costumbres*, a la que antepuso luego Kant la *Fundamentación*, que acabó produciendo la *Crítica de la Razón (pura) Práctica*.

En efecto, la suposición de esa necesaria inserción comunitaria de la persona tal y como hemos visto que sugiere la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, corre paralela a la suposición —implícita

52. Gómez Caffarena, J., «Del yo trascendental al nosotros del Reino de los fines», en *Convivium* 1966 (21), p. 195.

53. Kant, I., *Grundlegung*, ed. cit., p. 461.

en la *Crítica de la Razón Pura*— de la necesaria apertura del yo trascendental a una objetividad constituida intersubjetivamente. Pues si bien es cierto que Kant da como un hecho la existencia de la objetividad científica, Husserl ha explicitado lo que subyace a esta suposición poniendo de manifiesto, como más arriba decía, cómo la objetividad abre necesariamente el yo trascendental a la dimensión intersubjetiva, y cómo el sujeto científico es, en último término, más un nosotros que un yo, puesto que el diálogo y la discusión son constitutivos del conocimiento científico. Y lo mismo que Fichte creyó que Kant no había reflexionado lo suficiente sobre las implicaciones más profundas de los supuestos de su *Crítica de la Razón Práctica*, también Husserl lo afirma en relación a la *Crítica de la Razón Pura*, por faltarle a Kant —en opinión del fundador de la fenomenología— el instrumento de ésta. De ahí que Husserl se considere en mejor disposición de comprender el sentido de la filosofía kantiana con más profundidad que el mismo Kant⁵⁴.

b) El otro como tú puesto por el yo absoluto

El desarrollo sistemático de la filosofía de Fichte sigue, en general, un desarrollo intelectual contrario al que la filosofía de Kant había seguido. Fichte comienza situándose en el reducto más íntimo de la razón práctica, en la noción metafísica de la libertad propia, y desde ahí trata de conquistar y construir el conjunto de la filosofía, elaborando deductivamente un saber acerca de sí mismo, del mundo y de Dios. Su obra *Doctrina de la ciencia* (1794) es reelaborada en *System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798) en la que se extienden los principios de la teoría de la ciencia al mundo moral. Tanto para la doctrina de la ciencia como para el ámbito de la vida moral, el principio supremo es la «actividad» infinita del yo puro.

Kant había visto en el *Ich denke* el principio último de todo conocimiento. Pero el «yo pienso» es un acto de autodeterminación exis-

54. Kant, I., *Erste Philosophie*, ed. cit., p. 286.

tencial que supone ya dada la existencia; es espontaneidad, dice Kant, aunque limitada por la intuición sensible. En las discusiones sobre el kantismo de autores como Reinhold, Schulze, Maimon y Beck, había surgido el problema del origen del «material» sensible, y había quedado de manifiesto su imposible derivación de la cosa en sí en cuanto externa a la conciencia e independiente de ella. Maimon y Beck habían intentado atribuir a la actividad subjetiva la producción del material sensible y resolver en el yo el mundo completo del conocimiento. Pero será Fichte quien sacará las verdaderas consecuencias de estas premisas. Puesto que el yo es el principio, no sólo formal sino también material, del conocimiento, y puesto que a su «actividad» se debe no sólo el pensamiento de la realidad objetiva sino el contenido de tal realidad, entonces el yo es finito e infinito: finito en cuanto se le opone una realidad externa, e infinito en cuanto es la única fuente de esa misma realidad. La actividad infinita del yo puro es lo único capaz de explicar la realidad exterior, el yo finito y la oposición entre ambos. El punto de partida de la filosofía de Fichte es, así, la infinitud del yo, o sea, su absoluta espontaneidad y «actividad», es decir, en definitiva, su absoluta libertad. Puede decirse entonces, sin temor a exagerar, que toda la filosofía fichteana no es otra cosa que un único y continuo análisis de la libertad⁵⁵.

Esa «acción» primitiva y original es lo que Fichte denomina *Tathandlung*, designando con este término una actividad en la que el actuar se convierte inmediatamente en lo hecho. En otras palabras, para Fichte, lo hecho consiste en la acción de «poner», es decir, en una acción que se produce a sí misma, que es *causa sui*, y en la que el yo es al mismo tiempo *Handlung und Tat*, acción y hecho, lo que actúa y lo que es producto de la acción; en suma, sujeto absoluto. El principio fundamentador de todo saber—fundamentar el saber es la tarea que se autoasigna la *Doctrina de la ciencia*—«debe expresar—escribe Fichte—aquella *Tathandlung* que no se da bajo los condicionamientos empíricos

55. Cfr. Pareyson, L., *Fichte. Il sistema della libertà*, nuova ed., Mursia, Milán 1976; Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Vrin, París 1966.

de nuestra conciencia, ni puede darse, sino que subyace como fundamento a toda otra conciencia posibilitándola»⁵⁶.

Es conveniente advertir que la cita que acabo de reseñar está sacada del escrito *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, editado por primera vez en 1794. En una edición posterior de esta obra, realizada en Jena y Leipzig en 1802 y anotada y corregida por el propio Fichte, aparece a pie de página la siguiente anotación a la cita: «Todos los que lo recuerdan han pasado por alto, o que lo que afirma el primer principio fundamental no acontece como hecho de conciencia o que contradice a la misma»⁵⁷. Es explicable, pues, que Fichte recibiera, ya en vida, numerosas críticas a su punto de partida, que se basarían, no obstante, en una lectura superficial de sus escritos tempranos. Tal es la opinión de H. C. Lucas, quien, con el fin de subrayar el carácter no empírico de la *Tathandlung* fichteana, dice: «En todo filósofo subyace necesariamente una opción libre sobre el conocimiento filosófico. Este acto libre está, en cuanto tal, segregado de la totalidad de los procesos espirituales de nuestra espontaneidad, la cual crea la vida en su totalidad. El que a partir de ello se desarrolle el conocimiento en filosofía no es secuela necesaria, a no ser que tenga como presupuesto un acto de libertad»⁵⁸. En este contexto, para Fichte, no sólo el inicio del filosofar depende de tal acto libre, sino también el *cómo* del filosofar: «La clase de filosofía que se elige—son sus tantas veces citadas palabras—depende del tipo de hombre que se es; puesto que un sistema filosófico no puede ser desechado o aceptado arbitrariamente, sino que aparece animado por el alma del hombre que lo profesa»⁵⁹. Así pues, mientras la

56. Fichte, J. G., *Sämtliche Werke*, ed. J. H. Fichte, Gruyter, Berlín 1971, vol. I, p. 91.

57. Fichte, J. G., *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 93.

58. Lucas, H. C., «Retorno crítico a Fichte», en *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 1976 (III), p. 79; cfr. la excelente exposición de la doctrina fichteana de la relación yo-tú en Radrizzani, I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Vrin, París, 1992. También Lauth, R., «Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte», en *Archives de Philosophie* 1962 (25), pp. 325-344; y la obra de Schulz, W., *J. G. Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962.

59. Fichte, J. G., *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 434.

deducción en Kant es una deducción trascendental en el sentido de que está orientada a justificar el valor de las condiciones subjetivas del conocimiento y da lugar a una posibilidad trascendental (el *Ich denke*), que implica, en todo caso, una relación entre el yo y el objeto fenoménico, en Fichte la deducción es una deducción absoluta en cuanto ha de hacer derivar del yo tanto al sujeto como al objeto del conocimiento, y en cuanto conduce a un principio absoluto, que *pone* al sujeto y al objeto fenoménico en base a una actividad creadora: «La doctrina de la ciencia —escribe Fichte— deduce, pues, *a priori*, sin atender para nada a la percepción, lo que ha de acaecer en la misma percepción, es decir, *a posteriori*»⁶⁰. O también: «La doctrina de la ciencia constituye absolutamente *a priori* toda la conciencia común de todos los seres racionales en cuanto a sus características esenciales»⁶¹. Hay que tener presente, sin embargo, que una interpretación adecuada de esta «actividad creadora» no permite su identificación con un hecho de conciencia. Se trataría de un método filosófico que «prescinde del carácter fáctico de los hechos y mira si retiene algo que no sea empírico y que puede ser pensado necesariamente como fundamento de toda conciencia»⁶². El encuentro cognoscitivo se produciría entre el yo y algo ya existente, aun cuando lo existente no estuviera a disposición en el ámbito de la experiencia. El pensamiento filosófico no puede ser una quimera para Fichte, sino un encuentro.

De manera que, hasta el surgimiento de este «idealismo de la libertad», el filósofo —piensa Fichte— ha estado sometido al dogmatismo del ser dado, el ser de la realidad natural, ha sido «siervo de la naturaleza»; gracias al idealismo de la libertad, el filósofo puede convertirse en «señor de la naturaleza» y construir la ciencia que, en realidad, corresponde a lo que el hombre es en verdad. La filosofía deja, pues, de ser, para Fichte, contemplación, especulación, y se hace *Tathandlung* consciente de sí misma. La *Doctrina de la ciencia* tiene así como objeto deducir el mundo entero del saber, de una manera necesaria, a partir del principio supremo del yo puro.

60. Fichte, J. G., *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 208.

61. Fichte, J. G., *Werke*, ed. cit., vol. I, pp. 208-209.

62. Lucas, H. C., o. c., p. 80.

Precisamente por ello, la deducción fichteana (*Deduktion*) no puede alcanzar al principio mismo de la deducción, o sea, al yo. El yo es el principio de la teoría de la ciencia. En la *Segunda Introducción a la Teoría de la ciencia* (1797), Fichte se pronuncia abiertamente en este sentido: predicamos el «ser» de aquello que tiene valor objetivo; el fundamento del ser está, por tanto, en la inteligencia desde el momento en que no estamos tratando del ser en sí, del que habla el dogmatismo, sino sólo del ser para nosotros, del ser que para nosotros tiene valor objetivo. El fundamento del ser no es, por tanto, sino la actividad en virtud de la cual el ser es fundamento, una actividad originaria, que se intuye a sí misma; en definitiva, una actividad que es autointuición o autoconciencia. Por tanto, el ser, para nosotros (el objeto) es sólo posible bajo la condición de la conciencia (del sujeto), y ésta bajo la condición de la autoconciencia. La conciencia es, en conclusión, el fundamento del ser; la autoconciencia, el fundamento de la conciencia.

El yo, pues, «se pone a sí mismo». Habría que acentuar la importancia del *poner* en Fichte como *setzen als*, en el que la atención ha de concentrarse sobre todo en el *als (como)*: «El yo —escribe Fichte— se pone absolutamente..., aquello cuya esencia consiste sólo en ponerse a sí mismo como existente es el yo como sujeto absoluto». Pero el yo no sólo se pone a sí mismo, sino que opone también a sí cualquier cosa que, como opuesta, es no-yo (objeto). El no-yo es, pues —conviene destacarlo—, puesto por el yo mismo; está *en el yo*, limitando al yo.

Quedan, de este modo, configurados los tres principios básicos de la filosofía de Fichte: en primer lugar, la existencia de un yo infinito, libertad absoluta y creadora; en segundo lugar, la existencia de un yo finito —limitado por el no-yo—, o sea, de un sujeto empírico⁶³. Por último está, para Fichte, la realidad de un no-yo, o sea, del objeto que se opone al yo finito, pero que está reincorporado al yo infinito por el cual es puesto: «La teoría de la ciencia es *realista* —escribe Fichte—; muestra

63. Para Fichte, como es sabido, el yo infinito no es algo diferente del yo finito, sino su sustancia, su actividad última. Precisamente Fichte reprocha a Spinoza haber puesto la conciencia pura más allá de la conciencia empírica, siendo así que, para Fichte, es puesta y reconocida en esta última.

que no se puede explicar de ninguna forma la conciencia de las naturalezas finitas si no se admite una fuerza independiente de ellas, completamente opuesta a ellas y de la que dependen aquellas naturalezas en lo que se refiere a su existencia empírica».

Es preciso hacer notar, antes de terminar esta breve explicación de la postura filosófica fundamental de Fichte, que el objeto, el no-yo, se opone al yo empírico, no al yo absoluto, de manera que, por una parte, se hace preciso poner la cosa en sí, mientras, por otra, hay que reconocer que esta cosa en sí existe sólo para él, a modo de nómeno necesario: «El principio último de toda ciencia es una reciprocidad de acción del yo consigo mismo, a través de un no-yo, que se debe considerar desde distintos aspectos. Éste es el círculo del que el espíritu finito no puede salir y no puede querer salir sin negar la razón y pedir su anulación»⁶⁴. En esta doble situación del yo que, en cuanto infinito lo integra todo, y en cuanto finito se encuentra limitado por el no-yo y entra en reciprocidad de acción con él, se funda todo el procedimiento con el que Fichte intenta explicar (deducir) todos los aspectos del hombre y del mundo.

En esa labor de «proyección» del yo, sobre cuya base conquista y organiza su propio límite, o sea la realidad exterior, se encuentra, por lo pronto, con aquellas resistencias sensibles que mis impulsos, mis sentidos y mi entendimiento configuran como cosas, como cuerpos con los que el mío sensorialmente limita. Pero también, en el seno de esa misma realidad y actuando a través de ella, se encuentra en el no-yo con algo que no es ello (*Es*), aunque del ello emerja, algo que no es, por tanto, simple «algo», sino precisamente «alguien»; o sea que, en el seno de lo puesto como no-yo, el yo descubre la existencia del tú. Lo cual plantea un problema a la vez metafísico y gnoseológico, a saber, el de elucidar el sentido de esa peculiar posición del no-yo, en la que el no-yo es instancia espiritual, o sea tú.

Sin entrar demasiado a fondo en los detalles del razonamiento, creo que con lo dicho puede quedar clara la afirmación de Fichte respecto a la determinación del tú, engendrado, según dice, por la reunión sintética en un objeto entre su carácter objetivo y exterior, y el concepto a

64. Fichte, J. G., *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 92; cf. Lucas, H. C., o. c., p. 82.

él transferido de la yoidad (éste hallado en mí y por mí mismo): «El concepto del yo como individualidad es la síntesis del yo consigo mismo; lo que en ese acto se pone a sí mismo, como yo, soy yo, mientras que lo que como yo ha sido puesto en ese acto por mí, y no por sí mismo, es el tú». Para la doctrina fichteana de la ciencia, el concepto de tú es de importancia fundamental. Según esta teoría, vivir humanamente es, ante todo, «poner el propio yo», hacer real nuestra actividad ideal, pasar de la yoidad radical y originaria a la conciencia del yo. Ahora bien, para que tal conciencia surja son necesarias dos condiciones: primera, la posición de un no-yo objetivo que, como antes apuntaba, tiene en Fichte el carácter de límite del yo; pero también la posición de un no-yo espiritual o personal, o sea de un mundo de tús que haga real y consciente mi propia libertad. El mundo exterior y objetivo me hace patente mi esencial finitud, pero el mundo exterior espiritual o interpersonal, o sea, mi efectiva pertenencia al reino de los espíritus, es lo que me pone de manifiesto la condición real y primaria de mi libertad y, por tanto, también de mi deber ser, de mi constitutiva moralidad, pues sólo como deber en reciprocidad le es posible realizarse y determinarse a mi deber ser. O sea que, en definitiva, para que un yo sea hombre, los tús son necesarios: «El hombre sólo entre hombres llega a ser hombre, y puesto que no puede ser sino hombre, y no sería en absoluto si no lo fuese, debe haber hombres y éstos tienen que ser varios»⁶⁵.

Esta necesidad inexcusable con la que el yo precisa del tú llega a su actualización efectiva y consciente en lo que Fichte denomina «requerimiento» (*Aufforderung*). Mi yo se constituye y realiza en la serie de determinaciones (*Bestimmung*) que configuran su original destino. Pero una determinación particular puede suscitarse, ser puesta por dos acontecimientos diferentes: o por el choque de mi libertad con una resistencia objetiva —choque al que la filosofía ha solido llamar «sensación»—, o por su encuentro con otra libertad, con la libertad de un tú. A este encuentro es a lo que Fichte llama *Aufforderung*.

Así pues, sin el tú no alcanza su pleno desarrollo y realización ni la conciencia noética ni la conciencia moral del yo. Sólo en la vida inter-

65. Fichte, J. G., *Werke*, ed. cit., vol. II, p. 43.

personal se actualiza la libertad, sólo en virtud del requerimiento de los otros puede el yo poner su libertad y así constituir la de una manera real.

Una vez en este punto, destacada la necesidad inexcusable del tú para la vida cognoscitiva y moral del yo, cabe hacerse la pregunta de rigor: ¿cuál es el mecanismo en virtud del cual el tú se hace, según Fichte, manifiesto a mi yo?, ¿cómo el yo accede al tú? La respuesta se encuentra en *Grundlage des Naturrechtes* y en *Das System der Sittenlehre*. En estas obras dice Fichte, en primer lugar, que nuestro acceso al tú es, ciertamente, una operación cognoscitiva del yo; pero antes que cognoscitiva se trata de una operación práctica o moral, pues en ella se entretajan mi libertad y la del otro. De manera que llegamos al tú no sólo a través de un «conocimiento», sino también —como Fichte dice— en virtud del «reconocimiento». Por tanto, la relación comunicativa con el tú ha de ser algo constitutivamente diferente de la operación cognoscitiva por la que conozco las cosas. Es por ello por lo que Fichte habla de una percepción inmediata del tú; ahora bien, inmediata en cuanto no accedemos a él a través de un razonamiento por analogía a partir de mi propio yo pensante, sino por la «posición» de mi yo —efectivamente puesto— y, al mismo tiempo, del tú como efectivamente contrapuesto, de manera que de un solo golpe se me descubren mi libertad y la del otro. De este modo sintetiza Hartmann este aspecto de la filosofía fichteana: «El yo en su posición contraria con respecto al tú recibe una determinación procedente de afuera que se distingue fundamentalmente del no-yo. Esta relación no es ni necesidad ni coerción, sino insinuación, exigencia; algo que revisita el carácter del deber ser y se endereza exclusivamente a la libertad del ser racional. El “yo fuera de nosotros” es para nosotros un objeto que solicita nuestro propio destino, pero puede hacerlo en cuanto él mismo es un sujeto dotado de la misma capacidad de autodeterminación. De aquí que la exigencia es a un tiempo reconocimiento, y es recíproca. El yo no puede atribuirse a sí mismo la libre actividad hacia el exterior sin atribuir la también a otros sujetos; es decir, sin manifestarles la misma exigencia que se formula a sí mismo, sin colocarse junto a ellos sobre la base de igual exigencia y de igual pretensión»⁶⁶.

66. Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, vol. I: *Fichte, Schelling y los Románticos*, trad. cast. de H. Zucchi, Buenos Aires 1960, p. 139.

En Fichte tenemos, pues, desde el punto de vista cronológico, al primer filósofo que explícita y deliberadamente se plantea el problema del tú y, ante las exigencias orgánicas de su propio sistema, trata de darle solución. Vimos cómo Descartes, aunque es quien descubre propiamente el problema del otro, no se lo plantea expresamente, como tampoco lo hacen Leibniz, Berkeley o Hume, quienes sólo tratan del conocimiento del mundo externo, en general, sin atender la peculiaridad del conocimiento del otro como persona. El mismo Kant, que como antes he expuesto, explícitamente considera la comunidad interpersonal como reino de los fines, no reflexiona sobre las implicaciones últimas de este supuesto suyo. Es, pues, Fichte quien, de forma expresa, tematiza filosóficamente la relación interpersonal e influye después de manera bastante decisiva —en lo que al modo de concebir la relación yo-tú se refiere— en diversos autores del siglo XIX y también del XX⁶⁷. Es más, al descubrir e interpretar la relación entre el yo y lo que no es él, será en adelante, a partir de Fichte, generalmente obligada la distinción entre «lo otro» y «el otro», entre las cosas y las personas concebidas éstas, bien como «otro yo» (como hace la filosofía dialéctica y la filosofía trascendental), o como «otro que yo» (otro distinto de mí), como pretende la filosofía dialógica.

Pero si es cierto que con Fichte se da un paso importante en cuanto al desarrollo filosófico del problema del otro, no hay que olvidar que Fichte, como todos los filósofos trascendentales, parte, a fin de cuentas, del yo, y no quiere contar con otras fuerzas que las del yo. De hecho, en un principio, Fichte caracteriza la doctrina moral sin referirse en ningún momento a las relaciones interpersonales. La actividad moral se agota, para Fichte, en la relación entre el yo empírico y el yo absoluto; es más, en la relación que el yo absoluto tiene consigo mismo mediante

67. «Quienes durante el siglo XIX y los primeros decenios del XX no se han avenido a explicar el conocimiento del yo ajeno mediante el razonamiento analógico —más precisamente, quienes de un modo u otro han afirmado la prioridad metafísica y moral de la acción sobre la teoría—, todos han sido más o menos fichteanos, acaso sin saberlo. Así Dilthey, Lipps, Unamuno, etc., aunque las ideas y el lenguaje de estos pensadores no parezcan hallarse muy cerca del idealismo trascendental». Laín Entralgo, P., o. c., vol. I, pp. 113-114.

el yo empírico y la naturalidad que le es propia. Sólo en la última parte de la teoría moral, cuando desciende a determinar el sistema de los deberes particulares, se preocupa Fichte de «deducir» la existencia de los otros y de establecer el principio de su relación. En efecto, el deber único y fundamental es, para el yo, el de realizar la propia absoluta actividad o autodeterminación. Y puesto que esta autodeterminación es solamente obra del yo, no existe antes de que el yo haya emprendido esta obra, sino como un *concepto* que contiene una exhortación a la autodeterminación. Sólo la necesidad de explicar esta exhortación conduce a admitir la existencia de los otros: «Yo no puedo concebir esta exhortación a la autoactividad —escribe Fichte— sin atribuírla a un ser real fuera de mí, el cual quiere comunicarme un concepto, que es precisamente el de la acción requerida; a un ser que, por tanto, es capaz de un concepto; pero semejante ser es racional, es un ser que se pone a sí mismo como yo, por lo que es un yo. He ahí la única razón suficiente para deducir la existencia de una causa racional fuera de nosotros»⁶⁸. Por ello cabe hacer a Fichte la siguiente pregunta: ¿por qué ha de ser atribuido este llamamiento a un ser real externo, siendo así que en la misma interioridad del yo empírico el yo absoluto apremia con toda la fuerza de su absoluta exigencia de realización?

68. Fichte, J. G., *Werke*, ed. cit., vol. IV, p. 220.

Capítulo III

EL PENSAMIENTO DIALÓGICO FRENTE A LOS LÍMITES DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

a) *La paradójica situación de la filosofía trascendental ante el problema del otro*

La captación del otro remite, en la perspectiva de la filosofía trascendental, a un «sistema coherente de representaciones» que no es el mío. Esto significa que, desde los supuestos idealistas, el otro no es, en mi experiencia, un fenómeno que remite a mi experiencia, sino que se refiere, por principio, a fenómenos situados fuera de toda posible experiencia para mí. Es decir, que lo que yo percibo del otro, mi experiencia del otro sólo consiste en una experiencia de los sentimientos del otro, de sus ideas, de su carácter, pero el otro, en cuanto sistema conexo de experiencias en el que yo figuro como un objeto más, queda fuera de mi experiencia⁶⁹. De manera que, en principio, en cuanto se pretende, desde tales supuestos, determinar la naturaleza concreta de ese sistema de representaciones, ya se está sobrepasando el *límite* de mi experiencia, pues pretendo un conocimiento de algo de lo que nunca tendré una intuición.

Así pues, desde la perspectiva idealista, el problema del otro no puede ser tal problema; su tratamiento exigiría una síntesis de experiencias que nunca, por definición, *ex suppositione*, pueden ser mis experiencias. El otro se sitúa del lado de allá del límite de mi conocimiento.

69. Cfr. Sartre, J.-P., o. c., p. 300; Theunissen, M., o. c., p. 483ss.

Y, por otra parte, no resulta válido plantear el problema en el ámbito de lo nouménico, en cuanto la pretendida existencia nouménica del otro no puede ser conocida por mí, y cuando, de hecho, lo que yo percibo en mi vida cotidiana cuando percibo al otro no es una realidad nouménica, de igual modo que tampoco la percibo cuando, en mí mismo, conozco mis emociones o mis pensamientos empíricos. El otro no puede pasar de ser, para el idealismo trascendental, en definitiva, más que un fenómeno que remite a otros fenómenos. Con lo cual estamos ante la paradoja, pues «constituyo al otro como objeto, pero no tengo intuición de él; tengo que considerarlo como real, pero no puedo concebir su relación real conmigo; lo pongo como sujeto y, sin embargo, lo considero como objeto de mi conocimiento»⁷⁰. Para salir de esta situación sin encerrarse en el solipsismo algunos autores han optado por afirmar la existencia real del otro, «poner» una comunicación real y extraempírica, metafísica, entre las conciencias simplemente recurriendo al sentido común o a nuestras tendencias profundas para justificar esa afirmación. De este modo el problema del otro logra sacar al idealismo trascendental de sus casillas, pues lo coloca entre la espada del solipsismo y la pared del realismo.

Pero igualmente paradójicas resultan las derivaciones del problema del otro cuando se lo trata desde una perspectiva realista. En efecto, si partimos de que el otro «se da», y se da como yo pensante esencialmente análogo al mío, ¿cómo explicar entonces la acción inmediata y recíproca de las sustancias pensantes entre sí?; como antes ya he dicho, si el alma ajena está separada de la propia por la distancia que separa, primero, mi alma de mi cuerpo; segundo, mi cuerpo del cuerpo ajeno y, tercero, el cuerpo del otro de su propia alma, ¿cómo se puede concebir cualquier forma de presencia inmediata de las *res cogitans* entre sí?⁷¹.

70. Sartre, J.-P., o. c., p.300. Cfr. Metzger, A., «La cuestión del hombre en la filosofía contemporánea de Husserl a Heidegger y Sartre», en *Universitas* 1973 (3), p. 261 ss.

71. Cuando Sócrates dice a Alcibíades: «Cuando tú y yo hablamos intercambiando palabras, es el alma lo que habla al alma» (Platón, *Alcibíades*, 129 b), lo dice en un contexto en el que no existe el problema filosófico del otro. La tesis de que,

Pues, en cuanto la evidencia se funda sobre la presencia del objeto espacio-temporal *en persona* a mi conciencia, no puede haber evidencia de lo que constituye al otro como otro, es decir, de su yo, pues ese yo —como explícitamente se hace notar— nunca se da *en persona* a mi conciencia; es sólo una significación a la que el cuerpo apunta sin entregarla. Tengo, ciertamente, intuición de un cuerpo, pero ese cuerpo no es cuerpo del otro sino en cuanto estructura perteneciente a una totalidad, lo mismo que un órgano sólo es órgano viviente en la totalidad del organismo del que forma parte. Tampoco en el realismo, pues, se avanza en relación a explicar nuestro acceso cognoscitivo al otro en cuanto otro: «Si es cierto —dice Sartre— que para un realismo espiritualista el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, entonces el cuerpo resulta más fácil de conocer que el alma ajena»⁷².

Y no sólo no se avanza sustancialmente respecto a los paradójicos resultados que se obtenían desde el punto de vista idealista, sino que, curiosamente, se aboca a conclusiones igualmente paradójicas. En efecto, el realismo centra su interés, como antes vimos, en indagar los medios en virtud de los cuales poder discernir sobre un cuerpo los distintivos de un yo ajeno. Y cuando se pretende elucidar cómo se justifica esa suposición de que en tal cuerpo hay un yo ajeno, la solución dada —tanto en Descartes como en Husserl— tan sólo es capaz de proporcionar una creencia, pues siempre queda la posibilidad teórica de que el otro no sea sino un «bulto semoviente con apariencia humana». Aun así, el realista da por sentada la existencia del otro como *alter ego*, cayendo con ello en la paradoja. Pues si el otro no resulta accesible sino por el conocimiento que tenemos de él, y ese conocimiento es sólo una conjetura, entonces la existencia del otro es también conjetura solamente. Colocados, pues, en la perspectiva realista, es decir, al considerar como dada la existencia del otro, se va a parar al idealismo, en tanto que al ser el cuerpo un objeto real, que actúa sobre la sustancia pensante para pro-

en virtud del diálogo, se realiza la mutua y alternante presentación de dos almas humanas, no es sino la convicción natural anterior al descubrimiento de que el conocimiento del otro representa tener que salvar un abismo metafísico.

72. Sartre, J.-P., o. c., p. 294.

ducir un conocimiento, el otro se convierte en pura representación cuyo ser queda reducido a un simple *percipi*, es decir, cuya existencia es medida por el conocimiento que de ella tenemos.

Según Sartre, las teorías más modernas de las «formas» y de la simpatía (*Einfühlung*) perfeccionan, ciertamente, la descripción de nuestros medios para hacer presente al otro, pero no colocan el debate en su adecuado terreno: «Que el otro sea primeramente sentido o que aparezca en la experiencia como una forma singular previa a todo hábito y en ausencia de toda inferencia analógica, no anula el hecho de que el objeto signifiante y sentido, la forma expresiva, remitan pura y simplemente a una totalidad humana cuya existencia permanece pura y simplemente conjetural»⁷³.

Y es que, en el planteamiento general del problema de la existencia del otro, hay siempre un presupuesto indeclinable: el otro es, efectivamente, «otro», es decir, el que no soy yo. Mientras que, desde la perspectiva realista, la separación de las conciencias es debida a los cuerpos, se establece como un «espacio» entre las conciencias a modo de distancia absoluta. Que es lo mismo que sucede desde el punto de vista idealista, ya que al estar reducidos el propio cuerpo y el cuerpo del otro a sistemas objetivos de representación, cada mónada, cada sistema total de representación, no puede quedar limitado sino por sí mismo, y no puede mantener relación sino consigo mismo. Es también un «espacio» lo que mantiene implícitamente mi conciencia a una distancia absoluta de la conciencia del otro.

En definitiva, pues, siempre que se afronta el problema de la relación entre el yo y el tú bajo el supuesto crítico de una consideración previa de ambos como dos entes separados, el problema es insoluble, pues toda unión de esas sustancias resulta, en último extremo, imposible. Y no sirve, en este sentido, de mucho declarar previamente que el recurso al otro es condición indispensable para la constitución objetiva del mundo. No por ello se avanza sustancialmente en el logro de la solución. Pues el sujeto cognoscente no puede ni limitar a otro sujeto ni hacerse limitar por él. Está aislado de los demás sistemas de repre-

73. Sartre, J.-P., o. c., p. 293.

sentación que, como él, están aislados también. En la medida en que, de hecho, percibimos al otro en el ámbito de un mundo espacial, siempre un espacio —real o ideal— nos separa de él. En consecuencia, como mónadas aisladas unas de otras, no cabe ninguna actuación del otro sobre mi ser desde su ser, sino que sólo es posible su aparición a mi conciencia como objeto. Husserl es plenamente consciente de este límite de la filosofía trascendental cuando define al otro como una «ausencia significativa». Ahora bien, ¿cómo se tiene intuición de una ausencia, incluso desde el planteamiento de la fenomenología husserliana?: «El otro —dice Sartre— es el objeto de intenciones vacías; el otro, por principio, se sustrae y huye; la única realidad que queda es, pues, la de mi intención: el otro es el noema vacío, que corresponde a mi apuntar hacia él, en la medida en que aparece concretamente en mi experiencia; es un conjunto de operaciones de unificación y de constitución de mi experiencia, en la medida en que aparece como concepto trascendental»⁷⁴.

En resumen, pues, por haber reducido el ser a un conjunto de significaciones para mi conciencia, únicamente puede establecerse entre el yo y el otro el nexo del «conocimiento»; ello pone de manifiesto fundamentalmente los límites de la filosofía trascendental en relación al problema. Las últimas páginas de la *Krisis* de Husserl muestran significativamente esta situación a la que llega la filosofía en la madurez de su desarrollo moderno. He ahí la psicología pensada hasta el final como ciencia, que se revela progresivamente como filosofía trascendental. Todo ser se reduce allí a los noemas de intenciones constituyentes que la reflexión fenomenológica analiza apodícticamente. Todo ser, incluso el otro. El otro, ciertamente, de una manera privilegiada: «En el flujo viviente de la intencionalidad —escribe Husserl— en que consiste la vida de un sujeto egológico, se encuentra ya implicada de antemano intencionalmente, según el modo de la *Einfühlung*, no importa qué otro *ego*»⁷⁵. Es decir, según el modo de la *Einfühlung* que es entendida por

74. Sartre, J.-P., o. c., p. 307.

75. Husserl, E., *La crise...*, trad. cit., p. 287; cf. Lévinas, E., «Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie», en *Revue Internationale de Philosophie* 1978 (32), p. 508ss.

Husserl como experiencia o conocimiento objetivo. Es, por tanto, en virtud de una cierta estructura de experiencia como la conciencia ego-lógica está ligada a otras conciencias⁷⁶.

A la vista de esto, no es posible cuestionar la afirmación de que Husserl realiza, efectivamente, el supremo esfuerzo de llevar el pensamiento hasta el final para encontrar, reflexionando sobre la relación con el otro, la *Einfühlung* a modo de experiencia. Por ello es lícito preguntarse «si es realmente preciso pensar hasta el fin o si es preciso pensar reflexionando»⁷⁷.

El pensamiento dialógico o filosofía del encuentro (*Begegnungsphilosophie*) se enfrenta a la filosofía trascendental desde la afirmación de que es imposible englobar en una teoría del encuentro con el otro la relación yo-tú entendida como experiencia de la cual la reflexión llega

76. Husserl sigue haciendo de la relación con el otro una experiencia acogiéndose al derecho de reducir la gratuidad de esa relación al saber que el conocimiento va a suponer. En ese caso, la relación con el otro no es necesaria al sujeto trascendental en cuanto absoluto, para quien toda esta relación debe aún constituirse: «Si yo ejerzo la epojé reductora sobre mí y mi conciencia del mundo, al mismo tiempo los otros hombres también, como el mundo en general, caen bajo la epojé, pues no son para mí más que fenómenos intencionales. Así, la reducción radical y completa conduce al ego absolutamente único del puro psicólogo, el cual, como tal, no tiene más validación de sí como hombre y no vale más como siendo real en el mundo, si bien es el puro sujeto de su intencionalidad que la reducción ha vuelto universal y puro con todas sus implicaciones intencionales». Husserl, E., o. c., p. 288.

77. Lévinas, E., o. c., p. 510. «A menos que estas cuestiones no consistan en preguntarse solamente si unos pensamientos sin retorno sobre sí, puros arranques, son impensables; si la necesidad de pensar hasta el fin no se suspende más que por el efecto del no-pensamiento y del no-sentido y de la pasión ciega y de la distracción y de la caída en lo cotidiano; si la relación con el otro hombre, las exigencias de la sociabilidad, todas estas vueltas al otro, al prójimo y a esta sociabilidad que se oye y que nos espera cuando se sale del laboratorio o del gabinete de trabajo, cuando se cierra el libro o se deja la pluma; todas estas vueltas donde se renueva el hilo del mundo de la vida, de la *Lebenswelt*, pero donde Husserl no ve más que un nivel provisional de la epojé; si todas estas vueltas no son sino interrupciones de pura concesión consentidas a las debilidades de nuestra naturaleza angélica». Lévinas, E., o. c., p. 512.

a recuperar el sentido. Su tesis inicial es, pues, que es imposible comprender lo que Lévinas ha llamado «la significación del rostro humano»⁷⁸. Por tanto, la filosofía del diálogo se propone subrayar la ambigüedad o el enigma de los pensamientos que piensan conjuntamente al mundo y al otro hombre, el saber y la sociabilidad, el ser y Dios.

b) *La Begegnungsphilosophie como reacción crítica*

Si agrupásemos, de manera general, los tratamientos posthusserlinos del problema del otro distinguiríamos enseguida dos modos de plantearlo que comienzan diferenciándose desde su mismo punto de partida. Uno de ellos continúa la línea trazada por Husserl e intenta una deducción del otro a partir del yo como conciencia constituyente, explicando la relación intersubjetiva sobre la base del modelo trascendental de la intencionalidad. Quedarían incluidos aquí autores como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers, José Ortega y Gasset, Maurice Merleau-Ponty, Eduardo Nicol y otros⁷⁹. El segundo modo, característico de los pensadores llamados «dialógicos», establece, como punto de partida, la relación interpersonal misma considerada como un *Faktum* original indeducible, y rechaza el paradigma explicativo de la intencionalidad para dar cumplida cuenta de la auténtica realidad de este hecho. Aquí quedarían incluidos, además de Martin Buber, pensadores como Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel,

78. Cfr. Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. cast. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.

79. Heidegger trata este problema especialmente en *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt 1949 (3ª ed.), en *Was ist Metaphysik*, Frankfurt 1951 (6ª ed.); en *El ser y el tiempo*, trad. cast. J. Gaos, México, 1951; y en *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957. De Sartre véase, sobre todo, *El ser y la nada*, ed. cit. y su *Critique de la raison dialectique*, vol. I: *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, 1960. De Jaspers, véase *Philosophie*, Berlín, 1948 (2ª ed.). De Ortega y Gasset es fundamental su obra *El hombre y la gente*, ed. cit., así como *La percepción del prójimo*, ed. cit. De Merleau-Ponty véase, sobre todo, *Fenomenología de la percepción*, trad. cast. J. Cabanes, Barcelona, 1975. Y de E. Nicol, cf. *Metafísica de la expresión*, ed. cit.

Ferdinand Ebner, Emmanuel Lévinas, Karl Löwith, Ludwig Binswanger, J. Rosenstock-Huessy, F. Cogarten y E. Grisebach entre otros⁸⁰.

La contraposición entre ambos planteamientos es, en síntesis, la siguiente: si se intenta formular el hecho original de la relación yo-tú en términos de la filosofía trascendental, entonces queda inevitablemente escamoteada la auténtica alteridad del otro. La filosofía trascendental reduce el encuentro con el otro a una relación del propio yo con otros yos. Mas, por otra parte, si se es consecuente con la originalidad del encuentro, ¿no sería preciso, en este caso, abandonar los presupuestos racionales, no sólo de la filosofía trascendental, sino también de cualquier filosofía? Si la relación interpersonal es un hecho, previo a todo razonamiento, que hay que respetar, y la persona del otro un misterio que debemos reconocer, ¿no es preciso, en consecuencia, renunciar a todo planteamiento filosófico si se quiere salvar esa originalidad del tú? Lo único que podría hacer el filósofo es, en todo caso, expresar los diversos aspectos de la relación con el tú —corporalidad, presencia, palabra, testimonio, amor, etc.—, y esto no como quien describe un hecho neutro que no le afecta, sino en la medida en que él mismo participa en esta experiencia original. Por el contrario, para el filósofo trascendental, la relación con el otro es tan sólo un problema más que hay que resolver⁸¹.

80. Cfr. Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, 1954 (3ª ed.); del mismo autor, *El nuevo pensamiento*, trad. cast. I. Reguera, Madrid, 1988. Marcel, G., *Diario metafísico*, trad. cast. F. del Hoyo, Madrid, 1969; del mismo autor, *Être et avoir*, París, 1935, y *El misterio del ser*, trad. cast. M.E. Valentié, Barcelona, 1971. Ebner, F., *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Regensburg, 1921; del mismo autor, *Wort und Liebe*, Regensburg, 1935. Cogarten, F., *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena, 1926. Rosenstock-Huessy, J., *Soziologie*, 2 vols, Stuttgart, 1956 y 1958; del mismo autor, *Der unbezahlbare Mensch*, Berlín 1955, y *Heilkraft und Wahrheit*, Stuttgart, 1952. Grisebach, E., «Altes und neues Denken», en *Die Kreatur*, Halle, 1929, pp. 29-37; del mismo autor, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, Halle, 1924. Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, 1928.

81. Incluso se llega a decir que se trata de un pseudoproblema. Por ejemplo, véase Waelhems, A. de, *Existence et signification*, París, 1958, p. 263, donde se habla de la «sorprendente y hasta fantástica historia de este supuesto problema». Cfr. también, Nicol, E., «El falso problema de la intercomunicación», en *Giornale di Metafisica* 1958 (3), pp. 175-194.

Y no resulta extraño que sea visto así, pues si nos fijamos simplemente en el hecho del lenguaje, la realidad del otro parece algo evidente. Al nombrar una cosa la nombramos para los otros liberándola de nuestro uso y ofreciéndosela a los demás. La objetivación de una cosa coincide con su puesta en diálogo, pues objetivar es ofrecer el mundo al otro a través del lenguaje. Conocer objetivamente es constituir nuestro pensamiento de manera que contenga ya una referencia al pensamiento de los demás. Lo que cada uno comunica se ha constituido desde el principio en función de los otros, por lo que, al hablar, no transmitimos a los demás lo que es objetivo para nosotros, sino que lo objetivo llega a ser tal únicamente en la comunicación. Es así como conocimiento objetivo e intersubjetividad coinciden.

Sin embargo, todo este proceso tiene poco que ver con la comunicación interpersonal. La función designativa del lenguaje puede, como máximo, convencernos de la necesidad de una pluralidad de sujetos que constituyen una comunidad cultural, pero no dice nada de la existencia de un tú⁸². Y lo mismo sucede cuando, desde el punto de vista ético de la relación interpersonal, se intenta la deducción del tú a partir de la voluntad⁸³. Del mismo modo que cuando se piensa objetivamente una cosa la pensamos para los demás, cuando queremos objetivamente algo lo queremos teniendo en cuenta a los demás. En ambos casos hay en nosotros una pretensión de que lo que conocemos o queremos no tenga sentido o valga sólo para nosotros, sino también para los otros. Nuestros actos suponen un juicio que pretende tener validez intersubjetiva. Semejante deducción de la intersubjetividad a partir de la razón práctica es, sin embargo, tan insuficiente como la realizada a partir de la razón pura, pues el resultado es también en este caso la existencia de los otros, no la existencia de un tú. La pluralidad de sujetos

82. Cfr. Böckenhoff, J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte*, Friburgo, 1970, p. 211 ss. Para una argumentación de conjunto a este respecto, véase Casper, B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung F. Rosenzweigs, F. Ebners und M. Bubers*, Friburgo, 1967.

83. Cfr., por ejemplo, Hien-Klein, R., «Les limites de la morale transcendente», en AAVV, *Demitizzazione e Morale*, Roma 1965, p. 269 ss.

no dice nada sobre su real alteridad. Se puede afirmar la pluralidad de sujetos y negar luego su auténtica alteridad. En todo caso, no se puede demostrar nunca a priori la posibilidad del encuentro.

Cualquier deducción, pues, que tome como punto de partida el análisis de la voluntad y de su querer sólo podrá llegar al otro en cuanto objeto de nuestra voluntad, ya sea como medio o como fin. Y puede afirmarse que la persona del otro ha de ser tratada como fin y no como medio. Sin embargo, siempre se sobreentiende que es un fin con respecto al sujeto, o sea con respecto al propio yo. Por tanto, el encuentro o relación interpersonal —que puede ser estimada como una nueva vía de acceso al ser— es irreductible a la experiencia del yo e indeducible de ella. M. Theunissen, que señala de manera vigorosa los límites de la filosofía trascendental en el problema del otro, dice a propósito de esta cuestión que, en su opinión, es posible captar y describir filosóficamente el encuentro como mutua constitución del yo y del tú, tematizando lo que tiene de peculiar más allá de la intencionalidad. Pero, por otra parte, añade que la filosofía dialógica no podrá nunca explicar o aclarar el origen último del yo-tú ni la doctrina —típicamente buberiana— de la prioridad del «entre». Esto quedaría reservado, según este autor, a una teología filosófica que constituiría la meta suprafilosófica del pensamiento dialógico⁸⁴.

Muy similar a la de Theunissen es, en último término, la postura de G. Marcel, quien se mueve en un plano estrictamente filosófico en lo que se refiere a la descripción de los aspectos humanos de la relación intersubjetiva, pero para quien la fe es necesaria y determinante⁸⁵.

Sin embargo, el renacimiento que hace algunos años tuvieron los estudios sobre Fichte, sobre todo en torno a Reinhardt Lauth, fortalecieron la idea de que es posible una mediación filosófica, puramente racional, entre el planteamiento trascendental del problema del otro y la intuición propiamente dialógica⁸⁶. En este sentido, la filosofía de

84. Theunissen, M., «Bubers negative Ontologie des Zwischen», en *Philosophische Jahrbuch* 1963-1964 (71), pp. 319-330.

85. Marcel, G., *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, París 1968, p. 271 ss.

86. Cfr. en especial de Lauth, R., *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro. México, Instituto de Investigaciones filosóficas

E. Lévinas tematizará, de manera rigurosa y profunda, la intuición dialógica presentándola como discurso estrictamente racional⁸⁷. No en vano Lévinas es el discípulo de Buber que mejor desarrolla lo positivo de la aportación buberiana tras someterla a una crítica esclarecedora.

de la UNAM, 1968; «Fichtes Argumentation gegen den logischen Empirismus», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84 (1979), pp. 327-342; «Vierzehn Rezensionen J.G. Fichtes aus dem Jahre 1788», en *Kant-Studien*, 59 (1968), pp. 5-61; *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Múnich/Salzburgo, Anton Pustet, 1965; «Genèse du "Fondement de toute la Doctrine de la science" de Fichte à partir de ses "Méditations personnelles sur l'Elementarphilosophie"», en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pp. 51-79.

87. De Lévinas son significativas, a este respecto, además de sus obras ya citadas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, 1974; *De l'existence à l'existant*, París, 1947; *De Dieu qui vient à l'idée*, París, 1982.

Parte segunda

EL PRINCIPIO DIALÓGICO
COMO PUNTO DE PARTIDA Y MÉTODO

Capítulo IV

LA FILOSOFÍA DE MARTIN BUBER Y LA TEORÍA
CONTEMPORÁNEA DEL CONOCIMIENTO

a) *¿Responde el pensamiento de Buber a la vocación de la filosofía?*

Antes de pasar a analizar y valorar el pensamiento de Buber es preciso despejar el interrogante antes formulado respecto a si no habrá que renunciar a toda tematización propiamente filosófica desde el momento en que se decide salvar y respetar la originalidad y real alteridad del otro. Esta pregunta es ahora formulable también de esta otra forma: ¿es el pensamiento de Martin Buber –principal iniciador y adelantado representante de la filosofía llamada dialógica– una filosofía rigurosamente hablando? Antes de proseguir es imprescindible determinar con toda precisión en qué sentido y en qué medida el pensamiento de Buber, desarrollado en contraste con el estilo de la filosofía trascendental –y aun con el estilo de la filosofía tradicional, en general–, constituye una filosofía o, dicho de otra forma, responde a la vocación de la filosofía. Sólo tras llegar a la conclusión de que así es podremos intentar poner de manifiesto las novedades significativas que presenta respecto a planteamientos filosóficos que, frente a determinados pro-

1. De lo cual Buber es perfectamente consciente: «The nature, strictly speaking, of my thought to traditional philosophy seems to me more a theme for my critics than for me» (La naturaleza de mi pensamiento, en sentido estricto, frente a la filosofía tradicional, me parece más bien un tema para mis críticos que para mí mismo), Buber, M., «Replies to my critics», en PhMB, p. 711.

blemas, aparecen con toda evidencia como manifiestamente insuficientes. La cuestión, por lo demás, aportará la original posición del planteamiento buberiano en relación al acceso al otro, pues en torno a este tema gira todo su pensamiento. Y en la medida en que tal planteamiento comporta una decisión inquebrantable de salvaguardar la real alteridad y otredad del tú, es por lo que necesita la aclaración de si, a partir de tal decisión y contando con ella, es posible una filosofía².

Hay que advertir que, para contestar satisfactoriamente a esta cuestión, será preciso recurrir a desarrollos que no son específicamente buberianos, es decir, habrá que echar mano de ideas que, aunque implicadas en su pensamiento, no aparecen tal cual en los textos de Buber, sino que sólo en virtud de una reflexión crítica toman carta de ciudadanía. Con esto no se trata de dar pasos al margen de su obra para comprender mejor al autor de lo que él se comprendió a sí mismo, sino que sólo se intenta hacer uso de aquellos medios que permitan considerarle y reconocerle como adelantado e incluso, como dice Hans Urs von Balthasar, como «figura fundacional de nuestra época»³.

En líneas generales –habrá ocasión de verlo ampliamente más adelante–, el pensamiento de Martin Buber se desarrolla en torno a la distinción fundamental entre el mundo objetivo del ello (*das Es*) y el personal del tú, consistiendo su originalidad en el descubrimiento de la esencial relación de estas dos esferas con el yo. De hecho Buber no habla nunca de *ello* o de *tú* aislados del yo, sino de dos parejas de relación: yo-tú, yo-ello. Ahora bien, no se trata aquí de una misma relación con dos términos diferentes, que aportan diferentes significados del yo: «No hay un yo en sí –dirá Buber–, sino sólo el yo de la relación yo-tú y el yo de la relación yo-ello»⁴. La relación yo-tú, descrita por oposición a lo que Buber designa como yo-ello, constituye, pues, el nudo del pensamiento buberiano; es decir, originariedad de la sociabilidad por oposición a la estructura sujeto-objeto, no siendo ésta necesaria como fundamento de aquélla.

2. Schneider, H. W., «The historical significance of Buber's philosophy», en PhMB, p. 468.

3. Balthasar, H. U. von, «Martin Buber and Christianity», en PhMB, p. 341.

4. ID, p. 8.

La significación central del pensamiento de Buber radica así en esa su reivindicación de una relación con el otro esencialmente distinta a cualquier relación asimilante del otro como objeto o a una invención psicológica de esa relación. Con ello está Buber cuestionando, desde el fundamento y desde el inicio mismo de su pensamiento, esa primacía indiscutida del objetivismo intelectualista que alcanza su expresión más definitiva en la ciencia –y en la filosofía, de la que esa ciencia ha salido– que presenta, como modelo de toda inteligibilidad, el conocimiento objetivo y lo considera incluso como paradigma del acto espiritual por excelencia. En general, como he dicho antes, la filosofía del diálogo atestigua esta puesta en cuestión de la objetivación y de la tematización como únicas fuentes del sentido. Es posible preguntar entonces: ¿cómo esta «filosofía» responde a la vocación propia de la filosofía?, ¿en qué sentido es posible decir del dialogismo y, concretamente, del pensamiento de Buber que constituye una filosofía? Empecemos proponiendo un sentido, que sirva como punto de referencia, de en qué consiste esa vocación de la filosofía. Tomado de forma amplia, creo válido el que Lévinas propone: «Ella (la vocación de la filosofía) ha sido tradicionalmente entendida como una llamada a vivir de tal manera que no se sufriera más por las decisiones y los imperativos sociales, culturales, políticos y religiosos; que no se fuese más víctima de ideologías –que son probablemente la definición negativa del pensamiento mismo y de la razón en su antigua oposición a la opinión–; y, a fin de cuentas, es poder decir yo, pensar diciendo yo, poder decir con toda sinceridad, *ego cogito*»⁵.

Pero si se piensa que la relación sujeto-objeto es la única relación posible con el ser, entonces no puede ser más que el conocimiento objetivo, que alcanza el ser mismo, el que asegura este poder de decir *cogito*. Ante el objeto este conocimiento cree llegar a la esencialidad misma, «alcanzar el ser como ser maravillosamente igual al conocimiento que lo busca, maravillosamente a la medida de este conocimiento»⁶. La filosofía

5. Lévinas, E., «Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie», ed. cit., p. 502.

6. Lévinas, E., o. c., p. 503.

trascendental de Husserl pone, efectivamente, de manifiesto cómo el desarrollo de la ciencia moderna, y de la filosofía entendida como ciencia, conduce hasta la plena conciencia de sí mismo, mientras que pensar el ser es pensarlo *a la medida* del yo, o sea, es coincidir con uno mismo: «Es preciso —escribe Lévinas— tomar en serio esta modificación de la alteridad del mundo en identificación de sí, del yo mismo, la cual no se resuelve en el vacío de una tautología ni en una oposición dialéctica a lo otro, sino que es lo concreto del egoísmo»⁷. Este privilegio de la presencia del ser a la razón en el conocimiento objetivo y en la ciencia ha sido —y sigue siendo— fuertemente cuestionado por la contemporánea reflexión crítica que pone de manifiesto la multitud de condicionamientos —políticos, sociales, epistemológicos, psicológicos, lingüísticos, etc.— de la captación pretendidamente inmediata. Que el dialogismo y especialmente el pensamiento de Buber cuestionen ese privilegio filosófico de la relación con lo otro y con el otro entendido como objeto, como ser tematizado y asimilable, constituye, evidentemente, una modalidad más de esta posición crítica⁸. Pero con ello no se contesta todavía a la pregunta: ¿responde el pensamiento de Buber a la vocación de la filosofía?; dicho de otro modo y en consecuencia con el sentido antes apuntado que daba a esta vocación de la filosofía: ¿asegura esta doctrina, en su originalidad, el poder decir yo sin que ese poder se fundamente en la libertad de una conciencia que identifica y refiere el ser esencialmente a sí misma?

Según Lévinas, en cuya reflexión están los elementos esenciales para una convincente respuesta a la cuestión, en la forma más general adoptada a lo largo de la historia del pensamiento, la metafísica se muestra como «un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar, de un *en lo de sí* que habitamos, hacia un *fuera de sí* extranjero, hacia

7. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. cast. de E. Guillot, Salamanca 1977, p. 63.

8. Las referencias de Buber a esto abundan en toda su obra. Cfr., como representativas, PM, p. 75 ss; FE, p. 170 ss; EZ, p. 201 ss; GF, p. 60. En otros autores, cfr., por ejemplo, Marcel, G., *L'homme problématique*, París, 1955; Scheler, M., *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929; Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1951, p. 189 ss.

un *allá lejos*». El término de este movimiento es realmente la otra parte, lo otro en sentido eminente. O sea, que lo otro «metafísicamente deseado» no es, de ninguna manera, la alteridad que se reabsorbe en mi identidad de pensante, sino que tiende hacia lo absolutamente otro, «desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo; un más allá como Bien que no colma el deseo, sino que lo profundiza»⁹. Exterioridad, pues, del término de la metafísica, irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de mí a mí mismo, movimiento que, como deseo e inadecuación, es necesariamente una trascendencia¹¹.

Pero esta alteridad, esta heterogeneidad radical de lo otro, sólo es posible si lo otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el «mismo» no relativamente, sino absolutamente. Ahora bien, un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida en la relación *en cuanto yo*. Sin embargo, ¿cómo el yo, que se muestra como egoísmo, puede entrar en relación con lo otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad?, ¿de qué naturaleza sería esa relación? Tal relación no podría ser, claro está, una «representación», un «pensamiento» porque el otro se disolvería allí en el yo; de hecho toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental. Así que, en la relación yo-otro en sentido eminente, el poder del yo no traspasaría la distancia que garantiza la real alteridad de lo otro, una alteridad que no es formal, que no es un simple revés de la identidad, sino anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del yo. Lo otro tiene que permanecer siendo siempre «otro» con una alteridad que constituya su contenido mismo de otro; tiene que quedar otro con una alteridad que no limite al yo, pues, al limitar al yo, lo otro no sería rigu-

9. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 57.

10. Ibidem.

11. Como complemento aclaratorio de estas ideas, de gran interés para captar la interpretación levinasiana de Buber, véase el artículo de Lévinas, E., «Trois notes sur la positivité et la transcendance», en AAVV, *Mélanges André Neher*, París, 1975, p. 21 ss. Cfr. también Strasser, S., «Buber und Lévinas», en *Revue Internationale de Philosophie* 1978 (32), pp. 492-511.

rosamente otro, ya que, «por la comunidad de la frontera sería, en el interior de una totalidad, todavía yo»¹².

La relación yo-otro, en sentido eminente, no puede, por tanto, ser de otra manera que *en diálogo*¹³. El lenguaje lleva efectivamente a cabo una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes, sino que es una relación en la que el otro, a pesar de la relación con el yo, sigue siendo trascendente al yo. Pero una relación cuyos términos no forman una totalidad sólo puede producirse como intercambio entre el yo y el otro, como «cara a cara». Y para que esta relación se produzca hace falta ineludiblemente *poder decir yo*. La relación, en la que se hace posible y se respeta la alteridad del ser, tiene que empezar siendo llevada a cabo por uno de los términos de la relación, y tiene que ser llevada a cabo como el movimiento mismo de la trascendencia, o sea, como el recorrido de esa distancia que realmente separa al yo del otro; en ningún caso como una asimilación o como una invención psicológica de ese movimiento: «En mi relación con el otro —dice Buber— su ser es esencialmente otro que yo (distinto de mí); y esta alteridad suya es lo que yo tengo presente porque es a él a quien yo oigo, yo la confirmo y quiero que él sea otro que yo»¹⁴. La alteridad sólo es posible, pues, a partir del yo, si bien la relación con lo otro y con el otro en sentido eminente sólo se conoce en la medida en que yo mismo la realizo: «La presencia nace cuando el tú se hace presente. El yo no confrontado con el tú en la presencia, el yo rodeado por una multitud de contenidos, no tiene presente sino sólo pasado... Pero el ser verdadero es vivido en el presente, mientras la vida de los objetos está en el pasado»¹⁵.

Mas, ¿en qué sentido puede el lenguaje constituir el elemento propio de esa relación de trascendencia, pensada por Buber como relación de interpresencialidad e inmediatez en el diálogo yo-tú? Después de lo que la crítica contemporánea ha puesto de manifiesto respecto a la mediati-

12. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 64.

13. «La relación del mismo y del otro funciona originariamente como discurso en el que el mismo, resumido en su ipseidad de yo, de ente particular único y autónomo, sale de sí». Lévinas, E., o. c., p. 63.

14. FE, p. 233.

15. ID, p. 11.

zación que los símbolos lingüísticos representan para la vivencia inmediata, ¿podremos considerar al lenguaje como adecuado para constituir el ámbito en el que se desenvuelva y tenga lugar esa relación de inmediatez yo-tú? La respuesta está en la distinción que Buber realiza entre el lenguaje como «dicho» y el lenguaje como «decir», entre «hablar sobre algo» y «dirigir la palabra». En cuanto «dicho», el lenguaje habla sobre algo y expresa la relación del que habla con el objeto del cual habla. En la medida en que, por lo general, cuando se habla, se habla siempre para decir algo, se habla sobre algo, el lenguaje como «dicho» parece el único. Sólo cabría el lenguaje como «dicho» que se muestra como una modalidad de la relación yo-ello. En consecuencia, la relación con el otro habría de ser entendida necesariamente como intercambio mutuo en torno a la verdad, tal y como, por ejemplo, se concibe en la teoría husserliana de la intersubjetividad. Pero frente al lenguaje como «dicho» se distingue el lenguaje como «decir», que exige ser examinado en su peculiaridad y significación propias: «Se dice esto o aquello pero se puede decir al mismo tiempo tú»¹⁶. La palabra *tú* es un dicho, en efecto, pero es el dicho del decir en cuanto decir. Es un vocativo en el que resuena una llamada, el pronombre cuya naturaleza es abrir el acontecimiento de la interpelación, interpelación que inaugura una ética de la sociabilidad, de la relación con el otro en el compromiso, en el respeto y en la responsabilidad. ¿No es acaso legítimo y necesario valorar esa relación de inmediatez yo-tú, de la que Buber habla, en su positividad, desde la exigencia misma de la responsabilidad que precede a todo saber, en lugar de no querer ver en ella más que la negatividad de un pensamiento que abiertamente dice despreocuparse de todo recurso a los sistemas conceptuales del mundo y de la historia?¹⁷.

Entre otras características positivas, la obra de Buber representa, por tanto, una renovación de la ética que comienza ante la exterioridad y la alteridad del otro, ante el ser singular e irrepetible del otro, ante su *rostro*, como gusta decir Lévinas, un rostro que implica mi respon-

16. LZR, p. 83.

17. Lévinas, E., «Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie», ed. cit., p. 505.

sabilidad y requiere mi respeto «por su expresión humana, la cual no puede, sin alterarse, ser tenida objetivamente a distancia». La distinción radical entre la relación de objetivación yo-ello y la relación yo-tú del diálogo, y la independencia total de esta relación respecto a aquélla, adquiere así un significado positivo en esta nueva ética y este nuevo orden del sentido. Esta nueva ética es también una nueva forma de comprender *el poder de decir yo* y, por tanto, responde a la vocación de la filosofía. No se trata, ciertamente, de la libertad que aseguraría el conocimiento de la totalidad del ser, sino de la «responsabilidad»: «Hemos subrayado en todo momento —escribe Lévinas— el recurso de Buber a los términos ontológicos para describir la relación con el tú y su búsqueda reconocida y explícitamente confesada de una ontología a partir del yo-tú, como si el ser (el ser del ente) fuera el alfa y el omega del sentido. Pero es posible preguntarse si la relación yo-tú, en su trascendencia, encuentra al ser primordialmente, si ella no lo nombra en un acto de reflexión que es solamente segundo, si este acto de reflexión es siempre legítimo, si el tú no tiene una significación de sociabilidad que eclipsa la claridad de los datos y de su ser»¹⁸.

La interpretación de la relación yo-tú por la presencia, ¿remite a la necesidad de llevar el pensamiento hacia la radicalidad y allí encontrar el ser? Si ésta fuera la pretensión de la filosofía de Buber, y en la medida en que tal sea, no se trataría más que de una nueva modalidad de «pensamiento del ser» en sentido heideggeriano, es decir, de idealismo trascendental. El propósito de este libro no es otro que intentar determinar de qué manera y en qué medida piensa Buber en un giro decisivo para la contemporaneidad que muestra la necesidad de una comunicación con el ser, previa a la tematización y al discurso, que no será pensamiento del ser, objetivación y asimilación del ser y de lo otro, sino encuentro, respuesta desde la responsabilidad a la llamada del ser, diálogo en el *medium* de una verdad que no es todavía discurso sobre el ser, ontología, aunque trazará el contexto en el que la ontología ten-

18. Lévinas, E., o. c., p. 507; cf. Friedman, M. S., «The bases of Bubers Ethics», en PhMB, pp. 171-200; Rosenblatt, G., *Guilt and Responsibility in the thought of Martin Buber*, Westport 1972.

drá su sentido. Si esto es así, Buber no sólo inauguraría una nueva ética, la ética que empieza ante el otro en sentido eminente, sino que, ante todo, habrá que considerarle como precursor y principal iniciador en esa tarea de configuración del significado específico de lo que, para la contemporaneidad, habrá de ser la teoría del conocimiento.

b) *En qué sentido puede hablarse de una «teoría del conocimiento» en el pensamiento de Buber*

En el panorama filosófico contemporáneo, el desarrollo de la teoría del conocimiento se despliega como un proceso de revisión del problema sujeto-objeto en los términos en que fue planteado por la filosofía de la modernidad¹⁹. El sujeto encerrado en sí mismo, separado y metafísicamente origen de sí mismo y del mundo, es denunciado como una abstracción insostenible²⁰. La consistencia del yo queda resuelta,

19. En la modernidad deja de tener vigencia la suposición del ser cognoscente como parte orgánica de un cosmos, que cumple su función y ocupa su lugar en el conjunto jerárquico de los seres que constituyen el universo. Ahora, en cambio, el ser que aspira al conocimiento se encuentra radicalmente «separado» del ser. Al producirse el descubrimiento del yo, de la subjetividad, se crea como un círculo de hielo que mantiene al sujeto referido ineludiblemente a sus propios pensamientos, a sus propias impresiones. El individuo se descubre ahora recluso en su propia soledad y, partiendo sólo de la realidad segura de su yo, tiene que «descubrir en sí mismo, y sin tomar en préstamo nada de otro, los medios de encontrar toda la ciencia que le es necesaria». Descartes, R., *Oeuvres*, ed. cit., vol. X, p. 373; para la noción de separación, cfr. Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, trad. cit., pp. 124-140.

20. «El idealismo casi ha conseguido convencer al hombre en serio, o sea vitalmente, de que cuanto le rodea era sólo imagen suya y él mismo... Era el idealismo una terca y tenaz marcha a redopelo de la vida y era un insistente, pedagógico hacer-nos constar que vivir espontáneamente era, por su esencia, padecer un error, una ilusión óptica... Ahora tenemos inminente ante nosotros la difícil tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, proporcionarle un mundo en torno, curar en lo posible su ensimismamiento, intentar su evasión». Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas* vol. VII, Madrid 1971, p. 343.

para los filósofos contemporáneos en su mayoría, como referencia a, relación con: intencionalidad en Husserl, «ser en el mundo» en Heidegger, renovación incesante de la *durée en Bergson*, «yo y mi circunstancia» en Ortega, etc. La realidad concreta es, desde ahora, no el yo pensante como pensante, sino el hombre en relación con el mundo, en medio de su circunstancia, proyectado más allá de su instante, etc.

Pero esas relaciones no se reducen a la representación teórica, la cual no sabría más que confirmar la autonomía del sujeto pensante. Para destruir la noción del sujeto encerrado en sí es necesario descubrir bajo la objetivación, haciendo uso del análisis, las estructuras que soportan la objetivación misma, llegándose entonces al hecho de que el hombre existe en situación antes de que él se haya situado: «Ese ordenamiento de los fenómenos que llamamos mundo —escribe Buber— ha nacido en virtud de nuestro encuentro con el ser múltiple que no es obra nuestra, del encuentro de ese ser múltiple con nosotros, que no somos obra nuestra, como tampoco lo es nuestra objetividad. *Todo ese ser es establecido*: nosotros somos establecidos, nuestros encuentros con él están establecidos y en esta forma está establecido el devenir de un mundo que tiene lugar a través de nosotros. Este establecimiento del universo es la *realidad fundamental de la existencia*, accesible a nosotros en cuanto seres vivos»²¹.

Ahora bien, no se trata, en este descubrimiento, de que esa pertenencia al ser haya de traducirse en un restablecimiento del lugar del hombre en el cosmos jerarquizado de alguna manera, al modo griego; ni tampoco que tal pertenencia al ser se reduzca a una función en un mecanismo físico y sin mediación alguna de verdad. Se trata de la conciencia de que la relación con el objeto no es ya la relación con el ser, ni de que el conocimiento «objetivo» es el itinerario original de la verdad. El conocimiento objetivo ha de situarse en una luz que ilumine su propia constitución.

Esta conciencia de la original pertenencia al ser será lo que, de manera efectiva, marcará el final de ese privilegio propedéutico y ontológico

21. GF, p. 63.

de una teoría del conocimiento que expone la forma en que un sujeto alcanza un objeto, abriéndose a un «conocimiento» del ser y a una teoría de este conocimiento. Durante la modernidad, la teoría del conocimiento intentaba, fundamentalmente, describir y determinar cómo es posible para un sujeto alcanzar un objeto. Pero esa reclusión en sí mismo del sujeto cognoscente y ese aislamiento de todo lo que no es él mismo hace que el objeto no tenga más remedio que ser interpretado y «puesto» a partir de una interioridad que no conduce, precisamente, a nada «otro», que sólo conduce a sí mismo. Por otra parte, el conocimiento aquí no es sólo una de las actividades del sujeto, ni siquiera la más alta, sino su esencia misma en cuanto sujeto, aquello por lo que existe a partir de sí mismo. Desde el momento en que se establece al sujeto como conciencia, todo acontecimiento que se produzca en ésta no puede sino proceder de este sujeto que toma conciencia de sí mismo, o sea, que se autocomprende como ser *separado*. De tal modo que la filosofía no llegar a ser otra cosa que, empleando el término husserliano, una *egología*, una explicitación del yo que, como dice Lévinas, «es el ser cuyo existir consiste en identificarse, en cobrar su identidad a través de todo lo que le acontece»²². El yo es idéntico hasta en sus «alteraciones», pues las representa y piensa. Y esto no sólo en el sentido de que la identidad universal, en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene necesariamente la estructura de un sujeto, de un «yo pienso»²³, sino también, y sobre todo, en el sentido de que cualquier diferencia planteada entre el yo y las proyecciones del yo no son tales diferencias²⁴.

22. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 60.

23. «El punto de partida de la filosofía de Hegel es el absoluto como sujeto... La filosofía hegeliana no comienza con el pensar. No se trata de que la naturaleza esté en el pensar, sino al revés: el hecho de que el absoluto sea transparente a sí mismo es lo que constituye el pensamiento. No es el pensamiento razón de su inmediatez, sino la inmediatez razón del pensamiento». Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1963, p. 233.

24. «Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente evidente para mí que lo que es distinto no es distinto. Yo, el homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda dife-

Y si la fenomenología de Husserl, que tan decisivamente ha contribuido a la superación de la noción idealista del sujeto, se queda en una egología es porque en ningún momento renuncia a postular el yo como conciencia constituyente.

La teoría del conocimiento, en el sentido moderno, tiene así un valor fundamental, pues nos enseña cómo llegar al ser mismo. Ha de preceder, por ello, a toda otra investigación filosófica, no sólo como una propedéutica del saber, sino, más decisivamente, como teoría del absoluto. La conciencia de que la relación con el objeto no es necesariamente la relación con el ser y la idea de que la realidad fundamental de la existencia no es el yo pensante y como pensante, sino ese establecimiento del ser anterior a la actividad constituyente del yo, junto a la evidencia de una original pertenencia al ser, marcan, pues, el fin de la concepción que de la teoría del conocimiento se ha tenido desde Descartes hasta Husserl. En la contemporaneidad, esa exigencia de un «conocimiento» del ser y de una «teoría de este conocimiento» no puede seguir siendo «teoría del conocimiento» sólo que referida a un objeto más impenetrable y mucho más amplio que el objeto del saber objetivo. La comunicación con el ser en la verdad original no conlleva más el ser, ni lo asimila ni tematiza sobre él, sino que es sólo «dejar ser al ser», establecer una relación de inmediatez con el ser que no es aún discurso sobre el ser, sino respuesta a una llamada, responsabilidad en el sentido literal del término.

De manera que el conocimiento, si se dirige en la filosofía contemporánea, más allá del objeto hacia el ser, no va al ser en el mismo movimiento con el que va al objeto. ¿Cómo describir positivamente este movimiento? Buber es un precursor en esta búsqueda. Su doctrina de la relación yo-tú se muestra, desde esta perspectiva, como un agudo

rencia». Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. W. Roces, México, 1973, p. 114. Es interesante, a este respecto, el comentario de Lévinas: «La fenomenología hegeliana, en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto, expresa la universalidad del mismo, que se identifica en la alteridad de los objetos pensados, y a pesar de la oposición de sí consigo... El yo no deja de ser el mismo en esa alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese sí sorprendente». Lévinas, E., o. c., pp. 60-61.

cuestionamiento crítico de la supremacía omniabarcante del sujeto cognoscente y de la consiguiente relativización de sus esferas de experiencia, incluida la experiencia del otro, a objetos de conocimiento. Por otra parte, la búsqueda por Buber —antes que por Heidegger— de esas estructuras anteriores a la objetivación no le conducirá a una entidad inhumana y neutra como es el *Sein des Seienden* heideggeriano, sino a un *Seiendes* que es precisamente otro, y así a la sociedad como primer acontecimiento del ser²⁵.

Para Buber, el conocimiento objetivo ha de situarse en una luz que ilumine su propia constitución. La comunicación con el ser en la verdad original no será tematización, sino que trazarán sólo el contexto en el que la tematización será posible. En Heidegger, la revelación de la verdad sólo expande «la luz primera necesaria para ver la luz». Es preciso responder antes de hablar de ella. Para Bergson, la verdad es decisión, invención, creación más bien que reflejo del ser: «La intuición en Bergson no es sólo, más allá de toda visión exterior y lateral sobre el ser, una unión con él. Es invención y creación en su unión misma. La verdad aquí es el acontecimiento fundamental del ser mismo»²⁶. En Buber, la doctrina de la relación yo-tú ocupa el lugar del cuestionamiento crítico de la supremacía de la relación sujeto-objeto y se plantea como búsqueda de las estructuras anteriores a la objetivación.

25. Lévinas, E., «Martin Buber and the theory of knowledge», en PhMB; también cf. Forth, D., «Berkeley and Buber: an epistemological comparison», en *Dialogue* 1970 (10), pp. 690-707; y Friedman, M.S., «Martin Buber's theory of knowledge», en *The Review of Metaphysics* 1954 (8), pp. 264-280. En este último artículo, Friedman, aunque expone los aspectos esenciales de la epistemología de Buber, no muestra, en cambio, su relación con las corrientes filosóficas contemporáneas que, sin colocar en el centro de su reflexión el tema de la relación yo-tú, han roto con la primacía de la relación sujeto-objeto y con la ontología que la sostenía.

26. BBI, p. 31.

Capítulo V

LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO BUBERIANO: GENEALOGÍA DE LA INTUICIÓN DIALÓGICA

a) *La etapa místico-existencial*

Desde un punto de vista cronológico, Buber partió del misticismo²⁷. Pero el misticismo fue para él algo vital que encarnaba, ante todo, un espíritu de abierta oposición a esa visión «oficial» de una religión que separa a Dios del mundo, de la creación y de la historia. La cosmovisión mística es, para el joven Buber, más global, más concreta e incluso más realista y justa que las simples afirmaciones de algunas religiones o de algunas filosofías, pues apuesta por la *coincidentia oppositorum* en vez de por la separación entre lo sagrado y lo profano, precavida y dogmática, que establecen las religiones reveladas, o la separación infranqueable entre sujeto y objeto establecida por algunas filosofías. El Dios del misticismo, como sujeto absoluto, y el mundo creado, como objeto, son idénticos. Para el primer Buber, pues, el misticismo abre simplemente el camino hacia la verdad²⁸.

27. Comparándolo con Bergson se puede decir que Buber comienza en el punto de llegada del sistema bergsoniano. El propio Buber lo menciona en *Bergson vebaintuiziah*, escrito publicado en 1944 como introducción a la traducción hebrea de la obra de Bergson. En alemán, Buber publicó este escrito, por primera vez, en *Hinweise*, Zúrich 1953, con el título *Zu Bergsons Begriff der Intuition*.

28. El interés del joven Buber por este tipo de pensamiento se pone de manifiesto en escritos como *Ueber Jakob Boehme*, publicado por primera vez en *Wiener*

Pero Buber no se sitúa, al principio de su itinerario filosófico, en una línea filosófica similar a la de Schelling, aunque ésta no sea sino otra traducción del misticismo: «En Buber —escribe Fleischmann— la unidad del sujeto y del objeto no llevará a una filosofía de la identidad, sino a una filosofía de la realidad como síntesis entre algo que actúa (sujeto) y algo que recibe esa acción (objeto). Este es, por lo demás, el sentido que la realidad ha tenido en los más grandes clásicos de la historia de la filosofía»²⁹. Esta filosofía de la realidad se configura, en Buber, desde el afán de llegar a una solución para los grandes problemas que se planteaban a su generación, una generación que, a juzgar por sus testimonios, no debió sentirse particularmente feliz —Rilke en Alemania, Valéry en Francia, Hesse en Suiza—, viviendo a la sombra del nihilismo y sin nada que proponer contra esa enfermedad mortal, diagnosticada por Nietzsche, de la conciencia europea³⁰.

El pensamiento de Buber arranca, pues, de una preocupación que J. B. Lang expresa en estas palabras: «El impulso que subyace a la filosofía de Buber es el de clarificar cómo el hombre del siglo XX, tras las conmociones que ha sufrido y que le han trastornado hasta el extremo de alienarlo de sí mismo con una brutalidad difícilmente conocida antes, puede esperar afrontar de nuevo la realidad, y afrontarla de tal manera que pueda descubrirle un sentido. Pero no un sentido que él, el hombre mismo, se haya fabricado y que podría comunicar a otro y servir como tal sentido a otro, sino un sentido que se manifieste a él y le

Rundschau, vol. 5, Viena 1901, pp. 251-263; *Ekstatische Konfessionen*, Jena 1909; *Mystik als religiöser Solipsismus. Bemerkungen zu einem Vortrag Ernst Troeltschs*, Tubinga 1910; como editor de *Meister Eckharts mystische Schriften*, Berlín 1920; *Lao-Tsé al hashilton* (en hebreo), Jerusalén 1942; *Ein Gespräch mit Tagore*, escrito en 1950 e incluido en *Nachlese*, Heidelberg 1964; *Gandhi, die Politik und wir*, escrito en 1930 e incluido en *Hinweise*, ed. cit.

29. Fleischmann, J., «Le problème de Martin Buber», en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1959 (84), p. 347.

30. No es extraño que en esta época, anterior y durante la Primera Guerra mundial, transcurra un período menos productivo también en Buber, y del que él mismo no se sintió luego muy satisfecho. Cfr. BAF, cap. IX, así como la obra ya clásica de Kohn, H., *Martin Buber: sein Werk und seine Zeit*, Colonia, 1961, cap. II.

permita, simplemente, ser. En otras palabras, ¿es posible descubrir una dimensión, una realidad, un sentido que fundamente la existencia humana de cara a los peligros que la amenazan?»³¹. «El hombre —escribe Buber ya en el año 1952, pero todavía bajo este mismo afán— puede aceptar un significado o valor y colocarlo como guía para la propia vida si lo ha descubierto, es decir, si se le ha manifestado en su encuentro con el fundamento; no si se lo ha inventado»³². Buber va a dedicar todos sus esfuerzos, pues, a la búsqueda de una visión de conjunto de la realidad en la que no haya quiebra, ruptura absoluta entre sujeto y objeto, entre teoría y práctica, entre Dios y el hombre. Sólo así le parece posible la curación de esa «gran enfermedad de su generación, imbuida de la separación y desintegración de las facultades humanas y que conduce a la alienación del hombre respecto a sí mismo»³³. De modo que, para Buber, se trata de adoptar una posición mucho más «fundamental» que la de una simple «teoría moral». Estaríamos ante una intención semejante a la de la incipiente filosofía de la existencia, y muy particularmente a la de M. Heidegger, sólo que con algunos años de adelanto y en una dirección diferente, pues mientras Heidegger se verá cada vez más tentado a explicar al hombre y su historia a partir de los «fatídicos movimientos del ser», Buber considerará que la principal tarea filosófica es despertar en el hombre la voluntad de una vida cada vez más humana³⁴.

Pero para comprender adecuadamente la especificidad de la postura buberiana será conveniente asomarse, aunque sea por un momento, a su punto de partida cronológico, esto es, a sus investigaciones de historia religiosa judía, efectuadas durante su juventud entre 1904 y 1909, y a su descubrimiento, en este período, del hasidismo³⁵. Se encuen-

31. Lang, J. B., «Approche de Martin Buber», en *Revue de Théologie et de Philosophie* 1967 (100), p. 33.

32. GF, p. 65.

33. Lang, J. B., o. c., p.34.

34. Me ocuparé más adelante de la comparación entre Heidegger y Buber. La discusión de Buber con este filósofo está principalmente en PM, cap. II de la parte II, y GF, caps. III y IV.

35. Cf. sobre estos aspectos mi obra *Buber (1878-1965)*, Madrid, Ed. del Orto, 1997.

tra aquí la fuente de inspiración, el trasfondo originario de la doctrina buberiana. Buber fue el primero en estudiar e interpretar, desde un punto de vista filosófico-hermenéutico, los textos hasídicos³⁶. En sus interpretaciones de la cosmovisión hasídica es donde el conjunto de la posición filosófica posterior de Buber se perfila inicialmente. Aquí encontrará su idea fundamental de que el verdadero acceso a la realidad suprema no pasa por la separación de sujeto y objeto, de lo teórico y lo práctico, así como la posición, para él decisiva, al problema del mal y a la deshumanización del hombre.

«Hasidismo» deriva de *hasidut*, palabra hebrea que significa piedad, compasión. Como movimiento sectario se trata de un resurgir místico concreto que tuvo lugar, a finales del siglo XVIII, entre algunas comunidades judías de Polonia y Rusia. Erupción espontánea y muy dinámica de una cierta religiosidad extática que, a los ojos de cualquier profano, no deja de parecerse a una especie de histeria colectiva que pudiera haber sido producida como reacción de masas agitadas por profecías de una inminente revolución política o social. Su rápida expansión se debió al rabino Ben Eliezer, conocido en las comunidades como Baal Shem Tov, y que fue el principal promotor —frente al rígido legalismo de la tradición rabínica judía y también como reacción al intelectualismo de la Ilustración dominante en la época— de comunidades unidas por el fervor místico, por la alegría y el amor recíprocos, exaltando las formas simples de vida y una enseñanza más allá del ritualismo y del moralismo formal. En sus supuestos, el hasidismo tendría su origen en antiguas tradiciones religiosas, y podría remontar su noción de piedad, como amor a Dios y al prójimo, hasta la predicación de los profetas y los

36. Los principales escritos de Buber sobre el hasidismo fueron recogidos por él mismo en *Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1963. Este volumen contiene: *Die Erzählungen der Chassidim*, *Die chassidische Botschaft*, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, *Mein Weg zum Chassidismus*, *Der Chassidismus und der abenländische Mensch*, *Christus, Chassidismus, Guosis*, *Des Baal-Schem-Tov Unterweisung im Umgang mit Gott*, *Einleitung zu Nachman*, *Ein Zaddik kommt ins Land*, *Gog und Magog*. Para una crítica de la interpretación buberiana del hasidismo, cf. Scholem, G., «Martin Buber et son interprétation du hassidisme», en *Critique* 1966 (22), pp. 822-841.

salmos que cantan la creación. Por último, y sin mencionar otros factores, el hasidismo se remonta a la Cábala medieval y al pensamiento de Isaac Luria. Lo central para la Cábala, en el libro del Esplendor (*Zohar*) es que, por efecto de las emanaciones divinas, la naturaleza intrínseca de la deidad ha sido separada de su gloria, que queda prisionera e inmanente al mundo. Por ello, la redención consistiría en la reunificación de Dios, en una reunificación a la que puede prestar su colaboración el hombre³⁷. Este es también el esquema básico del pensamiento de Luria, si bien lo específico de su doctrina es que, respecto a la creación divina, hay una previa contracción de Dios que abre el ámbito ontológico a la aparición de la criatura y otorga al hombre la libertad para el bien y para el mal. En cuanto al mal, en sí mismo proviene de que se han roto los velos que contenían la gracia de Dios y ésta, caída y exiliada en el universo físico, ha sido rodeada y envuelta por núcleos de tiniebla. La reunificación de Dios puede ayudarse por la acción humana pero necesita, para actualizarse y completarse, la asistencia de Dios pensado mesiánicamente. Por su parte, la ayuda o colaboración del hombre conlleva, no sólo el cumplimiento de la ley, la *Torá*, sino un proceso de concentración mística (*kavanah*), que penetra intencionalmente la acción y la vida.

Pero más que nada, la cosmovisión hasídica, como cosmovisión mística, postula una unidad fundamental de lo real, un orden de la realidad donde la multiplicidad del mundo, la separación entre mundo y Dios, e incluso la propia diferenciación de los hombres, son asumidos en el foco vivo de una unidad superior. El influjo de este interés por el hasidismo, junto con influencias de algunos románticos alemanes y de hombres como Meister Eckhardt y Jacob Boehme, el interés por el hinduismo, el budismo y el taoísmo, todo ello bien conciliado con la imagen hasídica y cabalística por su orientación común a la unificación total de la realidad, son los elementos que ofrecen el fundamento para

37. Cfr. Bielander, R., *Martin Bubers Rede von Gott*, Frankfurt 1975; Horowitz, R., *An historical analysis and first publication of Martin Bubers lectures on religion as presence*, Nueva York 1984; Moser, R., *Gotteserfahrung bei Martin Buber*, Heidelberg 1979.

comprender el misticismo de Buber en su juventud, así como algunos caracteres importantes de su pensamiento maduro³⁸.

De algún modo, aunque teniendo en cuenta las precisiones hechas por Buber en el *Postscriptum* de 1957 a *Ich und Du* en el sentido de que de ningún modo puede interpretarse su doctrina madura como mística, permanecerá latente, en la etapa dialógica, una búsqueda de plenitud extática, si bien no como disolución de la propia individualidad en la unión con lo absoluto, sino como tensión del yo ante el tú, ante lo que es otro, en la presencia itinerante y recíproca de ambos términos³⁹. Es, pues, necesario para Buber eliminar de manera radical la por lo menos implícita «identificación» mística, que borraría los perfiles del yo en el seno de un ser primordial. Eso haría imposible el encuentro entre dos presencias independientes y confrontadas. Pues no vale, para Buber, que ese ser primordial se realice en el hombre como autoconciencia del *Urgrund* que subyace al alma. La obra *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (1913) está escrita bajo este horizonte problemático, y marca la etapa de transición entre el período místico y el período dialógico⁴⁰. Si la tensión mística implica extática unificación del mundo y del hombre en el ser primordial, la *filosofía de la realización*, contenida en *Daniel*, implica la decisión creadora, activa y total del hombre ante su propia vida.

La idea maestra de *Daniel* es que el hombre puede adoptar fundamentalmente, frente a la existencia, dos actitudes esenciales: una consiste en «orientarse en ella», la otra en «realizarla»⁴¹. Mediante la orien-

38. Cfr. Friedaman, M., *Martin Buber. The life of Dialogue*, Nueva York, Harper, 1960; Moran, J. A., «Martin Buber and Taoism», en *Judaism* 1972 (21), p. 98 ss.

39. Además del *Postscriptum* de 1957 a *Ich und Du*, Buber insiste en el carácter no místico de su doctrina dialógica en su obra *Die Frage an den Einzelnen*. Véase sobre este particular la notable obra de P.R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu «Ich und Du»*, Königstein 1979.

40. La clasificación de la obra de Buber en periodos, tres en concreto (místico, existencial y dialógico), fue originalmente hecha por Friedman, M., *Martin Buber, the life of dialogue*, ed. cit.

41. DN, p. 12 ss.

tación se adopta frente a la realidad una actitud de conocimiento y uso: las cosas y las demás personas son, para mí, básicamente instrumentos y objetos. En este caso, el ser de la realidad, la cosa misma, se vuelve inaccesible. Orientándome en los hechos y en los acontecimientos, esforzándome en ponerlos en su lugar, mantengo entre ellos y yo una distancia destinada a preservarme de su influencia; les impongo un estatuto de objeto del cual quedo dueño para disponer a mi gusto. Desde esta actitud de orientación, tanto la objetivación de las cosas como su utilización para los propios fines son el resultado de una voluntad de apropiación y de un afán por mantenerse *intacto*, en el sentido literal del término. Este modo de afrontar el mundo y la realidad suele ser, por lo demás, generalmente considerado como el único modo propiamente activo y creador, pues en él el hombre domina su objeto, lo manipula, dispone de él, tanto más cuanto que «sólo está en su propio espíritu»⁴².

Pero frente a esta actitud de conocimiento y uso se distingue otra actitud que Buber llama «realización» (*Verwirklichung*), y que afronta la realidad como investida de la dignidad de *otro*, es decir, con un estatuto ontológico diferente al de objeto. «Realizar» es, para el Buber de *Daniel*, reconocer a las cosas y a las personas su carácter de ser propio e independiente, singular y provisto de su propia razón de ser. «Realizar» es no disponer de lo que posee el carácter de otro como si se tratase de una cosa sometida a mi voluntad⁴³. En esta actitud de realización se actualiza, según Buber, la verdad de la vida, pues la vida se realiza sobre todo aceptando al otro y a lo otro como algo real con lo que me encuentro.

Realizar el encuentro es, pues, consentir en abdicar de parte de mi autonomía, mientras que orientándome solo yo mantengo la iniciativa

42. DN, p. 48.

43. DN, p. 57. Es conveniente reparar en las diferencias etimológicas de los términos *Realität* y *Wirklichkeit*. El primero aparece más estático y, por tanto, más tributario de la tradición ontológica griega. *Wirklichkeit*, que es el término utilizado por Buber, tiene un sentido más dinámico, manifestando un aspecto típico de la mentalidad germánica que, en este punto, se asemeja al pensamiento hebreo del que Buber es deudor.

de lo que puede suceder entre mi objeto y yo. Realizar el encuentro es dejarse afectar, dar paso a lo que, tal vez, modificará mi forma de ser, sin que me sea posible prever en qué sentido. Mientras en la actitud de orientación, el yo se esfuerza por mantenerse intacto de cualquier «acción» o influencia procedente del objeto, en la actitud de realización, realizando el encuentro, se concede a lo otro el derecho y la posibilidad de llegar hasta mí⁴⁴.

Adviértase que no se trata, sin embargo, de establecer una dicotomía que requiera una elección exclusiva en favor de una de las dos actitudes fundamentales. La orientación no representa el mal ni puede pensarse en condenarla ni menospreciarla, sino que ha de reconocerse abiertamente que nos es indispensable y que tiene su positividad específica. Lo que no resulta positivo ni se ajusta a la verdad es esa magnificación que supervalora el poder de la orientación hasta caer en el error de sustituir por completo la realización. Pues sólo en la implicación y en el compromiso que el encuentro entraña se manifiesta al yo lo otro en sentido eminente, es decir, un sentido no fabricado por el hombre.

Es legítimo, pues, señalar que la orientación no constituye —ni debe pretender constituir— el único modo de aproximación a lo real, ni siquiera el modo esencial de acceso al ser, porque entonces lo real no puede dejar de ser sino «la sustancia viviente y creadora del propio yo»⁴⁵. Como dice M. G. Casas, «el motivo conductor de *Daniel* no es otro que el de mostrar cómo el hombre encuentra el ser en su realización, no en el mero pensamiento. En todo caso, el pensamiento accede al ser sólo si es un momento de la realización misma»⁴⁶. Lo real, el ser, tiene, para Buber, la estructura relacional de la existencia. Porque el otro no se manifiesta a mí más que en la medida en que yo consiento en dejarlo ofrecerse a mí en toda su alteridad y en su dinamismo, en cuanto me solicita y me interpela. He aquí perfilado ya un aspecto del pensamiento buberiano que, como vamos a ver enseguida, será plenamente desarrollado en *Ich und Du*.

44. DN, p. 62.

45. DN, p. 65.

46. Casas, M.G., «Martin Buber», en *Eidos. Revista de Filosofía* 1969 (1), p. 35.

b) *La formulación del principio dialógico como método*

El desarrollo de la relación yo-tú, como encuentro dialógico que envuelve la realidad entera y la manifiesta permitiendo al yo y al tú su acceso a ella en sentido eminente, constituye el pensamiento maduro de Buber, contenido, por primera vez, en *Ich und Du* (1923). Esta obra inaugura el período dialógico del pensamiento buberiano. Ante ella hay ahora que preguntarse: ¿qué progresos se realizan respecto al período anterior?, ¿qué significado tiene ahora esa dualidad que, según *Daniel*, puede adoptar el hombre frente al universo?, ¿qué sentido, además del puramente metafórico, es preciso conceder a ese «carácter verbal de la existencia» al que Buber alude al final de *Daniel*?

Tal vez, la mejor forma de abordar estas cuestiones conjuntamente sea centrarnos en el método empleado y propuesto por Buber. La doctrina buberiana proclama que, para comprender verdaderamente su mensaje, es indispensable seguir la vía que conduce a él. En el pensamiento de Buber, «comprender» y «realizar» son, en ciertos contextos, términos intercambiables: «realizar una cosa» sería como decir que es el mejor modo de comprenderla íntimamente. Para Buber, sólo este tipo de conocimiento constituye una verdadera comprensión, el conocimiento justo de la realidad. Este conocimiento supone una actitud de apertura, de verdadera implicación, una toma de posición fundamental (*Haltung*). El principio dialógico es, en la filosofía de Buber, al mismo tiempo, fundamento, punto de partida y método, como lo fue el *cogito* en la filosofía de Descartes. Para Buber, sólo comprometiéndose con la realidad es como verdaderamente la conocemos. Lo que propone es algo así como una comprensión «por unión» (*Verbundenheit*), pero que no es coincidencia con la realidad, como sucede en el bergsonismo⁴⁷. Sería un conocimiento cercano a lo que sucedía en los misterios

47. «Para conocer el dolor, el espíritu ha de verse arrojado a las profundidades del dolor real, en lugar de contemplarlo como un espectáculo, y esto vale para todos los acontecimientos del alma». MG, p. 54.

antiguos, más bien que una pura contemplación de algo que se ofrece como espectáculo ante el que permanezco como espectador sin implicarme en lo que acontece. El sentido de lo que se ha de conocer queda cerrado para todo aquel que no entra él mismo en el misterio: «No se conoce —dice Buber— al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de un desvanecimiento. Pero sólo así y no de otra manera puede surgir la visión de la verdad»⁴⁸.

Por tanto, desde el momento en que se pretende leer el mensaje buberiano desde una actitud «orientadora», es preciso dudar seriamente de poder llegar hasta sus aspectos esenciales. En rigor, la realidad del principio dialógico no es comprensible sin haber participado en ella, sin entrar en la relación dialógica a la que se refiere. Pues el diálogo no es otra cosa que esa participación misma: «El hombre vive en el espíritu cuando sabe responder. Y puede hacerlo cuando entra en la relación con todo su ser. Sólo en virtud de esa capacidad puede el hombre vivir la vida del espíritu»⁴⁹.

Lo dicho para el método buberiano vale, pues, igualmente para su mensaje, pues, en rigor, éste no es una teoría ni un sistema, sino, ante todo, un método: «Yo no tengo una teoría —dice abiertamente Buber—, sino que sólo indico una realidad, algo que en la realidad no ha sido suficientemente reconocido. Muestro el camino a aquel que se quiere dejar guiar... No tengo una teoría, sino que inicio un diálogo»⁵⁰. Pero no se trata para Buber de mostrar una realidad reservada a algunos privilegiados quienes, para acceder a ella, hubieran de pasar antes por un período de iniciación especial. Lo que Buber intenta es restituir al hom-

48. PM, p. 21.

49. PM, p. 39.

50. «I must say it once again: I have no teaching. I only point to something. I only point to reality. I point to something in reality that has not or had too little been seen. I take him who listens to me by the hand and lead him to the window. I open the window and point to what is outside. I have no teaching, but I carry on a conversation.» Buber, M., *Replies to my critics*, en PhMB, p. 693.

bre contemporáneo la realidad «de siempre», a fin de que pueda fundar una existencia renovadora, creadora y plena de sentido. Siempre se ha presentado que el hombre se manifiesta a sí mismo como tal en la medida en que entra en la relación esencial y afronta la realidad desde esa actitud desinteresada que permite el reconocimiento y el compromiso con la alteridad de lo otro. Esa actitud del hombre que mira un árbol sin ninguna intención interesada es algo tan cotidiano y propio del hombre como mirar ese mismo árbol buscando en él la rama que le servirá de bastón. Se trata, otra vez, de las dos actitudes del hombre en las que Buber percibe los dos modos básicos de ser en el mundo: «Para el hombre —leemos en *Ich und Du*— el mundo es doble, en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales (Yo-tú, yo-ello) que es capaz de pronunciar»⁵¹.

Se trata, en efecto, de la misma dualidad que, en *Daniel*, oponía orientación y realización. Pero ahora, en *Ich und Du*, Buber aporta a su concepción inicial algunas modificaciones de gran importancia. En primer lugar, mientras en *Daniel*, el fenómeno de la realización se producía en el interior de la subjetividad, ahora, en *Ich und Du*, la relación yo-tú funda el ámbito ontológico del *entre los dos*. El principio dialógico no tiene su lugar ni en el dominio de la subjetividad del yo ni en el dominio de la subjetividad del tú, sino muy precisamente entre (*zwischen*), manteniendo al yo y al tú en una tensión dialéctica o, mejor dicho, dialógica, de mismidad y otredad. Lo esencial no sucede ya, para Buber, *en* el hombre, sino *entre* el hombre y aquello con lo que se encuentra. En segundo lugar, esto que sucede *entre* adopta un preciso carácter verbal, debiéndose entender esta expresión no sólo en un sentido puramente metafórico o simbólico. En el pensamiento maduro de Buber es el lenguaje el que abre un nuevo mundo de significación y el que actualiza lo esencial (*das Wesen*) como *zwischen*. Tal vez todo parezca suceder como si el hombre, frente al universo, se expresara sobre él, sobre el universo, sólo para sí mismo, como en un secreto coloquio del alma consigo misma, según la impercedera fórmula

51. ID, p. 7.

de Platón⁵². Pero, en realidad, el hombre necesariamente articula, frente al mundo, una de esas dos palabras fundamentales (*Grundwörter*) en las que, según Buber, descansa todo el lenguaje de las personas adultas y civilizadas. De manera que, o bien invoca, dirigiendo la palabra, diciendo tú con el ser entero —no haciendo la palabra más que actualizar ese diálogo silencioso—, o bien se habla sobre lo otro en tercera persona, designándole por uno de los pronombres personales él, ella o ello. Lo que determina esa adopción de cada una de las actitudes fundamentales no es, sin embargo, el simple pronunciamiento de la palabra, ni tampoco, previamente, el intelecto del hombre, sino el ser del hombre en toda su integridad. En rigor, Buber piensa que, en cuanto la relación yo-tú implica el compromiso total de la persona, sólo ella puede pronunciarse con el ser entero (*mit dem ganzen Wesen*), mientras, al pronunciar la palabra fundamental yo-ello, mi ser no estaría totalmente presente ni completamente actualizado. Por eso Buber dice: «La melancolía de nuestro destino sobre la tierra reside en el hecho de que, en este nuestro mundo, todo tú se torna invariablemente un ello. Es indiferente el grado de exclusividad en el que el tú se hallaba presente. Desde que se ha agotado la obra de la relación o desde que ella ha sido contaminada de mediatez, el tú se vuelve un objeto entre objetos»⁵³.

La vida oscila, y cada individuo debe preocuparse activamente por que su propia vida oscile entre estos dos mundos: «El individuo puede reemplazar cada vez más la relación por la experiencia indirecta o adquisición de conocimientos, y puede, cada vez más, reducir la utilización propiamente dicha transformándola en aplicación especializada... Pero todo lo que de este modo se ha cambiado en ello, todo lo que se ha consolidado como cosa entre cosas, ha recibido como senti-

52. Platón, *Sofista* 263e: «Es tal el ensimismamiento de los que filosofan —escribe Laín citando este aspecto en el *Teeteto*— que ninguno de ellos sabe de su prójimo ni de su vecino; y no sólo de aquello en que los tales se ocupan, pero ni siquiera acerca de si son hombres u otros engendros cualesquiera.» Laín *Entralgo*, P., o. c., vol. I, p. 24.

53. ID, p. 17.

do y destino ir cambiando una y otra vez. Una y otra vez, lo que tiene estatuto de objeto debe incluirse, ser vuelto a la presencia, retornar al elemento del cual ha salido, para ser visto y vivido por el hombre como presente»⁵⁴.

A la luz de esta distinción, Buber analiza la situación de nuestra cultura contemporánea y advierte cómo, por esa hipertrofia reinante de la actitud característica de la relación yo-ello junto al olvido y atrofia de la facultad de entrar en la relación yo-tú, no puede resultar extraño que se mantenga, como una posición muy generalizada en nuestra época, que sólo existe un modo de actuar como debe ser: seguir adelante en la dirección del progreso renunciando resueltamente a todo «romanticismo», a toda nostalgia idealista en la que parece introducirnos el sueño de la relación yo-tú. Por supuesto que no deja de parecer ingenuo en el contexto del mundo contemporáneo —Buber es perfectamente consciente— apelar al poder del diálogo y proponer, como formas modelicas de afrontar el mundo y los otros, las formas del sentido poético, amoroso o religioso. La enorme vigencia y aceptación del positivismo y del pragmatismo —que, en cierto modo, parecen tener de su parte el buen sentido común— no contribuyen precisamente a prestigiar este punto de vista. Sin embargo —piensa Buber—, se podría aceptar sin dudarlo semejante actitud (positivista y pragmática) si mostrase de algún modo indicios convincentes de que así alcanzaremos la plenitud y felicidad que nos parece prometer. Por su parte, Buber no nos propone ninguna panacea: «El camino que nos propone —pues es fundamentalmente eso— es un camino laborioso y largo. No nos predica el retorno o la conversión a ninguna filosofía, a ningún cuerpo doctrinal, a ninguna religión, sino que, con gran agudeza y severidad, disecciona la creencia moderna, tan ampliamente acreditada, de que, en el fondo de su alma, todo hombre adora, a pesar de todo, algún absoluto: el Progreso, la Humanidad, el Poder, y manifiesta su convicción de que es indispensable que el hombre aprenda a servir de forma diferente al único absoluto real»⁵⁵.

54. ID, P. 40.

55. Lang, J. B., o. c., p. 45.

Capítulo VI

LA DISTINCIÓN FUNDAMENTAL ENTRE EXPERIENCIA Y ENCUENTRO

a) *Palabras fundamentales y modos básicos de relación*

En Husserl y en Sartre, el acceso del yo al otro está planteado en la esfera de la observación: el otro se sitúa en el *medium* de la percepción sensorial. En Heidegger, el otro aparece en el ámbito de la actuación, de la *Fürsorge*. En Buber, sin embargo, el ámbito o lugar del tú es el lenguaje. La relación yo-tú y la relación yo-ello son, ante todo, palabras fundamentales o protopalabras, palabras sobre las que se fundamenta todo el lenguaje de las personas adultas y civilizadas. Quien está en la relación con un tú o un ello, *habla*, dice «tú» o dice «ello», y el yo mismo es solamente «yo» mientras dice «yo», o sea, el yo de la palabra fundamental yo-tú o el yo de la palabra fundamental yo-ello: «Ser yo y decir yo –escribe Buber– son uno y lo mismo; decir yo y pronunciar una de las palabras fundamentales son uno y lo mismo. Quien dice una palabra fundamental entra en esa palabra y está en ella»⁵⁶. «Está en ella» (*steht darin*), o como Buber dice también en otro pasaje más tardío: «En realidad el lenguaje no se halla en el hombre, sino el hombre en el lenguaje»⁵⁷.

56. ID, p. 8.

57. ZW, p. 141.

El lenguaje subyace, pues, a la esfera de la subjetividad y a su estructura intencional⁵⁸. Se dice que es el hombre el que adopta una u otra actitud fundamental, pero en realidad es el lenguaje que él habla, la pro-topalabra que él pronuncia la que pone al ser humano en una u otra actitud fundamental: «La actitud del hombre es doble según la dualidad de las palabras fundamentales que puede pronunciar»⁵⁹. Se dice que el hombre es «el lugar privilegiado donde el ser se manifiesta» en su dualidad, como tú o como ello, pero en realidad es el lenguaje el que constituye el *medium* de la relación. El lenguaje es, por consiguiente, aquello que puede y debe conducirnos, según Buber, desde la insuficiencia del planteamiento idealista trascendental hasta la «profundidad del *zwischen*».

En lo primero que es preciso reparar es en esa diferencia fundamental entre el lenguaje que dice yo-tú y el lenguaje que dice yo-ello. La palabra fundamental yo-tú es, por esencia, un «dirigir la palabra», un «decir» (*Ansprechen*), mientras que el lenguaje de la palabra fundamental yo-ello es, por esencia, un «hablar sobre», un «dicho» (*Besprechen*). «Tú» es aquel a quien se dirige la palabra, y que puede ser «otro» en sentido eminente cuando soy yo quien dirige la palabra, o puedo ser yo mismo cuando es a mí a quien va dirigida la palabra. En esta especificación dialógica del tú coinciden con Buber la mayoría de los pensadores de la *Begegnungsphilosophie*. Así, por ejemplo, G. Marcel definirá literalmente el tú como «ce que peut être invoqué par moi», y F. Ebner lo determina también formalmente como «la persona a la cual es dirigida la palabra» (*die angesprochene Person*), o también como «la posibilidad de dirigir la palabra a otro» (*die Ansprechbarkeit im anderen*)⁶⁰.

«Dirigir la palabra» y «hablar sobre» son, entonces, las dos dimensiones fundamentales del lenguaje que Buber señala como dualidad de

58. Esta es la perspectiva en la que M. Theunissen se sitúa para hablar de *Destruktion des transzendentalphilosophischen Modells der Intentionalität*, por la filosofía dialógica de Buber. Cfr. su obra *Der Andere*, ed. cit., Zweiter Teil, pp. 243-329.

59. ID, p. 7.

60. Marcel, G., *Journal Métaphysique*, París 1927, p. 196; Ebner, F., *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Ratisbona 1921, p. 96.

palabras fundamentales. F. Rosenzweig, comentando este aspecto del pensamiento buberiano, aclara: «Las tres personas del pronombre personal no significan otra cosa que las tres dimensiones de mi estar presente (*Mir-Gegenwärtigsein*): la posibilidad de dirigir la palabra (*die Anredbarkeit*), la capacidad de percibir algo (*die Vernehmbarkeit*) y la posibilidad de hablar sobre algo (*die Beredbarkeit*)»⁶¹.

El lenguaje, así clasificado, constituye para Buber el fundamento sobre el que se basa la dualidad de las actitudes fundamentales; «dirigir la palabra» y «hablar sobre algo» establecen dos modos de existencia muy diferentes, pues de modo muy distinto se hace presente aquello a quien digo «tú» y aquello sobre quien hablo en tercera persona. Correlativamente también, de modo diverso se hace presente el yo según «diga tú» o «hable sobre algo». El que dirige la palabra y el que habla sobre algo viven en mundos distintos, opuestos, pues «constituye un giro de 180° hablar a Fritz en lugar de hablar de él»⁶².

No deja de resultar tentadora la idea de pensar esta articulación de las *palabras fundamentales* en términos de intencionalidad, pues, como observa Theunissen, «las palabras fundamentales yo-tú y yo-ello son actitudes en virtud de las cuales me vuelvo intencionalmente sobre algo o sobre alguien. En la composición de estas palabras están presentes los tres elementos de la intencionalidad: *intention*, *Intendierende e intentum*»⁶³. *Ansprechen* y *Besprechen* serían intenciones del «dirigir la palabra» y del «hablar sobre algo», que remiten a un polo subjetivo correlativo. Sin embargo, como antes queda suficientemente dicho, si bien es cierto que el «hablar sobre algo» se deja interpretar sin resistencia alguna según el paradigma de la intencionalidad, la estructura relacional yo-tú no permite tal interpretación, pues hago objeto al otro cuando hablo de él en tercera persona, y ser objeto está en abierta contradicción con ser persona. Volveré sobre esto con más detenimiento.

«Para el hombre —escribe Buber—, el mundo tiene dos aspectos en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hom-

61. Citado por Theunissen, M., o. c., p. 267.

62. Rosenstock-Huussy, J., *Soziologie*, ed. cit., vol. II, p. 155.

63. Theunissen, M., o. c., p. 278.

El lenguaje subyace, pues, a la esfera de la subjetividad y a su estructura intencional⁵⁸. Se dice que es el hombre el que adopta una u otra actitud fundamental, pero en realidad es el lenguaje que él habla, la protopalabra que él pronuncia la que pone al ser humano en una u otra actitud fundamental: «La actitud del hombre es doble según la dualidad de las palabras fundamentales que puede pronunciar»⁵⁹. Se dice que el hombre es «el lugar privilegiado donde el ser se manifiesta» en su dualidad, como tú o como ello, pero en realidad es el lenguaje el que constituye el *medium* de la relación. El lenguaje es, por consiguiente, aquello que puede y debe conducirnos, según Buber, desde la insuficiencia del planteamiento idealista trascendental hasta la «profundidad del *zwischen*».

En lo primero que es preciso reparar es en esa diferencia fundamental entre el lenguaje que dice yo-tú y el lenguaje que dice yo-ello. La palabra fundamental yo-tú es, por esencia, un «dirigir la palabra», un «decir» (*Ansprechen*), mientras que el lenguaje de la palabra fundamental yo-ello es, por esencia, un «hablar sobre», un «dicho» (*Besprechen*). «Tú» es aquel a quien se dirige la palabra, y que puede ser «otro» en sentido eminente cuando soy yo quien dirige la palabra, o puedo ser yo mismo cuando es a mí a quien va dirigida la palabra. En esta especificación dialógica del tú coinciden con Buber la mayoría de los pensadores de la *Begegnungsphilosophie*. Así, por ejemplo, G. Marcel definirá literalmente el tú como «ce que peut être invoqué par moi», y F. Ebner lo determina también formalmente como «la persona a la cual es dirigida la palabra» (*die angesprochene Person*), o también como «la posibilidad de dirigir la palabra a otro» (*die Ansprechbarkeit im anderen*)⁶¹.

«Dirigir la palabra» y «hablar sobre» son, entonces, las dos dimensiones fundamentales del lenguaje que Buber señala como dualidad de

palabras fundamentales. F. Rosenzweig, comentando este aspecto del pensamiento buberiano, aclara: «Las tres personas del pronombre personal no significan otra cosa que las tres dimensiones de mi estar presente (*Mir-Gegenwärtigsein*): la posibilidad de dirigir la palabra (*die Anredbarkeit*), la capacidad de percibir algo (*die Vernehmbarkeit*) y la posibilidad de hablar sobre algo (*die Beredbarkeit*)»⁶¹.

El lenguaje, así clasificado, constituye para Buber el fundamento sobre el que se basa la dualidad de las actitudes fundamentales; «dirigir la palabra» y «hablar sobre algo» establecen dos modos de existencia muy diferentes, pues de modo muy distinto se hace presente aquello a quien digo «tú» y aquello sobre quien hablo en tercera persona. Correlativamente también, de modo diverso se hace presente el yo según «diga tú» o «hable sobre algo». El que dirige la palabra y el que habla sobre algo viven en mundos distintos, opuestos, pues «constituye un giro de 180° hablar a Fritz en lugar de hablar de él»⁶².

No deja de resultar tentadora la idea de pensar esta articulación de las *palabras fundamentales* en términos de intencionalidad, pues, como observa Theunissen, «las palabras fundamentales yo-tú y yo-ello son actitudes en virtud de las cuales me vuelvo intencionalmente sobre algo o sobre alguien. En la composición de estas palabras están presentes los tres elementos de la intencionalidad: *intention*, *Intendierende* e *intentum*»⁶³. *Ansprechen* y *Besprechen* serían intenciones del «dirigir la palabra» y del «hablar sobre algo», que remiten a un polo subjetivo correlativo. Sin embargo, como antes queda suficientemente dicho, si bien es cierto que el «hablar sobre algo» se deja interpretar sin resistencia alguna según el paradigma de la intencionalidad, la estructura relacional yo-tú no permite tal interpretación, pues hago objeto al otro cuando hablo de él en tercera persona, y ser objeto está en abierta contradicción con ser persona. Volveré sobre esto con más detenimiento.

«Para el hombre —escribe Buber—, el mundo tiene dos aspectos en conformidad con su propia doble actitud ante él. La actitud del hom-

58. Ésta es la perspectiva en la que M. Theunissen se sitúa para hablar de *Destruktion des transzendentalphilosophischen Modells der Intentionalität*, por la filosofía dialógica de Buber. Cfr. su obra *Der Andere*, ed. cit., Zweiter Teil, pp. 243-329.

59. ID, p. 7.

60. Marcel, G., *Journal Métaphysique*, París 1927, p. 196; Ebner, F., *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Ratisbona 1921, p. 96.

61. Citado por Theunissen, M., o. c., p. 267.

62. Rosenstock-Huëssy, J., *Soziologie*, ed. cit., vol. II, p. 155.

63. Theunissen, M., o. c., p. 278.

bre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras fundamentales que pronuncia»⁶⁴. Estas protopalabras no señalan cosas externas ni sentimientos subjetivos: «Habría que considerarlas más bien como existenciales, como tomas de posición que nos religan con el ser e implican que lo señalado por ellas, en cada caso, es envuelto por un matiz significativo distinto»⁶⁵. Al implicar estas palabras tomas fundamentales de posición (*Haltung*) son dichas con el ser y, en cuanto tales, traen a la presencia el ser mismo, la atestiguan. Buber dice: «Las palabras fundamentales no significan cosas, sino relaciones...; las protopalabras no dicen algo que exista fuera de ellas, sino que, al ser pronunciadas, fundan la existencia (*stiften sie einen Bestand*)»⁶⁶. Por eso, cuando la palabra «tú» es dicha, el yo de la palabra fundamental yo-tú es codicho (*Mitgesprochen*); y cuando la palabra «ello» es dicha, el yo correspondiente, el yo de la protopalabra yo-ello, es también codicho.

Buber distingue, pues, en esos dos planos del lenguaje, entre aquello que es «estructura presencial del ser» y aquello que «vive en la presencia del ser», entre aquello que es «figura del ser» y aquello que «viene configurado por el ser». Al ser pronunciada la palabra fundamental «yo-tú», el yo se vive en relación con «algo distinto de sí, con una alteridad conscienciada», mientras que al ser pronunciada la palabra fundamental «yo-ello», el yo se vive en relación con «una alteridad no conscienciada como tal»⁶⁷. Este algo de no conscienciado en sí es lo que Buber denomina «objeto» (*Gegenstand*), objeto de experiencia y uso.

Lo experimentable lo es siempre —piensa Buber—, ante todo como representación (*als Bild*). Lo que en la relación yo-ello se aborda como objeto es algo fijo, estable, que permite una tipificación y una paralización en la que se fundamenta la validez del discurso científico. También, no obstante, puede el objeto manifestar «lo dinámico» (*Bewegung*) como «impulso vital» que dinamiza el objeto desde lo más íntimo de su particular configuración existencial: «Considero un árbol:

64. ID, p. 7.

65. Casas, M. G., o. c., p. 40.

66. ID, p. 8.

67. Babolin, A., *Essere e alterità in Martin Buber*, Padua 1965, p. 73.

puedo encararlo como una figura, una representación, pero puedo percibirlo también como *Bewegung*, red hinchada de vasos ligados a un centro fijo y palpante, succión de las raíces, respiración de las hojas, incesante intercambio con la tierra y el aire, y ese oscuro crecimiento mismo»⁶⁸. Se trataría, sin embargo, de un dinamismo verificable, controlable, expresable en fórmulas y relaciones matemáticas, lo que permite la configuración de las ciencias biológicas. Lo experimentado como objeto puede también ser abordado como prototipo (*als Exemplar*): «Puedo clasificarlo también (el árbol) en una especie y estudiarlo como un ejemplar típico de su estructura y modo de vida»⁶⁹. Al hacer abstracción de su peculiaridad concreta, se posibilita la extensibilidad de sus características a otros entes reales o posibles. Y también puede ser expresión de una ley (*als Ausdruck des Gesetzes*) en cuanto constituye una constante fenomenológica: «Puedo deshacer su presencia y su forma —continúa diciendo Buber— hasta el extremo de no ver en él más que la expresión de una ley; puedo volatilizarlo y conservarlo sólo como un número o una pura relación numérica»⁷⁰. Si lo que se me aparece como objeto queda circunscrito a unas funciones a las que queda reducido, entonces, todo *Gegenstand* se sitúa en un comportamiento formalizable en leyes y expresable en relaciones matemáticas.

De manera que aquello que abordo en la relación yo-ello como objeto puede asumir contextos formales diversos y ofrecer distintas posibilidades prácticas. Para Buber, como queda dicho, todo lo experimentable en la relación yo-ello, o sea, todo lo objetivable es también utilizable, pues manifiesta una disponibilidad para ser situado en el ámbito de la funcionalidad, para ser instrumentalizado. Por otra parte, la característica esencial de todo lo objetivable e instrumentalizable, de todo *Gegenstand*, es estar regido por la ley de causalidad (*Ursächlichkeit*): «En el mundo del ello tiene un dominio ilimitado la causalidad. Todo fenómeno físico que puede ser percibido por los sentidos y también todo fenómeno psíquico existente o descubierto en la autoexperiencia es,

68. ID, p. 11.

69. Ibidem.

70. ID, p. 12.

necesariamente, causado (*verursacht*) y causante (*verursachend*). No hay que exceptuar de esa causalidad los fenómenos a los cuales cabe atribuir un carácter de finalidad, pues son parte integrante del ello. El conjunto al cual pertenecen tolera ciertamente una teleología, pero sólo como contrapartida parcial de la causalidad que no daña a su causal completitud⁷¹. La palabra fundamental yo-ellos y la relación a que da lugar incluye, pues, el experimentar (*erfahren*), que continuamente constituye el mundo, y el utilizar (*gebrauchen*), que conduce este mundo a los fines múltiples de la vida; y a medida que aumenta este *Eswelt* se acrecienta también la capacidad humana de conocer y usar. El concepto de experiencia queda, así, articulado, para Buber, y delimitado como «lo radicado en la dimensión espacio-temporal».

En contraposición con lo que sucede en la actitud fundada por la palabra fundamental yo-ellos, cuando es pronunciada la protopalabra yo-tú el yo se vive en la relación con algo irreductible a la condición de *Gegenstand*, algo que se manifiesta como índice de la presencia de una alteridad respecto al yo. En esta mutua presencia entre yo y tú se verifica una especie de «conocimiento de presencialidad»: «El tú no es producto de mi imaginación, ni una impresión, ni algo dependiente de mi conciencia (*Stimmungswert*), sino lo que está frente a mí; tiene que ver conmigo como yo con él, pero de una manera diferente»⁷². La relación yo-tú es, pues, oposición (*Beziehung ist Gegenseitigkeit*), en la que lo opuesto dice, por una parte, la presencia de un tú en sentido estructural, y, al mismo tiempo, su distinción de mí. No hay, pues, identificación sino diversidad. Pero tampoco puede tratarse de una diversidad absoluta, pues quedaría entonces excluida la posibilidad de la relación. Cabe decir, en resumen, que en esta oposición interpersonal la relación se caracteriza por el hecho de que en ella los opuestos son *immediatos*: «Entre yo y tú no se interpone ninguna conceptualidad (*keine Begrifflichkeit*), ningún pre-saber, ninguna representación. La memoria misma se transforma en cuanto emerge de su fraccionamiento para sumergirse en la unidad de la presencia. Entre yo y tú no se interponen

71. ID, p. 51.

72. ID, p. 12.

fines ni anticipación alguna (*keine Vorwegnahme*). Todo medio es un obstáculo. Solamente cuando todos los medios son abolidos, se produce el encuentro⁷³. Y puesto que la relación yo-tú no tiene lugar en el yo ni en el tú, ni en un espacio que abarque y determine a ambos, sino precisamente en el ámbito ontológico del entre los dos (*zwischen*), la inmediatez no es desvanecida por el tiempo: en palabras de Buber, «el presente no es aquí lo que transcurre (*Flüchtige*) y pasa (*Vorübergleitende*), sino aquello que está frente a nosotros (*Gegenwartende*) y que *dura* frente a nosotros (*Gegenwährende*)»⁷⁴.

Las palabras fundamentales abren, en conclusión, dos horizontes distintos de relación, según Buber: la relación de experiencia y uso, en la que la realidad es formalizada, fijada e inmovilizada como *Gegenstand*, y la relación de invocación, en la que adquiere su consistencia y valor propios el ser personal irreductible, como tal, al *status* de objeto. Paralelamente, el mundo se presenta al hombre en una dualidad de formas: en el encuentro interviene íntegramente el ser de uno mismo con una especie de plenitud de unidad. La palabra primordial yo-tú es directa y se caracteriza por la reciprocidad o mutualidad. Ella se dice, aunque pueda no pronunciarse, con el ser *entero*. Por el contrario, la palabra fundamental yo-ellos, que establece la relación de experiencia y uso, nunca se dice con el ser entero, pues es la expresión propia de un yo que se siente como una individualidad, que adquiere conciencia de sí mismo en cuanto sujeto que conoce cosas y las utiliza; es decir, en cuanto sujeto que, empleando conceptos, pone orden en el caos de sensaciones al servicio de los fines prácticos de la vida. Además, el ello de la palabra fundamental yo-ellos puede ser también otro hombre, un animal, Dios mismo como alguien que es «pensado», objetivado o utilizado. En cambio, el yo que dice «tú» se vive como persona y tiene conciencia, no de cosas que utiliza o pudiera utilizar, o sobre las que

73. ID, p. 15; un excelente conjunto de observaciones a este respecto en Rotenstreich, N., «Immediacy and Dialogue», en *Revue Internationale de Philosophie* 1978 (32), pp. 461-472; también Chatterjee, M., o. c., cap. VI: *Mediacy versus Immediacy*, y pp. 169-175 para el comentario de este tema concretamente en Buber.

74. ID, p. 16.

piense, sino de sí mismo, de su consistencia personal, y tiende a encontrar, no cosas, sino otras personas: «Persona es alguien que, al decir tú, se siente cargado de un particular valor para estar en relación con la realidad, relación que no se halla condicionada por el mundo de la experiencia física»⁷⁵. Si el yo es una persona, el tú, a su vez, no es «una cosa entre cosas», pues la relación, para ser verdadera relación, ha de ser mutua. Cada uno de los miembros en ella es real por sí mismo, independientemente del otro. Y, al igual que el yo en la relación es persona, persona es también el tú a quien se dirige.

La relación del yo con el tú es, pues, inmediata y tiene la característica de la presencia. Presente es, para Buber, lo que persiste. El instante matemático sólo es un «ahora»; en la relación yo-ello no cabe el presente, pues los objetos que el hombre conoce y utiliza subsisten en el tiempo que transcurre. Para Buber, el objeto solamente es percibido cuando la duración ha cesado.

Tal vez se comprenderá mejor ahora en qué sentido, en el pensamiento de Buber, las palabras fundamentales yo-tú y yo-ello no son consideradas como igualmente significativas. Buber deja clara una diferencia de rango en el hecho de que «solamente la protopalabra dual yo-tú puede ser dicha con el ser entero (*mit dem ganzen Wesen*), mientras que la protopalabra dual yo-ello nunca puede ser dicha con el ser entero»⁷⁶. Ahora bien, como la relación establecida por la protopalabra yo-tú se mueve en el nivel personal, es decir, en una confrontación con lo que se me aparece como no-objeto mientras la relación establecida por la protopalabra yo-ello se mueve en el ámbito del *Gegenstand*, podría interpretarse esta diferencia significativa como una velada supervaloración exclusivista de la relación yo-tú y una consiguiente infravaloración, más o menos encubierta, del conocimiento objetivo y

75. Theunissen, M., «Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff», En Rombach, H. (ed), *Die Frage nach den Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Friburgo 1966, p. 462. Cfr. también Welte, B., «Zum Begriff der Person», en Rombach, H., o. c., pp. 11-12. Véase, para la definición de Buber, ID, pp. 65-66.

76. ID, p. 17.

de la *praxis*⁷⁷. Pero no creo que esto sea así; tal conclusión me parece, cuando menos, precipitada. Por lo menos no es esa la opinión de los más autorizados intérpretes de Buber: «Nuestro autor —dice G. Marcel— está muy lejos de minimizar el conocimiento de experiencia o conocimiento científico; él solamente nos recuerda con insistencia algo que no debemos olvidar, a saber, que sobre el mundo de los objetos, está suspendida la presencia del tú como el aire sobre la tierra. Y en tanto que este aire no es inactivo, puede y debe convertirse en lluvia benéfica»⁷⁸. Es evidente que aquí las metáforas no son suficientes, pero acaso resulten indispensables. El reto para los filósofos sigue siendo, según Buber, dar acceso a una dimensión que solamente puede ser concebida dinámicamente, y a la que se tiende inexorablemente a congelar al sucumbir al vértigo de la objetivación. Buber se expresa en este sentido taxativamente: «El hombre no puede vivir sin el ello... Es más, está maravillosamente volcado a construirse un sistema y una estructura de ideas que constituyan su refugio frente a la agresión de la nada. Ahora bien, quien solamente vive en el ello no es un hombre»⁷⁹.

b) *El encuentro sugerido como fundamento de la experiencia*

En su obra *Urdistanz und Beziehung* (1950) reconsidera Buber el problema de la relación desde un punto de vista epistemológico. Manifiesta su opinión respecto a que la filosofía moderna ha estado empobrecida por un estrecho concepto de razón, pareciéndole la noción escolástica de *intellectus* —como distinta de *ratio*— más adecuada para

77. «Al acentuar con energía la distinción entre la relación yo-tú y la relación yo-ello, Martin Buber se ve llevado a poner lo positivo casi exclusivamente en la relación interpersonal. En consecuencia, la relación con los objetos es vista un poco negativamente. De todas formas, Buber no ha llegado a ver claramente el papel positivo de la relación con el mundo y su pertenencia fundamental a la misma dimensión interpersonal». Gevaert, G., *El problema del hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*, trad. cast. de A. Ortiz, Salamanca 1976, p. 42.

78. Marcel, G., «I and Thou», en PhMB, p. 46.

79. ID, p. 38.

expresar la auténtica naturaleza intelectual del hombre. El término *intellectus* expresaba, durante la Edad Media, la capacidad de la mente para «inteligir» (de *intus* y *legere*) el ser. Por otra parte, para Buber, el intento kantiano de restablecer la objetividad de un conocimiento de la «realidad tal como un hombre puede conocerla» no logra, en último término, liberarse del subjetivismo. Además, su doctrina de las categorías le parece que pone el acento en distinciones triviales mientras que otras categorías esenciales al intelecto humano son ignoradas por Kant.

La omisión más importante en la lista kantiana habría sido, según Buber, la apuntada por Renouvier, quien consideró a la «personalidad» (*personnalité*) como la más grande y completa categoría que el hombre posee⁸⁰. Renouvier acertó en que tal categoría es indispensable para justificar la síntesis en la que ciertos objetos del mundo no son comprendidos como simples objetos, sino también como sujetos. Buber pretende dar un paso más en relación a Renouvier cuando afirma que la categoría de personalidad implica dos movimientos complementarios de la mente: el primero es el «estar primeramente a distancia»; el segundo el «entrar en relación». Para el hombre —y sólo para el hombre— hay una «alteridad que se constituye como tal alteridad»⁸¹.

Pero esta alteridad básica tendría como condición *sine qua non* un movimiento de distanciamiento primordial. Empleando el lenguaje kantiano, la alteridad es trascendental, no empírica, una parte esencial de la peculiar unidad de la apercepción trascendental: «Podemos abordar la acción humana de tratar con el otro entendiendo por tal, no sus partes, ni la suma de sus partes, sino la apercepción sintetizante como sinopsis de unidad... Por apercepción sintetizante yo entiendo la apercepción de un ser como un todo y como una unidad»⁸². Esta capacidad de inteligir lo otro como otro y como mundo es lo que, para Buber, caracteriza específicamente al ser humano como «ser en el mundo». La «existencia auténtica», en el sentido de la ontología heideggeriana, no estará, según Buber, en llegar a ser «sí mismo» (*Selbst*) para abocar a

80. Cf. Renouvier, Ch., *Essais de critique générale*, París, 1912, *Premier essai*.

81. UB, p. 23.

82. UB, p. 25.

una existencia monológica, a una vida de exclusiva relación consigo mismo, sino en una dualidad de movimientos complementarios que permiten al ser humano ser «sí mismo» a distancia de lo otro, pero también entrar en relación con él en una concreta dialéctica de mismidad y otredad.

Urdistanz und Beziehung comienza haciendo notar que, con el fin de descubrir, «en toda su paradoja y realismo», el ser del hombre como «ser en el mundo», es necesario contrastar metodológicamente su realidad con la de otros seres conocidos: «Así resultará posible aprehender el sentido de las características que le diferencian y peculiarizan y, de este modo, podremos reconocer al ser humano como una categoría especial de ser»⁸³. El hecho de contrastar comparativamente de una manera adecuada conduciría a la aprehensión de lo esencial del hombre en cuanto hombre. Y es de este modo como Buber llega a la conclusión de que esa esencia del ser humano no es algo simple, sino una dualidad de movimientos desplegados de tal manera que uno de ellos es presupuesto del otro, la distancia primordial (*Urdistanz*) de la relación (*Beziehung*): «Que el primer movimiento es la presuposición del otro es evidente desde el hecho de que solamente se puede establecer una relación con el ser que está situado a distancia, que ha llegado a ser un oponente independiente, esto es, un oponente que existe como tal independientemente de la actividad de mi yo»⁸⁴. El ser no puede aprehenderse, pues, originariamente mediante la actividad constituyente de mi yo, sino solamente en virtud de ese gran fenómeno que es el encuentro con el otro como otro, posibilitado por el hecho indeclinable de la *Urdistanz*.

La moderna biología, observa Buber, habla de un medio ambiente (*Umwelt*) del animal, en el que el conjunto de cosas percibidas por sus sentidos es captado bajo el condicionamiento de las características

83. UB, p. 20; «Les descriptions phénoménologiques de Buber se placent dans le monde de la perception dont les perspectives n'ont pas à être justifiées auprès d'aucune instance intellectuelle; les modes non théoriques de l'existence sont préteurs de sens et les structures ontologiques n'en sont jamais séparables». Lévinas, E., «La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain», en *Martin Buber, l'homme et le philosophe*, ed. H. Weltsch, Bruselas, p. 56.

84. UB, p. 29.

biológicas específicas de ese animal. De modo que el animal percibe solamente las cosas que le conciernen, y son estas cosas las que constituyen su *Umwelt*. Pero tal vez el empleo del término *Welt* sea aquí inadecuado —dice Buber—, resultando más correcto tal vez llamar a este entorno percibido por el animal «ámbito» o «esfera». «Mundo» designaría lo que está más allá de la esfera del que observa y, como tal, independientemente de él. El ser corpóreo (*Leiblichkeit*) del animal lleva a cabo una selección de la naturaleza, la cual, en cuanto tal, es completamente desconocida para él; y él, a su vez, actúa sobre una naturaleza que ni conoce ni puede conocer. La imagen que de su entorno natural tiene un animal no es sino una dinámica de instantes presentes estrechamente relacionados unos con otros en la memoria corpórea, en el sentido y hasta el punto requerido por las funciones vitales que deben ser llevadas a cabo. Esta imagen, pues, depende de la actividad del animal⁸⁵.

Solamente el hombre puede reemplazar ese «conglomerado inestable», cuya constitución está determinada por la dinámica vital del organismo, por una unidad que puede ser imaginada o pensada por él como existente por sí misma. Con un poder peculiar, el hombre puede alcanzar más allá de lo que le es dado, penetrar más allá del horizonte de lo que, para él, resulta visible y familiar; puede, en definitiva, alcanzar un mundo (*Welt*), el mundo en el que está: «Un animal, en la esfera de su percepción, es como una fruta en su piel, mientras que el hombre es “ser en el mundo” como un habitante en un enorme edificio que está siendo continuamente ampliado y cuyos límites no puede penetrar; sin embargo, sabe cómo es, porque cualquiera conoce la casa en que vive, y es capaz de aprehender la totalidad del edificio como tal»⁸⁶. El hombre es «ser en el mundo», dice Buber en un lenguaje más técnico, como el ser (*Wesen*) a través de cuyo ser (*Sein*), «lo que es» (*das Seiende*) llega a ser independiente (*abgerückt*) y reconocible como «conexión de ser» (*Seinszusammenhang*). Solamente en este ser, el *Umwelt* no es el producto necesario de la operación de unas necesidades vitales, sino que,

85. Cf. Weizsäcker, C.F.v., «I-Thou and I-It in the contemporary natural sciences», en PhMB, pp. 603-608.

86. UB, p. 33.

en virtud de su *Urdistanz*, es reconocido un *Welt* como algo más que un entorno biológico y como otra cosa diferente de la propia actividad: «Solamente cuando una estructura de ser es un opuesto independiente frente al ser que yo soy, existe un mundo»⁸⁷. De manera que, según Buber, concebir una totalidad y una unidad es originariamente lo mismo que concebir el mundo en el que el hombre está: «Quien se vuelve hacia el otro estando primordialmente a distancia, y entra con él en relación, llega a inteligir la totalidad y unidad de tal manera que desde entonces es capaz de inteligir el mundo como totalidad y unidad»⁸⁸. Adviértase que no solamente es necesario para ello la «situación a distancia», el ser «sí mismo», separado e independiente. Esto ofrecería el mundo sólo como objeto, como un conjunto de cualidades que pueden ser puestas a voluntad, no como una genuina totalidad y unidad. Es mediante la relación con lo que está frente a mí en su entera presencia, frente a la cual yo mismo estoy presente «con todo mi ser», como se me ofrece el mundo como todo y como uno. Pero conviene insistir en el hecho de que, para Buber, lo que se indica aquí no debe ser confundido pensando que soy yo quien establezco el mundo estableciéndome originariamente yo mismo a distancia. La *Urdistanz* ha de ser entendida como algo originalmente establecido, como la situación en la que el hombre está y desde la cual es posible entrar en relación.

«Creo —escribe Buber— que es ésta la peculiaridad del ser humano: que en él un ser que surge de la totalidad ejerce la facultad de confrontar un mundo como una unidad opuesta e independiente, en lugar de acotar con la actividad de sus sentidos una parte, la parte que le es vitalmente necesaria, como hacen los demás organismos, estando contentos con ello»⁸⁹. El animal forma, pues, imágenes de su medio, pero en función de su código genético (*Leibhaftigkeit*) y de su actividad biológica. La imagen que el animal forma es como una «aglomeración inestable», producto de una selección realizada a partir de las necesidades

87. UB, p. 33. Cfr. Wheelwright, Ph., «Bubers Philosophical Anthropology», en PhMB, p. 83ss.

88. UB, p. 43.

89. UB, p. 47.

experimentadas por su cuerpo. El hombre, en cambio, entiende lo que le es dado y busca conocerlo como ser que existe en sí; tiene la capacidad de proyectar su conciencia más allá de sus necesidades biológicas y, de este modo, no solamente reacciona a un medio, sino que orienta sus pensamientos y acciones respecto a un «mundo» que incluye y trasciende su entorno. Por ello, el mundo del hombre puede estar, y está de hecho, en continua revisión.

La *Urdistanz*, que posibilita al hombre este conocimiento de la existencia de un mundo independiente, es, epistemológicamente, *a priori* en el sentido kantiano de que es la condición de posibilidad de tal conocimiento. Sin embargo, para Buber, tal *Urdistanz* requiere el proceso complementario de la relación. No debe entenderse esto como que se dé una sucesión en el sentido cronológico, de manera que uno de estos movimientos fundamentales haya de ser antes que el otro en el tiempo. Es preciso hablar de una mutua implicación ya que, si no es posible estar en relación con algo que no sea confrontado como existente en sí e independiente, entonces es que la percepción de lo otro como independiente (*abgerückt*), desde la situación a distancia, es consustancial a la entrada en relación con él. Puede, no obstante, distinguirse lógicamente la *Urdistanz* como anterior a la *Beziehung*, pues la distancia representa, como antes dije, «la situación humana», mientras la relación significa el «llegar a ser del hombre» desde su situación.

Así pues, la *Urdistanz* es, ontológicamente hablando, pre-personal, y precede tanto a la relación yo-tú como a la relación yo-ello. Dada esta distancia, el hombre es capaz de entrar en relación con lo otro, recorriendo esa distancia de lo otro y respecto a lo otro, superándola, pero no en el sentido de una abolición que signifique fusión, sino manteniendo la tensión polar de distancia y de relación juntas. Ahora bien, es decisión del hombre desarrollar, enfatizar o exclusivizar la distancia original de manera que, agrandada, la originaria constitución de los objetos sea elaborada fuera de la entrada en la relación yo-tú. En ésta, el ser de lo otro no sufre modificación alguna desde el yo, mientras que, desde la distancia acrecentada en la exclusividad de la relación yo-ello, se modifica la situación del ser de lo otro haciendo de él un objeto para mí. Esto es, según Buber, aplicable tanto al ser del otro hombre, como a lo no-humano o a las «formas espirituales» (*geistige Wesenheiten*).

Mirando y observando lo otro como objeto, lo convertimos en parte de un mundo objetivo con el que llevamos a cabo una relación de experiencia y uso. Pero esta relación yo-ello, o relación sujeto-objeto, no es la relación primaria, sino una elaboración de lo no afrontado en la presencialidad de la relación yo-tú.

Buber recurre a una verificación fenomenológica de esta primacía de la relación yo-tú, analizando el desarrollo de la persona humana, ontogenética y filogenéticamente, poniendo de manifiesto que la relación yo-tú precede, es anterior a la relación yo-ello. Según Buber, concretamente un niño cualquiera está en *Urdistanz* respecto a lo que no es él, y lo está de una manera constitutiva de su ser en cuanto diferente de los demás. El progresivo ensanchamiento de la *Urdistanz* y el afrontamiento de las cosas como objetos es un proceso paralelo al de la emergencia de la individualidad consciente de su separación. En la mentalidad primitiva, la «ley de la participación» atestiguaría el carácter original de los lazos en virtud de los cuales el primitivo —como el niño— «está en una comunidad original con la totalidad del ser»⁹⁰; en definitiva, atestiguaría la primacía del yo-tú sobre el yo-ello.

En conclusión, la relación yo-ello es el resultado de un acrecentamiento de la distancia y se caracteriza como relación de objetivación y de uso. 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. Todo depende de la actitud fundamental que el hombre adopte y de la palabra fundamental que él pronuncie.

Capítulo VII

LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DEL *ZWISCHEN*

a) *La relación como a priori del ser*

En el pensamiento naturalista y objetivista de la tradición occidental, la relación interpersonal ha sido considerada como algo *a posteriori* respecto a la experiencia de las cosas; el encuentro yo-tú sería una emergencia posterior, un descubrimiento o un punto de llegada a partir de la experiencia, del yo-ello. Se iría, pues, del ello, de la realidad cosificada, al tú humano. Buber, en cambio, piensa lo contrario: «Al principio —dice— es la relación (*Im Anfang ist die Beziehung*) como categoría del ser, como disposición (*Bereitschaft*), forma comprensiva (*fassende Form*)»⁹¹. Las expresiones «a priori de la relación», «tú innato», son frecuentes en Buber y responden a su idea de que el yo-tú no se agota en su facticidad, sino que constituye un «a priori trascendental»: «Yo-tú sería lo abierto donde se muestra el ser, como supuesto gnoseológico, pero porque antes funda el ser mismo en una originaria estructura personal»⁹².

La relación es considerada, pues, como la categoría fundamental del ser: la realidad es constitutivamente relacional. Por supuesto que no siempre se ha considerado así la relación en la historia de la filosofía. En la *Metafísica* aristotélica, fundada sobre la base de una concepción

91. ID, p. 22.

92. Casas, M.G., o. c., p. 41.

de la sustancia con importantes resonancias físicas, se define el ser como «lo que es», y la relación es considerada como categoría a situar en la esfera o nivel del perfeccionamiento accidental de *lo que es* o sustancia. En realidad Aristóteles no utiliza un sustantivo para nombrar la relación, sino la locución *prós ti*, lo que indica su carácter de referencia a algo otro. La relación presupone, en definitiva, la sustancia, que designa lo que la cosa es. Aristóteles incluye la relación en todas sus enumeraciones de las categorías: la relación es uno de los predicados generales con que se puede determinar una cosa, diciendo de ella que está en relación a otra. Y esto presupone que existan cosas —sustancias— entre las cuales pueda darse la relación. La idea de relación implica, en definitiva, para Aristóteles, referencia a un término extrínseco.

En la interpretación que durante la Edad Media se hace de la filosofía de Aristóteles se mantiene, en términos generales, esta tesis de la prioridad de la sustancia. Cuando Santo Tomás define la relación como «habitud entre dos seres según la cual cada uno conviene realmente al otro»⁹³, la relación está en función de un *ordo* real que es garantía y condición de perfección de los seres, pero no es la esencia ontológica de ellos. Es decir, los escolásticos no hacen más que añadir a la doctrina aristotélica su distinción entre relaciones reales, presentes en la naturaleza, y relaciones de razón, producto del espíritu, así como relaciones mixtas.

En la filosofía moderna, a diferencia del realismo escolástico, se entiende la relación como algo puramente mental o subjetivo. Las relaciones no son algo existente en la naturaleza, sino que se reducen a puros respectos mentales, o sea, sólo existen en virtud de la acción mental de comparar. Para Locke, por ejemplo, la relación causa-efecto no es más que una idea compleja producida por asociación de ideas simples. La relación cambia sin que cambie el sujeto de ella. Por ejemplo, P, que se designa hoy como padre, no lo será mañana si su hijo muere. La relación es sólo una manera de consideración y denominación. Para los empiristas, pues, la relación es, en general, una idea compleja producida por asociación o conexión de ideas simples. Esto llevará, sobre

93. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*. I, q. 13, a. 7.

todo a Hume, a plantear hasta sus últimas consecuencias la cuestión del valor objetivo de las relaciones que la mente establece. Kant, por su parte, reduce la relación —junto con las otras tres categorías de cantidad, cualidad y modalidad— a un sistema de juicios lógicos o principios puros de la razón, que constituyen las formas sintéticas sobre las que se basa su idealismo trascendental. Contra la interpretación empirista, para Kant, la relación no puede provenir de una impresión sensible ni, como concluía Hume, de un hábito de ver presentarse repetidamente la sucesión de fenómenos semejantes, sino que es producto de la actividad del entendimiento que organiza la sucesión de fenómenos mediante una categoría. Para Kant, pues, como para Aristóteles, la relación es también una categoría, pero una categoría del entendimiento puro. La necesidad de las relaciones no puede proceder de los hechos, sino de los conceptos puros contenidos *a priori* en el entendimiento.

Los idealistas alemanes, al intentar una superación del formalismo kantiano, tratan de reducir las categorías a su principio. Así Fichte funda la relación en la actividad del yo; Schelling considera las categorías de relación como las fundamentales del conocer, deducidas del espíritu en el segundo estadio que va de la intuición productiva a la reflexión. En Hegel, la relación significa la vinculación entre los momentos de la dialéctica, en cuanto que cada uno remite necesariamente al otro.

Ante este panorama histórico es significativo el cambio radical producido ya por parte de la filosofía ulterior a Descartes en el modo de plantear el problema de la relación, comparado con el modo en que lo hizo la filosofía realista antigua y medieval. Y no puede ser de otro modo pues, en la medida en que se asigna al pensamiento un papel constitutivo con respecto a la realidad, ya no puede tener la misma significación ni el mismo interés la cuestión de saber si una relación es real o está simplemente en el espíritu. No obstante, el cambio propiamente sustantivo en relación a la comprensión de este problema se produce en la filosofía del siglo XX. Un sentido de la relación como categoría esencial de la realidad aparece en diversos autores aunque, a veces, no utilicen necesariamente el vocablo mismo «relación». Por ejemplo, para Husserl la relación no es una categoría ni subjetiva ni objetiva, sino algo constitutivo de la unidad noético-noemática en la que consiste la conciencia y el ser. Heidegger utilizará la expresión *ser-con* para expresar la

constitución relacional de la existencia. Este *ser-con* no sólo significa ser con las cosas, sino también con otros yos. Es decir, el planteamiento del problema de la relación se efectúa en el marco de una nueva actitud ontológica. Pues, aunque en Husserl el ser se entiende, ante todo, como el ser de la conciencia, esta conciencia no puede ser sino *conciencia de...*, estar esencial y estructuralmente referida a los entes que constituyen el término intencional de los actos en que consiste la conciencia. La realidad es entendida ahora, abiertamente, como constitutivamente relacional.

Heidegger es, tal vez, uno de los autores más destacados en la tarea de articular esta nueva actitud ontológica. Para Heidegger, el *Dasein* se halla originaria y constitutivamente abierto. Lo otro es realmente distinto de mí, pero de algún modo pertenece a la constitución de mi propia realidad. El *Dasein* es el ente cuya esencia está en su existencia; la constitución fundamental (*Grundverfassung*) del existente humano, según *Sein und Zeit*, es «ser en el mundo». Cuando dice «ser en el mundo», no pretende con ello Heidegger decir que el *Dasein* está en el mundo y tenga que estar en él, sino que el mundo pertenece a la constitución misma del ser de la existencia humana. Sin cosas exteriores y sin otros *Dasein* no hay ni puede haber existencia humana. Por ello, el problema filosófico del solipsismo es un pseudoproblema, pues quien dice yo dice también, aunque él no lo advierta, «mundo». La fenomenología de Husserl subyace, como es sabido, a este pensamiento, pues, en su análisis del *cogito* cartesiano, Husserl había puesto de manifiesto, como antes hemos tenido ocasión de ver, que tanto el «yo pienso» como el «yo siento» como el «yo quiero» implican la presencia intencional de lo pensado, sentido, querido. Mi conciencia pura es constitutivamente conciencia de, mi realidad no es estar solo, sino, por lo pronto, con las cosas.

Interesa, sin embargo, precisar el *quién* del «ser en el mundo» heideggeriano, o sea, el ente que «es en el mundo». Respecto a este *quién* dice Heidegger que pertenecen a él dos estructuras ontológicas de la existencia tan originarias como el «ser en el mundo», y que son el *ser con* (*Mitsein*) y el coexistir (*Mitdasein*). O sea que este *quién* de la existencia humana «es en el mundo» de dos modos fundamentales: relacionándose con las cosas del mundo objetivo, con los objetos que se constituyen como tales mostrándose como utensilios (*Zeuge*), y rela-

cionándose con otras existencias humanas con las cuales coexiste. Cualquier actividad humana implica la existencia de cosas y de sujetos humanos exteriores al yo; el existir remite siempre a lo otro y a los otros. El *quién* es, pues, constitutivamente relacional: «Los otros —dice Heidegger— no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno»⁹⁴. Coexistir es, por tanto, ser en común con el otro; lo cual permite que con él pueda encontrarme.

Es fácil advertir las coincidencias y discrepancias, en lo ya expuesto, entre los pensamientos de Buber y Heidegger, aunque Buber reproche a éste un «desgajar la existencia de la vida humana real», señalando en ello la raíz última de la «contradicción heideggeriana». Si Buber llega a conclusiones distintas es, según él mismo, porque no esquivaba «la existencia real, o sea, al hombre concreto que sólo se da en conexión con la naturaleza del ser al que su actitud se dirige»⁹⁵. Pues para Heidegger, ese «quién», ese sujeto de la existencia en común no es ningún existente determinado, ni el conjunto de todos los existentes, sino un sujeto esencialmente neutro, impersonal e inhumano, a saber, el «se» (*das Man*) del «se dice», «se hace», «se piensa», la generalidad anónima y niveladora. Y razona esto del siguiente modo: «En cuanto cotidiano «ser uno con otro» está el «ser ahí» bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del «ser ahí». Mas estos otros no son determinados. Por el contrario, puede representarlos cualquier otro... El *quién* no es éste ni aquél; no uno mismo ni la suma de otros. El *quién* es cualquiera, es *das Man*»⁹⁶.

De manera que, puesto que mi existir es coexistir y puesto que los otros, en su impersonalidad, absorben mi ser y son quienes en realidad existen como sujeto de la existencia común, yo existo en el mundo pendiente de mi relación con estos otros, haciendo lo que *se* hace, pen-

94. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. cast. de José Gaos, México 1968 (3ª), p. 134.

95. PM, p. 87.

96. Heidegger, M., o. c., p. 143.

sando lo que *se* piensa, diciendo lo que *se* dice. Este *se* arrebató al hombre en cada momento su *responsabilidad*. En lugar de hallarse recogida en sí misma, la existencia del ser humano se disipa en el *das Man*. En el pensamiento de Heidegger, la «existencia con...», la coexistencia es un modo no auténtico de existir, una trivialización de la existencia. Por ello, sólo la existencia que se rescata de su disipación en el *das Man* llega a ser sí misma y, por lo mismo, auténtica.

Dando un paso más, la existencia auténtica, en consecuencia con lo dicho, es, para Heidegger, la de quien descubre y acepta resueltamente la posibilidad más extrema de la existencia: la de no existir, la de la propia muerte. Sólo a quien así procede se le revela lo que en verdad tiene la existencia de «sí propio» (*Eigen*) y de «sí mismo» (*Selbst*), su íntima y radical intrasferibilidad. Y quien así existe está, sin duda alguna, radicalmente solo; aunque el hecho de aceptar esta posibilidad no evita al hombre tener que seguir coexistiendo con los demás. Por ello, la coexistencia auténtica estaría en dejar a los otros ser libremente lo que ellos por sí mismos puedan ser, soledad en común en la ejecución de un destino que tiene como horizonte la propia posibilidad de morir.

El análisis del *Dasein* aboca, pues, a una existencia «monológica»: «El hombre con existencia auténtica en el sentido de Heidegger —escribe Buber—, el hombre que es él mismo, no es ya el hombre que vive realmente con el hombre, sino el hombre que ya no puede vivir con el hombre, el hombre que solamente puede llevar una vida real en el trato consigo mismo»⁹⁷. Desde luego que la interpretación heideggeriana puede, tal vez, estar confirmada por la situación del hombre en las sociedades actuales, el hombre que se disipa en el «afuera», mentalmente saturado y nivelado, etc. Pero, como observa Buber, no sería del todo acertado «fijar la esencia humana, la esencia de la existencia según las inspiraciones de una hora de pesadilla»⁹⁸.

Al «sí mismo» cerrado en sí propuesto por Heidegger, Buber contraponen el *zwischen* como verdadera esfera de la autenticidad, y sustituye la «soledad en común» heideggeriana por el encuentro yo-tú esencial

97. PM, p. 94.

98. PM, p. 95.

como forma de verdadera coexistencia: «Mediante la relación esencial se quebrantan de hecho los límites del ser individual y surge un fenómeno que solamente así puede surgir: un franqueamiento de ser a ser que no permanece siempre al mismo nivel, sino que alcanza su realidad en forma puntiaguda; una coparticipación de hecho, no meramente psíquica sino óptica»⁹⁹. La relación dialógica nos abre a un mundo de sentido en el que se descubre que siempre hay más.

Con el fin de aclarar su propia posición, Buber compara el «sí mismo» de la existencia monológica a que Heidegger ha llegado, con el «sí mismo» del «singular» de Kierkegaard. El «hacerse singular» que Kierkegaard proponía al hombre como existencia auténtica tenía como fin la relación con Dios. Su sistema era un sistema abierto, aunque solamente fuera a Dios. El *Dasein* de Heidegger, por el contrario, constituye un sistema cerrado, pues el individuo se hace él mismo pero para nada, para permanecer cerrado en sus propios límites: «La preocupación y la angustia eran, en Kierkegaard, esencialmente preocupación por la relación con Dios y angustia por la falta de ella; en Heidegger, la preocupación es, esencialmente, preocupación por llegar a ser uno mismo y la angustia la de no alcanzar esta meta. El hombre de Kierkegaard se halla con su preocupación y su angustia sólo delante de Dios; el hombre de Heidegger se halla con su preocupación y su angustia sólo delante de sí mismo; pero como, en realidad, no es posible mantenerse sólo ante sí mismo, se halla con su preocupación y su angustia delante de la nada»¹⁰⁰. Para Buber, la existencia trasciende su propia condicionalidad mediante la relación, en la que la esencia de cada uno toca con la del otro y, a través de ella, con lo absoluto. En la realización real del encuentro, dirá Buber, «dada la condición humana actual, todo tú está inexorablemente condenado a convertirse en ello»¹⁰¹, en objeto. Ésta es la gran melancolía de nuestro destino sobre la tierra. Pero, por otra parte, el «sentimiento del tú, cuando el existente humano ha experimentado en su relación con los tús particulares la decepción de verlos transformar-

99. PM, pp. 96-97.

100. PM, pp. 100.

101. ID, p. 48.

se en ello, aspira a sobrepasarlos, aunque sin dejarlos de lado, para alcanzar al Tú absoluto¹⁰². El Tú absoluto que, por lo que se ve, aparece como el supuesto fundamental y fundamentante en el planteamiento de Buber.

Pues Buber reconoce que el encuentro es algo contingente, algo «que viene al hombre por una especie de gracia», algo que empieza y concluye, que puede ocurrir o no¹⁰³. Débil base para fundar una ontología si no fuera por la perspectiva que en sí contiene de encuentro con lo absoluto, o como Buber dice en otro lugar, con el «misterio del Ser»: «Cada tú particular abre una perspectiva sobre el Tú absoluto»¹⁰⁴. Heidegger, con su filosofía al margen de toda idea de un absoluto personal, no puede superar la soledad metafísica. Por ello su caracterización del existente humano como «ser para la muerte» tiene tanto sentido y eco en nuestra época. Esta soledad metafísica va acompañada de la nihilidad ontológica que hace que el hombre se sienta «arrojado» a la existencia sin percibir sentido alguno para la misma. Sólo le queda, como posibilidad de ser auténtico, el frío enfrentamiento con la nada. Pero estas conclusiones no concuerdan con la tesis programática que Heidegger estableció como punto de partida. Es decir, Heidegger no formula la ontología que prometió. Y, en rigor, tampoco Buber lo hace. Se queda, por así decirlo, a las puertas de ella sin franquearlas. Pues lo absoluto no resulta, para Buber, investigable ni determinable. Afirmar que el yo está abierto a lo absoluto a través de la relación no basta. En conformidad con sus propios principios, no es posible discurrir sobre este absoluto sin cosificarlo, sin convertirlo en ello, lo que ha dado pie a la acusación contra el pensamiento de Buber de constituir una «ontología negativa», dirigida por M. Theunissen¹⁰⁵. Buber, que pretende hacer una filosofía del

102. ID, p. 72.

103. El yo-tú, tal como Buber lo piensa, no puede ni debe ser pensado como una conclusión, como un precipitado del pensamiento, de la experiencia o de la existencia misma. La realidad que funda la existencia establece el ámbito de la comunicación primordial y de las comunicaciones fácticas. Cfr. Babolin, A., o. c., p. 248 ss; también Baloch, Z., «Martin Buber und die Welt des Es», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 1969 (20), pp. 81-110.

104. ID, p. 73.

105. Theunissen, M., «Bubers negative Ontologie des Zwischen», en *Philosophisches Jahrbuch* 1963-64 (71), p. 328ss.

ser como relación, se quedaría, filosóficamente hablando, solamente en una fenomenología de la relación que no desarrolla ni explicita sus implicaciones últimas, porque no puede hacerlo sin contradecirse.

Aun teniendo razón, esta crítica precisa ser cuidadosamente matizada. El discurso ontológico de Buber se configura como búsqueda radical de una aprehensión de la estructura fundamental de lo que es. A esta aprehensión es a lo que Buber denomina «metafísica» y constituye para él la condición de posibilidad de la ontología como reflexión crítica sobre lo que se ha manifestado en la metafísica. De manera que, para Buber, la relevancia fenomenológica del ser asume un valor indicativo y significativo respecto al discurso ontológico. El puro análisis fenomenológico revela, según Buber, al yo constitutivamente inserto en una triple relación, a saber: con el mundo de la naturaleza, con los hombres y con las formas espirituales o inteligibles: «Tres son las esferas —escribe— en las que surge el mundo de la relación. La primera es la de nuestra vida con la naturaleza (*Natur*). La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del umbral de la palabra. La segunda esfera es la vida con los demás hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del coloquio (*offenbar und sprachgestaltig*). Allí podemos dar y aceptar el tú. La tercera esfera es la comunicación con las entidades espirituales (*geistige Wesenheiten*). La relación está allí envuelta en nubes, pero se desvela poco a poco; es muda (*sprachlos*) pero suscita la palabra (*sprachzeugen*). No distinguimos ningún tú, pero nos sentimos llamados y respondemos creando formas, pensando, actuando: decimos con todo nuestro ser la palabra fundamental, aunque no podamos pronunciar “tú” con nuestros labios»¹⁰⁶. En el fondo del análisis, pues, aparece la necesidad de una fundamentación que, según Buber, reside en un Tú innato, absoluto, personal. De manera que fenomenología y ontología son los dos paradigmas que condicionan toda la investigación sobre el *a priori* del ser considerado como *Beziehung*.

No es posible dejar de pensar en la influencia que en el pensamiento maduro de Buber, tal como se hizo notar en el capítulo V, tiene su período místico-existencial; en concreto interesa destacar ahora la influencia

106. ID, p. 13.

que en la caracterización de la ontología buberiana tienen sus juveniles investigaciones sobre el hasidismo y su tentativa de renovación de una vivencia (*Erlebnis*) de lo Absoluto verificada como diálogo con el Tú eterno o Persona absoluta, y que configuraba la existencia y el destino del hombre en el espacio de una responsabilidad hacia el ser y hacia el valor. Su contacto con el hasidismo influye, pues, sin duda, en Buber y en su toma de posición ontológica, que adopta la relación como principio, una relación en la que viene descifrado el origen (*Ursprung*) de sí y de todo otro ente situado en el mismo espacio existencial¹⁰⁷. Pero esta posición ontológica queda circunscrita consciente y deliberadamente por una reserva hacia toda formulación teórica sobre esta relación del yo con el absoluto: «Capta el sentido de la existencia solamente quien, sin retrocesos ni reservas, permanece firme ante todo el poder de la realidad y le responde de forma viviente... Aquel que tenga como objetivo la experimentación de la experiencia destruye la espontaneidad del misterio y pasa necesariamente por alto el significado»¹⁰⁸. En cualquier caso, para Buber, el espíritu, el amor son la respuesta, la responsabilidad del yo en relación con el tú, del tú en relación con el yo. Se trate del tú humano o del Tú absoluto, la sustancia misma de la relación, que implica la libertad —pues se instituye como responsabilidad que responde a otro—, se mueve en el ámbito del amor que no está en el yo, ni está en el tú, sino entre los dos (*zwischen*). Por eso el amor no se confunde, para Buber, con un simple sentimiento: «Los sentimientos son tenidos por el hombre, el amor acontece; los sentimientos habitan en el hombre, pero el hombre habita en su amor»¹⁰⁹.

107. La concepción buberiana de la relación yo-tú no tiene, en último término, más que un solo vector: parte del yo para reconciliarle con unas condiciones extranjeras a él, para conducirlo a una realidad que no puede llamarse más que divina, porque no contiene ni dualismo, ni desgarramiento, ni mal. Con ello estamos ante un pensamiento en el que el tema de una perspectiva de lo divino, integrado en el plano filosófico, significa mucho más el intento de una ontología integral que una enseñanza moral. Cf. Edwards, P., *Buber and buberism. A critical evaluation*, Lawrence, 1970, p. 41 ss.

108. GF, p. 35.

109. ID, p. 22. Me permito hacer una corrección a la traducción castellana

b) El Tú absoluto como dimensión fundante

Juntamente con el desarrollo teórico de la diferencia esencial entre experiencia y encuentro, el otro aspecto más característico y fundamental del pensamiento de Buber lo constituye la invocación o interpelación de un Tú eterno, indicado como dimensión en la que únicamente se hace posible el encuentro con un tú humano; fundamento, pues, en una religación originaria, de toda relación verdaderamente interpersonal.

La relación yo-tú no es la conclusión del pensamiento de Buber ni la construcción teórica de ningún pensamiento, sino lo que fundamenta la experiencia y la existencia, estableciendo el dominio de la comunicación primordial y de los intercambios comunicativos cotidianos. A su vez, el soporte, la dimensión significativa, el marco de referencia en cuyo ámbito se desenvuelve es el que abre la palabra fundamental yo-Tú absoluto, cimienta último del pensamiento buberiano.

de este párrafo hecha por Horacio Crespo. Texto alemán: «Gefühle werden gehabt; die Liebe geschieht. Gefühle wohnen in Menschen, aber der Mensch wohnt in seiner Liebe». Este texto va seguido de una explicación que creo ha sido mal traducida: «Das ist keine Metaphor sonder die Wirklichkeit: die Liebe haftet dem Ich nicht an, so dass sie das Du nur zum Inhalt zum Gegenstand hätte; sie ist zwischen Ich un Du». El señor Crespo traduce justamente lo contrario: «No hay en esto metáfora, es la realidad. El amor es un sentimiento que se adhiere al yo de manera que el tú sea su contenido u objeto; el amor está entre el yo y el tú» (p. 19). Lo que ha dicho Buber es que el amor «no se adhiere al yo de manera que el tú sea su contenido como objeto». Son dos desinterpretaciones: se dice que el amor es un sentimiento, cosa que Buber niega; luego se dice que, como sentimiento, se adhiere al yo de manera que el tú sea su objeto, cuando el texto alemán expresamente niega esa adhesión y su consecuencia: tener al tú como contenido u objeto. Además, el uso de «sea» para traducir el verbo alemán *hätte* agrava la cosa. Buber dice: «Gefühle werden gehabt, die Liebe geschieht». Es decir, «los sentimientos son tenidos». Hay una confusión entre ser y tener introducida por la traducción que es inadmisibles, no sólo en la literalidad del texto, sino en todo el contexto del pensar de Buber.

La conexión horizontal entre individuo e individuo supone un movimiento vertical y descansa sobre el hecho de la vinculación de la conexión yo-tú con el Tú absoluto. Es en esta atmósfera de inspiración religiosa en la que se desenvuelve toda la búsqueda buberiana de las implicaciones teóricas del hecho de la relación de interpelación yo-tú. Éste es, por lo demás, el trasfondo de la afirmación de Buber de que la espiritualidad del hombre, su religiosidad, no está sino en el hecho, para el hombre, de ser con el hombre y no perdido en la masa ni abandonado en su soledad¹¹⁰. He aquí también la actitud de pensamiento idónea para mantener abierta la posibilidad originaria y la actualización de la relación con lo absoluto, con lo invisible, con lo no dado, en la aproximación por el hombre al otro hombre interpelado como tú.

Hay que advertir, ante esto, que el sentido último de la reflexión de Buber no es otro que el de una búsqueda radical del fundamento; mejor dicho, un intento de comprensión de la relación entre realidad y fundamento, entre la existencia y la razón o fuerza que la sostiene. Y en cuanto no es sino esto lo que todo pensador que piensa de manera radical fundamentalmente busca, Buber debe, ante todo, ser considerado como un pensador en sentido estricto, precediendo y permaneciendo como central esta consideración respecto a otras, de carácter secundario, acerca de dónde es preciso ubicar su aportación. Sólo esto quedaría como realmente importante: pensador, en el sentido más riguroso, es aquel que piensa el fundamento. Característica del pensamiento de Buber es una indeclinable y progresiva tensión unificadora hacia el fundamento que atraviesa y vertebrata todas sus etapas. Por ejemplo, en las obras del primer período, bajo la influencia del hasidismo y su religiosidad directa, el amor a Dios y a los hombres constituiría el motivo unificador. Después, bajo la influencia de los místicos alemanes, especialmente Eckhardt y Boehme, y al contacto con las místicas orientales, la unidad se busca en el progresivo renacer del absoluto que subyace

110. Sobre este punto Buber ha escrito *Pfade in Utopia. Der utopische Sozialismus*, Heidelberg 1979; también, aunque ya más centrada en el problema de las formas políticas de convivencia, puede verse *Zwischen Gesellschaft und Staat*, Heidelberg 1952; cf. Girard, F., «La pensée socialiste de Martin Buber», en AAVV, *Martin Buber: Dialogue et voix prophétique*, Paris 1980, pp. 95-108.

al alma humana. En la etapa representada por *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, la unidad se perfila como «realización» de la realidad y del sentido. Por último, en el período maduro del pensamiento de Buber, se descubre como unidad de diálogo en la que yo y tú se sostienen y religan, precisamente en el *zwischen* que los promueve, los fundamenta y los abre a un cumplimiento procesual.

En el pensamiento de Buber, decir yo-tú o yo-Tú absoluto es estar en una relación absoluta, no habiendo tras ella ningún otro principio fundador que ella misma. Queda descartada, pues, necesariamente, toda suposición de cualquier realidad tras ella que, en último término, tendría que ser pensada según el modelo de los objetos, haciendo uso de las generalizaciones e idealidades propias del saber. Este retraimiento del absoluto, que autoriza la categoría de relación en toda filosofía que comienza con ella, define un régimen de verdad esencialmente diferente del que rige el absoluto puesto por los filósofos del ser, de la sustancia o del sujeto. Pues hace aparecer una *verdad ontológica* que cabría enunciar así: «imposibilidad de ser un miembro sin el otro». Y es que dar por regla al pensamiento no pensar la relación como un compuesto de uno «y» otro es obligarle a pensar la relación «antes de», o mejor y más exactamente, *entre* los términos. Esto es, ciertamente, obligar al pensamiento a apartarse de sus formas habituales de pensar, pero también descubrirle en este mundo, otro, en el que tal vez no había «pensado» en realidad, descubrirle una vía concreta que desborda el pensamiento pero conduce al hombre al corazón de su ser, donde está religado en la relación originaria: «El acontecimiento incondicional del encuentro desborda pensamiento y ser. Es un puro diálogo, pura relación que ninguna presencia común espiritual envuelve... Estoy vuelto al otro, no a causa de una proximidad física o psíquica, ni tampoco en virtud de nuestra unión sustancial, sino porque el tú es absolutamente otro»¹¹¹. El saber del objeto pondría fin a la plenitud existencial contenida en el encuentro, en la relación yo-tú, que no reposa sino en la pura coexistencia del yo con el Tú absoluto.

111. Lévinas, E., «Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie», ed. cit., p. 501.

Preguntar, pues, cómo una relación entre la singularidad del yo y el Tú absoluto es posible sólo puede hacerse desde la suposición de lo que, según el mensaje de Buber, está superado: la preocupación por un principio unitario bajo la dualidad esencial de la relación o sobre ella misma. La tesis fundamental de Buber es que «al principio es la relación» (*Im Anfang ist die Beziehung*), y que el ámbito concreto en el que esta relación se actualiza es el lenguaje en diálogo, que va así hasta el borde de la divinidad.

El diálogo aquí no es, pues, una simple metáfora. Buber insiste sobre el movimiento inherente a la palabra que no puede estar contenida en aquel que la enuncia sino que se apodera del que la escucha y la acoge y le transforma respondiendo. La palabra es ese «entre los dos», el *zwischen*. El diálogo no funciona, pues, como una síntesis de la relación sino como su despliegue propio. En conclusión, más allá de la esencia inmediata del encuentro, que se actualiza en el *zwischen* de la palabra, no se puede captar nada sin merma de la presencia: «La relación a través del lenguaje es pensada por Buber como una trascendencia irreductible a la immanencia»¹¹². El encuentro no «se representa», pues, en uno o en otro de los términos que se encuentran, ni tampoco en una unidad espacial neutra que los abarque y determine, sino que tiene lugar, muy precisamente, «entre los dos», en una dimensión que no es accesible más que a ellos. Gabriel Marcel, en su *Journal Métaphysique*, habla también de este «entre los dos» pues, también en su opinión, sólo una relación de ser a ser puede llamarse verdaderamente espiritual. Marcel comparte con Buber ese cuestionamiento del primado espiritual que, en la tradición occidental, se ha conferido al acto intelectual del saber considerado como acto espiritual por excelencia. El reverso de este cuestionamiento es, para ambos filósofos, la búsqueda de una plenitud de la existencia en su totalidad y de una presencia que, en la objetividad de las cosas a conocer, se limita y se deforma, se reduce y falsea. Tanto para Buber como para Marcel, la relación que actualiza y concreta la plenitud humana no tiene, pues, el carácter de una intencionalidad tematizadora de la experiencia, sino el de una invocación al otro en la presencia, un encuentro

112. Biser, E., «Martin Buber», en *Hochland* 1962 (55), p. 218.

interpersonal. No es, por tanto, la verdad, en el sentido de la ciencia contemporánea o de la filosofía científica, la significación última de este pensamiento de la relación yo-tú, sino la sociabilidad irreductible a un conocimiento, la sociabilidad establecida como primer acontecimiento del ser. De ahí que Lévinas se pregunte por qué Buber, puesto que rompe, en la descripción de la relación yo-tú, con una ontología del objeto y de la sustancia, por qué, tras ese cuestionamiento inicial y básico del conocimiento como acto espiritual por excelencia, continúa caracterizando la relación yo-tú en términos de ser. El *zwischen* es calificado por Buber como «categoría del ser», y él mismo designa frecuentemente su pensamiento como una «ontología fundamental del *zwischen*». Si hacemos caso a la letra de los textos, entonces, efectivamente, como sospecha Lévinas, es el ser lo que permanece todavía en Buber como referencia última del sentido. Pero cabe preguntarse: ¿es toda relación con el ser, a fin de cuentas, reductible a una experiencia, a un conocimiento que pasaría a convertirse, a su vez, en modalidad de este ser?, ¿no es el momento de la objetivación y del discurso, de la experiencia, distinto y posterior a la presencia, al respeto y a la respuesta ante otro? Una cosa es la experiencia de la sociabilidad y otra la sociabilidad misma, la cual, como dice Lévinas, «no se dobla sobre sí, como el *esse* del ser, el cual siempre se da a la comprensión del ser acreditando, siempre de nuevo, el idealismo; arranca del *inter esse*, cuyo sentido sólo tiene significado en un pensamiento absolutamente recto»¹¹³.

Característico de Buber es el pensamiento de la relación yo-tú como diálogo. La relación de trascendencia, última y fundamental, tiene su lugar propio en el lenguaje. En esto se diferencian, básicamente, los pensamientos de Buber y de Marcel: «Sin duda —escribe Marcel— la intuición fundamental de Buber queda a mis ojos como incondicionalmente válida, pero subsiste la cuestión de saber cómo puede ella traspasarse al plano del lenguaje sin degenerar por ello. Porque esta transposición conlleva graves dificultades»¹¹⁴. Hay que hacer notar a este respecto que

113. Lévinas, E., o. c., p. 510.

114. Marcel, G., «L'anthropologie philosophique de Martin Buber», en *Martin Buber, l'homme et le philosophe*, Bruselas 1968, p. 38.

Marcel, como antes Bergson y otros, piensa que el lenguaje resulta inadecuado para expresar la profundidad de la vida interior. El yo-tú sería una vivencia de inmediatez imposible de expresar mediante la palabra. De ahí que Marcel recurra a las nociones de «encarnación humana» y «misterio ontológico». Para Buber, en cambio, esa interpelación en la que la palabra tú es dirigida como invocación al otro es una relación inmediata; el lenguaje no la mediatiza, sino que constituye su esencialidad propia. Relación de inmediatez y de diálogo que no se reduce a una experiencia ni puede convertirse, en cuanto tal, a la relación yo-ello¹¹⁵.

Así pues, en la medida en que ese tú de la relación dialógica es, por excelencia, el Tú absoluto —«Cada tú particular abre una perspectiva sobre el Tú absoluto; mediante cada tú particular la palabra fundamental se dirige al Tú eterno»¹¹⁶—, la relación yo-Tú absoluto no puede entenderse como una «intención» del ser por antonomasia, como suprema cualificación de lo divino, sino que debe entenderse como un compromiso con lo invisible, y con lo invisible pensado no solamente como lo no dable a nuestra experiencia sensorial, sino como lo incognoscible en sí, no tematizable y «sobre lo que», en frase de Wittgenstein, «no se puede decir nada». Sólo cabe, según Buber, «dirigirle la palabra», decirle Tú, abriendo entonces una dimensión de sentido en la que, frente a todas las demás dimensiones del pensamiento, no se asimila ninguna

115. Aunque Marcel reconoce cierta afinidad con las posiciones de Buber, afirma haber ido menos lejos en la vía de la elucidación de la relación yo-tú como estructura humana fundamental. Sus reservas, que van en apariencia sobre puntos de detalle, muestran, no obstante, una actitud filosófica diferente. Muy significativa, por ejemplo, resulta la objeción al pensamiento de Buber por designar, con la palabra *Gegenwartigkeit*, la situación de la relación yo-tú. No es, ciertamente, la referencia a la presencia, en tanto que modalidad del ser, el recurso implícito a la ontología lo que le parece criticable, sino la identidad del *gegen*, evocando el *gegen* de la *Gegenständlichkeit*, y sugiriendo la posibilidad de una pura exterioridad, cuando lo que es invocado como trascendente, según Marcel, funda ya esta invocación misma y al invocante. Cfr. Marcel, G., «I and Thou», en PhMB, pp. 35 y 39 ss.

116. ID, p. 73; cf. Moser, R., *Gotteserfahrung bei Martin Buber*, Heidelberg 1979.

esencia representada, contenida en lo «dicho»: «La relación con el otro no es posible más que en la estela —ya sea ignorada o explícita— de la religiosidad originaria; e, inversamente, describiendo un círculo que no tiene nada de vicioso, a partir de la relación con el tú humano, Buber retoma la relación misma con el Tú eterno, encontrándose ésta, a fin de cuentas, como fundamento de aquella»¹¹⁷. Y esto incluso si la relación retomada en la relación con el otro es entendida en unos niveles que no tienen nada de ética, como son el mundo de la naturaleza o el de las entidades espirituales (*geistige Wesenheiten*). Por tanto, ni representación, ni saber, ni ontología en último término, sino dimensión en la que se sitúa lo Otro interpelado como Tú; es decir, en el lenguaje de Buber, «metafísica» como condición previa¹¹⁸.

leyendo a Buber, el universo se convierte en tan amplio como posible, y el pensamiento no conoce apenas reposo. Para algunos críticos, en cambio, determinadas cuestiones se imponen, ante todo, inevitablemente: ¿dónde nos conduce, a fin de cuentas —se preguntan—, una filosofía de lo inefable?, ¿cuál es el carácter de una teoría que se calla cuando es preciso decir la palabra decisiva? Estas cuestiones críticas conviene, ciertamente, plantearlas sin olvidar a Buber como discípulo que reflexiona a partir de la lección de antiintelectualismo de algunos de sus maestros. Pero esto no tiene por qué implicar, para Buber, la calificación —o descalificación—, sin más, de irracionalista. Porque entonces tendríamos que preguntarnos también si toda la generación post-nietzscheana, incluidos Dilthey, Bergson y el mismo Heidegger, dejan ellos, en el fondo, una doctrina coherente y duradera¹¹⁹. ¿No se trata, más bien, en todos ellos, de descubrimientos, sugerencias que, por su

117. Lévinas, E., o. c., p. 508.

118. La célebre tesis de Brentano, que no dejó nunca de preocupar a Husserl, según la cual todo fenómeno psíquico es, o bien una representación, o bien está fundado en una representación, ¿no quedaría contradicha por la relación yo-tú que ningún yo-ello tiene que fundar? Cfr. Bloch, Y., *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977.

119. El planteamiento de estas cuestiones lo hace, con agudeza, el excelente ensayo de Wood, R. E., *Martin Buber's ontology*, Evanston 1968, especialmente capítulos 5 y 6, pp. 87-123.

ambigüedad, despiertan y conmueven invitando al pensamiento, dando qué pensar —como dice P. Ricoeur— en lugar de transmitir un pensamiento consolidado doctrinalmente? Pero, aun así, la obra de Buber —piensa Lévinas— no es sólo el descubrimiento, a modo de novedad intelectual, junto a la objetivación, de una «curiosa» relación denominada relación yo-tú. Para la historia de las ideas, esta ascensión a lo absoluto como a un Tú eterno o a un absolutamente otro habría de testimoniar significativamente el final de cierta «metafísica del objeto» en la que Dios se deduce como lo incondicionado a partir de este objeto, por un movimiento de inferencia o fundamentación; y al mismo tiempo atestiguaría el cuestionamiento de la exclusiva «inteligibilidad» del fundamento que cuestiona también la objetivación y la tematización como únicas fuentes del sentido.

Capítulo VIII

UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO EXPLICITACIÓN DEL PRINCIPIO DIALÓGICO

a) *El «hombre en relación» como punto de partida: crítica a la antropología del yo solitario*

Cuando Lessing comentó, en 1753, en la *Vossische Zeitung*, el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, de Voltaire, señalaba que el hombre es la ocupación más noble del hombre, y agregaba que cabe que uno se ocupe de este objeto de dos maneras: o se considera al hombre en particular, o se le considera en general: «Es difícil —añade— concluir que sea la ocupación más noble el considerarlo de la primera manera. Pues al conocer a los hombres en particular, ¿qué es lo que conocemos sino locos o malvados? Cosa muy diversa sucede si se mira al hombre en general. En esta consideración se nos revela como algo grande y de origen divino. Piénsese en las hazañas realizadas por el hombre, en cómo dilata día a día las fronteras de su entendimiento, en la sabiduría que impera en sus leyes, en la laboriosidad que muestran sus monumentos»¹²⁰. Son palabras que reflejan la apreciación exactamente opuesta, respecto al enfoque de la cuestión antropológica, a la que defiende y representa Martin Buber.

Muchos pensadores han sostenido que lo que más importa en el hombre no es lo humano individual, sino lo común, cualquiera que sea

¹²⁰ Citado por Dujovne, L., *Martin Buber: sus ideas religiosas, filosóficas y sociales*, Buenos Aires 1965, p. 51.

la manera en que designen eso común en el hombre singular. En contraste con ellos, otros pensadores han creído que solamente el hombre individual es digno de atención. Al igual que Unamuno —cuando contrapone lo humano y la *humanitas*, y frente al bípedo implume sirúa el *zoon poitikon*, el contratante social, el *homo oeconomicus*, la *res cogitans*, el sujeto trascendental, y otras abstracciones—, cree que es «este hombre concreto de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, juega y duerme, el verdadero sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía»¹²¹, lo peculiar de Buber es propugnar un método de concreción y de inmediata aproximación a los problemas humanos. Este método adopta como lema el de la fenomenología, o sea, «a las cosas mismas» (*zu den Sachen selbst*), frente a las construcciones en el aire, a los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo en apariencia rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como problemas¹²². Buber suscribe estas exigencias metodológicas que Heidegger expresa pero las reconduce a sus propias posiciones.

En efecto, tanto Buber como Heidegger —siguiendo ambos en esto a Kierkegaard— parten de la «soledad metodológica» del hombre, pero la interpretan de diferente manera. Para Heidegger, la soledad del hombre no puede resolverse por el «salto a la fe» kierkegaardiano. De ahí su definición del hombre como «ser para la muerte». El correlativo de la soledad metodológica es, para él, la nihilidad ontológica. Buber, en cambio, acepta la reducción antropológica del método dialéctico realizada por L. Feuerbach, no en cuanto implica un materialismo integral, sino en cuanto que, en los términos en que Feuerbach la propone, «jamás se había reclamado con semejante fuerza una antropología filosófica»¹²³.

121. Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1971, p. 9.

122. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. cit., p. 38.

123. PM, p. 62. Para contrastar las opiniones que vienen a continuación, pueden consultarse Levinson, N. P., *Martin Buber Denker und Humanist*, Frankfurt a.M. 1966; Pfuete, P., *Martin Buber philosopher of the personal*, Athens 1952; pero, sobre todo, Sutter, G., *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*, Salzburgo/Múnich 1972.

Buber observa, en concreto, que Hegel, en su juventud, acogió la sugerencia kantiana y habló de «cada hombre», «de la persona real de la que tiene que arrancar en serio una antropología filosófica genuina»; pero, agrega, «en vano buscaremos este planteamiento del problema en el Hegel de después, el que ha influido en el pensamiento de una centuria, y hasta me atrevería a decir que en balde se buscaría en él al hombre real»¹²⁴. Marx, a su vez, expuso una doctrina que Buber considera válida en cuanto que es efectivamente la vida social, como toda vida, la que engendra las fuerzas que podrán renovarla; «pero no tiene Marx razón —escribe— porque la vida humana, a la que pertenece lo social, se diferencia de todos los demás géneros de vida en que, en ella, quien decide es una fuerza diferente de todas las demás fuerzas: se diferencia, en efecto, de ellas en que no representa una cantidad, sino que da a conocer la medida de su potencia en la acción misma»¹²⁵. Buber considera que semejante doctrina puede seguir imperando «mientras no se enfrente con un momento histórico en el que se haga sentir en grado espantoso la problemática de la decisión humana»¹²⁶. Marx, a pesar de su reducción sociológica, sigue las huellas de Hegel al introducir en su consideración del futuro «un tiempo que es ajeno a la realidad del hombre». No existe aquí —observa Buber— el problema de la realidad del hombre¹²⁷.

Buber parte de la idea de que la reflexión sobre el hombre, el esfuerzo teórico para resolver la cuestión antropológica, solamente aparece cuando el hombre se convierte en interrogante, en problema para sí mismo: «En la historia del pensamiento humano —escribe— yo distingo las épocas de *Behaustheit* y las épocas de *Hauslosigkeit*; en las primeras, el hombre vive en el mundo como en una casa, mientras que en las segundas vive en el mundo como a la intemperie. En las primeras, la reflexión antropológica no es más que una parte de la reflexión cosmológica; en las segundas, la reflexión antropológica gana en profundidad y, con ello, consigue su independencia»¹²⁸.

124. PM, p. 42.

125. PM, p. 44.

126. Ibidem.

127. PM, p. 45; cf. Sutter, G., o. c., p. 183 ss.

128. PM, p. 24-25.

Así, en el aristotelismo, por ejemplo, la antropología se integra en la cosmología. El hombre no es aquí un problema para sí mismo, sino sólo «un caso», una cosa entre las demás cosas del mundo, una especie objetivamente captable entre otras muchas, y no ya un forastero como el hombre de Platón; un hombre que goza de aposento propio en la gran mansión del mundo. Pero el mundo de Aristóteles estaba destinado a derrumbarse, y ello, ante todo, según Buber, porque el pensamiento, tanto iranio como cristiano, no admitiría verdades fuera de un cierto dualismo; el hombre se aparecería a sí mismo como el teatro de una lucha entre las fuerzas de las tinieblas y las fuerzas de la luz. Así se desarrollará, ante todo en San Agustín, una problemática que tiene su principio en un asombro fundamental en presencia del hombre. Agustín enuncia, por primera vez, la pregunta antropológica, tanto en relación a sí mismo como al ser humano en general: *Quid ergo sum, Deus meus?, quae natura mea?* El hombre agustiniano se asombra de lo que, en el hombre en general, no puede ser comprendido como una parte del mundo, como una cosa entre cosas. En el pensamiento medieval, una nueva morada va a construirse para el hombre, pero reposará sobre la fe y no, como en los antiguos, sobre una cosmología. La expresión poética de esta nueva mansión, en la que el hombre puede aposentarse, fue realizada por Dante, y su formulación conceptual corresponde a la obra filosófica y teológica de santo Tomás de Aquino. Esta nueva morada será también destruida hasta sus cimientos, y aquí es el nombre de Pascal el que debe ser ante todo considerado, pues nadie ha visto tan claramente como él la singularidad propia de la situación del hombre en el mundo: «Pascal experimenta bajo la bóveda del cielo estrelado no sólo su sublimidad, como le ocurrirá a Kant, sino, y con más fuerza, su carácter inquietante —*le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*—. Con claridad llega a percatarse de la limitación y provisionalidad del hombre —*Combien de royaumes nous ignoront!*—... Es la parquedad del hombre que se encuentra en una soledad de hondura desconocida hasta entonces, y que, por ello, es capaz de pronunciar la cuestión antropológica: ¿qué es un hombre en el infinito?»¹²⁹. El hombre es

129. PM, p. 32.

el ser que conoce su situación en el mundo y que puede ampliar este conocimiento. Pero lo decisivo no es que sea la única criatura que se atreve a penetrar en el mundo para conocerlo, sino el hecho de conocer su relación entre él y el mundo. Con ello, en medio del mundo, ha surgido algo que puede encararse con él. Esto quiere decir —apunta Buber— que este «en medio de» tiene su problemática especial.

Tampoco Kant, aun cuando fue el primero en señalar la tarea específica y propia de una antropología filosófica, proporciona respuesta concreta a la pregunta ¿qué es el hombre? En cuanto al sistema de Hegel, al establecer que el orden de la historia no es sino la realización del Espíritu absoluto, y definir al hombre como el principio en el que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y, con ello, a su consumación, por un momento parece restablecer —como antes de él Spinoza— la unidad de una cosmovisión totalizadora. Pero la angustia pascaliana no se apaciguará, sobre todo porque, como observa Buber, una concepción que se funda en el tiempo no puede jamás proporcionar el mismo sentimiento de seguridad que una concepción fundada en el espacio: «Lo que se ha perdido es un elemento de confianza que una filosofía del devenir parece incapaz de salvaguardar»¹³⁰.

Será un discípulo de Hegel, Ludwig Feuerbach, quien aportará la formulación de una prometedora línea programática para una adecuada solución a la cuestión antropológica, expresada en el siguiente texto, que adquiere toda su relevancia tras lo dicho en capítulos precedentes: «El individuo no tiene en sí la esencia del ser humano, ni como ser moral ni como ser pensante. La esencia del hombre está contenida en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya sobre la realidad de la diferencia entre yo y tú»¹³¹. Fórmula decisiva de la que nuestro autor dice que, desde su juventud, ha sido para él una especie de lema. Marx no había acogido, en su concepto de sociedad, este elemento de la relación entre yo y tú como realmente diferentes, sino que opone a un individualismo ajeno a la realidad, un colectivismo no menos irreal. Feuerbach, en cambio, inicia con este

130. PM, p. 48.

131. PM, p. 58; cfr. GDP, p. 302.

pasaje el descubrimiento del tú, «tan preñado de consecuencias como el descubrimiento del yo que hizo el idealismo, y que debe conducir a un segundo recomenzar del pensamiento europeo que nos lleve más allá del arranque cartesiano de la filosofía moderna»¹³². Partiendo de esta idea, Buber va a intentar fundamentar una antropología que supere tanto la antropología individualista como la antropología colectivista, cada una de las cuales subraya con exclusividad uno de los polos de la existencia humana: el subjetivo y el objetivo.

En varias de sus obras pero, en especial, en la *Krisis*, Husserl expresa la urgencia, para el hombre contemporáneo, de adquirir conciencia de su situación. Buber resume las proposiciones que expuso Husserl y que tienen que ver con este tema: 1.^a «El fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión»; 2.^a «Si el hombre se convierte en problema metafísico es que se halla en cuestión como ser racional»; 3.^a «Ser hombre consiste, esencialmente, en ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente»¹³³. Para Buber, la importancia de las proposiciones radica en que Husserl asegura que los individuos aislados no constituyen la esencia del hombre.

Pero para Buber será, sin duda alguna, Kierkegaard quien prepare el advenimiento de la verdadera antropología filosófica. Sobre todo, llama positivamente la atención el sentido dado por Kierkegaard a las categorías de interioridad y de posibilidad que, a mi juicio, son las categorías sobre las que basa su concepción de la individualidad en su oposición a la concepción idealista y racionalista. Porque, a la teoría hegeliana del sujeto como contradicción y como lucha dialéctica dentro de sí de lo particular y lo general, no le opone Kierkegaard otra concepción teórica del sujeto como contradicción, sino que lo que le opone es la contradicción de la existencia misma como existencia disociada, desgarrada, y cuyo desgarramiento no se resuelve en virtud de un proceso histórico de síntesis. Por tanto, frente a los planteamientos en los que una eficaz racionalidad intrínseca organiza ya de antemano todos los conflic-

132. PM, p. 63.

133. PM, p. 61.

tos del individuo asegurándole la conciliación al final del proceso y como una determinada relación de ese individuo con lo absoluto, Kierkegaard opone la existencia, no como conciencia, sino como posibilidad, porque es esa condición de poder ser abierto lo que vuelve imposible poder encajarla dialécticamente en ningún tipo de lógica racional de la necesidad. En suma, lo que permite sustraer al individuo de su disolución en lo universal y en el sistema no es otra cosa que su condición de ser abierto e indeterminado y, por tanto, susceptible de devenir distintas posibilidades que nunca están predeterminadas lógicamente antes de su decisión. Además esta categoría de posibilidad es lo que da paso a las otras categorías existenciales como la de proyecto, libertad, decisión, etc., siendo ella, sobre todo, la que pone de manifiesto la necesidad de una nueva ontología con nuevas categorías capaces de organizar el pensamiento respetando la problemática del individuo concreto cuya existencia no la soluciona ninguna lógica dialéctica necesaria.

Para Buber, desde el momento en que el hombre es considerado sólo como elemento de una especie de individuos aislados en sí mismos pero que se juntan debido a emociones o a utilidades comunes, no puede haber una auténtica antropología filosófica. La concepción abstracta del hombre como fundamentalmente un yo solitario que, por generalización, se extiende a cada uno de los individuos de la especie humana —a la manera de las nociones de *res cogitans* o de *homo faber*—, tiene como consecuencia una virtual anulación de lo que el hombre es. Cuando un hombre existe como ser aislado lo hace a costa de renunciar a su *status* específicamente humano, a lo que le es más propio, contentándose con ser algo menos que un hombre. En consecuencia, una teoría basada en una noción de la esencia humana como algo aislado está basada en una «formidable abstracción». De modo que si el único modo de concebir adecuadamente al hombre tiene que ser recurriendo a una manipulación intelectual de abstracciones, entonces una genuina antropología filosófica es imposible. Por el contrario, si hubiera una manera de concebir al hombre en su ser concreto, ella sería la condición de posibilidad de una auténtica antropología filosófica. Buber propone este modo de concebir al hombre partiendo para su estudio no de la categoría de sustancia, sino de la de *relación* (*Verhältnis*) y especificando el tipo de relación a la que se

refiere como *Beziehung*. En ello se fundamenta lo que peculiariza y distingue a la antropología filosófica de Buber de otros intentos en este campo.

Respecto a la idea de Buber de que la antropología filosófica sólo ha conseguido llegar a plantearse como disciplina en nuestra época, pueden hacerse algunas matizaciones. Pues si la antropología filosófica significa estudio de la naturaleza esencial del hombre considerando tal estudio como base y centro de toda filosofía, entonces habría motivos para suponer que algunos filósofos del pasado, como Sócrates o Aristóteles, fueron verdaderos antropólogos. La caracterización que Aristóteles, en concreto, hace del hombre como *logikos* y *politikos* parece estar en la base de más de una filosofía. ¿En qué sentido se justificaría, pues, decir que la antropología filosófica solamente en nuestra época ha obtenido carta de naturaleza? Descubrir la respuesta a esta pregunta histórico-crítica es lo que Buber hace con el fin de definir su posición concreta.

Buber opina que, sobre todo, hay que adoptar una nueva actitud metodológico-epistemológica en lo que al conocimiento del hombre se refiere. Pues, de lo contrario, tal vez sólo se contribuye a consolidar esa confusión antropológica, característica de nuestro tiempo, a la que Heidegger se refiere cuando dice: «Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Sin embargo, ninguna época ha conocido tan poco al hombre como la nuestra. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra»¹³⁴. En este mismo sentido se pronuncia Max Scheler: «En ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad»¹³⁵.

En la segunda parte de *Das Problem des Menschen*, Buber da dos razones en apoyo de su afirmación de que sólo en nuestra época llega la antropología filosófica a ser una disciplina con entidad propia. Un

134. Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1951, p. 189.

135. Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. cast. de J. Gaos, Buenos Aires 1967, p. 24.

primer factor lo constituye la emancipación progresiva del hombre de grupos comunitarios —tribu, gremio, municipio, comunidad— no lo bastante grandes como para impedir entre los miembros que los integran una relación constante de mutuo conocimiento y apoyo, y que ha hecho perder al hombre de las sociedades industrializadas ese sentimiento de pertenencia que le proporcionaba seguridad y le preservaba de la sensación de abandono y vacío: «Esta creciente soledad es tan sólo adormecida por el tráfico de las ocupaciones cotidianas, pero cuantas veces vuelve el hombre a la realidad genuina de su vida percibe la síma de su aislamiento y en él experimenta, al encararse con el fondo mismo de su existencia, toda la hondura de la problemática humana»¹³⁶. El segundo de los factores que Buber señala es la incapacidad del hombre para dominar el mundo que él mismo se ha creado, y que de continuo experimenta en su subordinación a fuerzas económicas y políticas que él ya no dirige. Esto ha originado, en palabras de E. Fromm, «que el hombre actual se sienta a sí mismo como un extraño; ya no se siente como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en ajenos suyos, a los cuales obedece, y a los cuales quizás hasta adora»¹³⁷.

Tras estos factores psicosociales que Buber cree que han contribuido a llevar el problema antropológico a su madurez, señala también otras causas «en los mismos logros filosóficos que se han incrementado acerca de la naturaleza de la existencia humana»¹³⁸. Concretamente señala Buber el énfasis puesto en el carácter racional del hombre, en su peculiaridad de ser pensante. No es que Buber menosprecie la facultad racional del hombre, ni se resista a aceptarla como el factor más determinante de lo que el hombre esencialmente es, pero insiste en que no es sólo la capacidad de razonar lo que distingue al hombre de los demás animales: «Incluso el hambre de los animales no es el hambre de los

136. PM, p. 76.

137. Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1971, p. 108.

138. PM, p. 78.

hombres»¹³⁹). Por ello, el problema de la filosofía antropológica no es genuinamente el problema del hombre como ser racional frente a los seres no racionales, sino que es el problema de ver al hombre en su totalidad o, en palabras de Husserl, el problema de una totalidad específica y de su estructura específica.

Buber se refiere a los cursos de *Lógica* de Kant, recogidos en el *Manual*, y dice que es allí donde se señala, con toda claridad, la tarea propia de una antropología filosófica. En el capítulo tercero de esta obra, Kant, tras explicar su concepto general de la filosofía, distingue una *Schulbegriff* como noción contrapuesta a una *Weltbegriff* o «filosofía en sentido mundano como ciencia de los últimos fines de la razón humana», y que sería la que proporcionaría a la filosofía su valor absoluto, o sea, su fundamento. Más adelante añade: «También la filosofía en sentido mundano se puede denominar como la ciencia de las más elevadas máximas del uso de nuestra razón»¹⁴⁰. Metafísica, moral y religión estarían basadas y potencialmente contenidas en la antropología. Pero Kant apunta sólo una idea que luego no desarrolla. Buber observa que «Kant comunica muchas observaciones de carácter empírico, pero nada que se parezca a lo que él exigía de una antropología filosófica»¹⁴¹. No obstante, Buber reconoce a Kant como el que hizo verdaderamente posible una derivación de la cuestión fundamental de la antropología en la dirección de la pregunta sobre cuál es la naturaleza de los sujetos que hace posible un mundo fenoménico común. En Kant se establece la posibilidad de conocer un mundo de objetos, pero hay ciertos problemas que su filosofía crítica no pudo resolver.

139. «No debería creerse, por otra parte, pues sería muy grave error, que Buber tiene en poco aprecio el dominio inmenso donde se ejercita la *Ich-Es Beziehung*, la relación entre el yo y el objeto. En este punto no ha querido ceder nunca a lo que podría haber sido la tentación de reducir el *Ich-Es* a una relación *Ich-Du*. Ello, a mi juicio, presta todavía una solidez mayor a su concepción», Marcel, G., *L'anthropologie...* ed. cit., p. 28.

140. Kant, I., *Logik*, Leipzig 1920, pp. 26-27.

141. PM, p. 15.

No es, sin embargo, casual que sea un filósofo neokantiano, Ernst Cassirer, uno de los que más han contribuido en los últimos años a la definición y resurgimiento de la antropología filosófica. La concepción que tiene Cassirer del hombre como animal simbólico se enmarca dentro de las líneas de la epistemología kantiana, siendo su mayor originalidad el tratamiento que lleva a cabo del problema de la expresión simbólica. Con su concepto de «forma simbólica», el problema del conocimiento, que en la tradición kantiana se limitaba casi exclusivamente al ámbito de la ciencia, se extiende al ámbito entero de la producción cultural del hombre. De este modo, la crítica de la razón se convierte en crítica de la cultura (lenguaje, religión, arte, ciencia, etc.). A pesar de su aparente diversidad, estos ámbitos de la vida espiritual del hombre constituyen puntos de partida diferentes para alcanzar un mismo objetivo: transformar el mundo pasivo de las simples impresiones en una actividad de expresión espiritual. Cassirer define al hombre como animal simbólico, que progresa en virtud de un alejamiento cada vez mayor de lo inmediato hacia una elaboración de formas expresivas cada vez más complejas. El hombre lleva a cabo una actividad simbólica, no por un esfuerzo o propósito deliberado, sino como expresión preconsciente de la imaginación aperceptiva en su penetración e interpretación de lo que básicamente constituye el mundo. Por otra parte, este aspecto del hombre es relativamente concreto y variable en un sentido en el que las teorías de Kant no lo son. Así, por ejemplo, la categoría de causalidad, tal y como Kant la interpreta, actúa de igual forma en todos los sujetos, por lo que es posible la formulación del juicio *a priori* «todo suceso tiene una causa». En la filosofía de Cassirer, por el contrario, un principio apriorístico se descubre si buscamos algo más definido que una mera abstracción como «hay un sentido», pues este sentido cambia según las creencias, religiones, circunstancias en que los hombres están anclados. En este sentido, Buber dice: «Una antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano, sino también pueblos; no sólo un alma humana, sino también tipos y caracteres; no sólo una vida humana, sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la

presencia de lo uno en lo vario, tendrá ante sus ojos la totalidad del hombre»¹⁴².

Si la concepción de Cassirer constituye un paso firme en el campo de la antropología filosófica, Buber disiente y se separa de él desde el momento en que se generaliza el método kantiano en el sentido de pensar en las características fundamentales del mundo como categorías representativas del entendimiento. Podríamos decir entonces que, para Cassirer, lo más importante es el par de correlativos signo-sentido, mientras que para Buber la categoría más importante es, como repetidas veces he dicho, la de relación. Esta manera de enfocar la cuestión antropológica está apoyada en la doctrina buberiana del doble movimiento característico del intelecto humano, expuesto en *Urdistanz und Beziehung*. En Buber, como en cualquier autor, es imposible discutir la cuestión antropológica sin que aparezca la cuestión epistemológica.

b) *La existencia monológica del Dasein heideggeriano y el hombre dialógico según Buber*

Para diferenciar claramente su propia solución al problema antropológico, Buber autocompara su propio intento con los de otros autores contemporáneos, concretamente Heidegger y Scheler. La referencia al pensamiento del primero va precedida de unas someras observaciones sobre Kierkegaard, a quien Buber asigna un influjo considerable en la obra de Heidegger¹⁴³.

Kierkegaard comparó la vida de la cristiandad con su propia fe y llamó la atención sobre el hecho de que el pensamiento no puede legitimarse a sí mismo sino que esta legitimación le viene siempre de la existencia del hombre que piensa. Esto significa que únicamente es fe auténtica la que se basa en las obras o en la existencia del creyente. Kierkegaard hace, pues, una crítica interna del cristianismo al comparar el cristia-

142. PM, p. 18; cfr Wheelwright, Ph., o. c., p. 73ss.

143. Cfr. Zeigler, L., «Personal existence. A study of Buber and Kierkegaard», en *The Journal of Religion* 1960 (40), p. 80 ss.

nismo vivido por los cristianos y el cristianismo ideal, sobre la base de la negativa a reconocer más fe que la que compromete. La fe es la relación óptica entre el hombre y la divinidad; de ahí que Kierkegaard considere sus etapas —la culpa, la angustia, la desesperación— como objetos de meditación filosófica. Así, la filosofía aborda lo concreto del hombre vivo, es decir, de la persona real, pero en la conexión de la relación óptica que la vincula a lo absoluto. Con ello resulta una antropología teológica que ha hecho posible la antropología filosófica, una vez eliminado el supuesto teológico¹⁴⁴.

Sobre este enfoque aporta una luz especial el tema kierkegaardiano de la suspensión teológica de la ética, vinculada a esa peculiar relación con lo absoluto en la que, para Kierkegaard, consiste la religión y, más concretamente, la fe cristiana auténtica. El interés de este asunto está, a mi modo de ver, menos en el juego estético a que puede dar lugar la paradoja o el escándalo que esta relación implica, cuanto en el análisis de la gran cuestión que plantea, en términos históricos, la resurrección del cristianismo en pleno siglo XIX, después de todo el aluvión de las críticas de la Ilustración burguesa, pero además como un arma arrojada contra el propio mundo burgués. El problema se plantea a partir de ese desentendimiento del discurso ético y del discurso intersubjetivo en general justificado en base a la relación con lo absoluto de la fe cristiana en la que la lógica ética y la lógica comunicativa normal no funcionan. Y esto instala directa e inmediatamente al individuo en la paradoja. De hecho, si ser cristiano es oponerse a la masa y al Estado, en una sociedad en la que todos, o algunos, fuesen cristianos, no sería posible ser cristiano, porque ya no podría estar uno en contra de todos los demás y singularizarse y diferenciarse absolutamente de ellos. Es decir, en vivo contraste con el planteamiento de Nietzsche, nos aparece aquí una función crítica que la fe cristiana cumple en el planteamiento de Kierkegaard, como única instancia capaz de oponerse al poder integrador, nivelador, absorbente e igualitarista de la razón dialéctica y del Estado burgués. La razón de ello es la comprensión de esta fe cristiana como salto, desde la desesperación y el sufrimiento de la propia

144. PM, p. 91.

contradicción, a lo irracional y ahistórico de una relación con lo absoluto en la que no hay ni garantías lógicas de que ese absoluto exista y de que pueda uno relacionarse con él, ni, por tanto, esperanza de consuelo, sino sólo riesgo, duda, oscuridad y soledad.

La atención que Buber presta a Heidegger comienza en la intención misma de *Sein und Zeit* de presentarse como reacción crítica contra la tradición filosófica que ha olvidado el ser, señalando de nuevo al ser como objeto formal de la filosofía. Ésta debe ser, esencial y radicalmente, *ontología*. La pregunta por el sentido del ser constituye, pues, para Heidegger, el punto de partida y la tarea vertebral de la filosofía. Esta pregunta por el sentido del ser sólo puede resolverse, sin embargo, como pregunta al ente por el sentido de su ser. La ontología, que busca una elucidación del ser, tiene que fundarse en el análisis del ser concreto y singular. Y no hay más que un ente que sea realmente capaz de preguntarse a sí mismo sobre el ser, o sea, el ente humano en el que ya existe, de alguna manera —dice Heidegger—, un conocimiento previo del ser. Sólo mediante el análisis de este *Dasein* se podrá conseguir una noción del sentido del ser en general.

El único método posible, conforme al objeto prefijado de esta ontología, no puede ser otro, por tanto, que la fenomenología. Ahora bien, mientras Husserl propone someter a *epokhe* la existencia con el fin de determinar sólo la estructura o esencia de los fenómenos y su modo de aparición a la conciencia trascendental, Heidegger, al contrario, orienta el análisis fenomenológico a la determinación de la existencialidad, característica básica del *Dasein*. Ya respecto a este punto de partida, escogido por Heidegger, Buber se pregunta si las proposiciones que se enuncian sobre el *Dasein* podrán ser consideradas como proposiciones filosóficas sobre el hombre real y concreto, y si no sucederá que esa «pureza química» del concepto de *Dasein* hace imposible la confrontación de la teoría con la realidad a la que se refiere. Para Buber, esa actitud del hombre hacia su propio ser «sólo puede ser aprehendida en conexión con la naturaleza del ser al que su actitud se dirige»¹⁴⁵.

145. PM, p. 85.

Con el fin de aclarar esta discrepancia, Buber analiza el pensamiento de Heidegger en lo que se refiere a la relación del hombre con su muerte, y se centra en el concepto —existencial— de *culpa* (*Schuld*), al que Heidegger, aprovechando la peculiaridad del idioma alemán, confiere el significado de «deuda» (*ist schuldig*) y el de «tener que responder de algo» (*an etwas schuld ist*), pasando de aquí a considerar la situación en la que alguien se hace culpable respecto a otro (*schuldig wird*). Para Heidegger, el ser culpable consiste en que el *Dasein* mismo es culpable en el fondo de su ser, culpable porque no se logra, estancado en el *das Man*, en el dominio anónimo del *se dice*, *se piensa*, etc. En esta situación se escucha la llamada de la conciencia, de la existencia misma, para que recuerde al mismo (*Selbst*) y salga de su inautenticidad. De modo que la culpabilidad consiste en no hallarse en su «ahí» propio, la culpabilidad original consiste en ese quedarse uno en sí. Pero si una manifestación del ser presente pasa delante de mí, y yo no estoy ahí, entonces me llega, desde lo recóndito, un «¿dónde estabas?»: «Esta es la voz de la conciencia. No es mi existencia la que me llama sino el ser, que no soy yo, es quien me llama»¹⁴⁶. Adviértase que yo no puedo responder sino a la figura próxima y para Buber, como veremos, esto imposibilita una situación antropológica. La soledad es mayor; sólo queda el trato consigo mismo, y ésta es la situación de Heidegger. El *Dasein* es una existencia monológica, es un sí mismo cerrado en sí, el hombre en soledad radical. Aunque Heidegger diga que el *Dasein* es un «ser en el mundo», los otros solamente son objeto de su solicitud, lo cual no establece, según Buber, una relación esencial, sino que es sólo la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro. Y —para Buber— no es la solicitud relación esencial del uno con el otro porque «se permanece encerrado uno en sí mismo —en vez de abrir al otro—, sólo prestándole ayuda»¹⁴⁷. El sistema de Heidegger es un sistema cerrado. Por el contrario, Kierkegaard proponía «hacerse singular» para entrar en relación con lo absoluto; el suyo era un sistema abierto aunque sólo fuera a Dios. En Heidegger se hace el «mismo», pero para quedarse dentro de sus pro-

146. PM, p. 90.

147. PM, p. 102.

pios límites, sin salir de sí mismo, pues el mismo es cerrado por esencia. De ahí que lo que habla con los demás —dice Buber— no puede ser esencial, y por ello no existe ni puede existir en Heidegger el tú.

El existente humano está ahí, pero sin un *para algo*. Blumenfeld resume en cuatro puntos las relaciones esenciales posibles que no se pueden cumplir en Heidegger: 1.^a La relación con las cosas: para Kierkegaard son símbolos, para Heidegger instrumentos. 2.^a La relación con los hombres: para Kierkegaard obstaculiza la relación con Dios, para Heidegger se trata de una mera relación de solicitud. 3.^a La relación con lo absoluto: es la única relación esencial para Kierkegaard, mientras que para Heidegger no existe. 4.^a La relación consigo mismo: la única reconocida por Heidegger, pero que, según Buber, no es esencial, sino vital¹⁴⁸. De esta manera, el hombre en Heidegger fracasa, en opinión de Buber, por no reconocer las verdaderas relaciones esenciales, por no poder reconocerlas a causa de la clausura de su sistema.

Buber cree haber mostrado que el *Dasein* de Heidegger, aun estando en relación de solicitud con los demás, no mantiene con ellos una relación esencial, pues la *Fürsorge* no coloca la esencia de un hombre en relación inmediata con la de otro, sino sólo la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro. La solicitud —piensa Buber— surge de la relación esencial entre hombre y hombre, por lo que lo primordial en la existencia humana no es la solicitud, sino la relación esencial. Por medio de la relación esencial «se rompen los límites del individuo y surge el franqueamiento de ser a ser, y esto, de tal manera, que en lo recóndito del propio ser se experimenta lo recóndito del otro ser, en una coparticipación de hecho, no meramente psíquica, sino óptica»¹⁴⁹. Esta es la actitud que Buber contrapone a la de Heidegger, para quien el mismo es cerrado por esencia. Para Buber, la relación esencial se da con personas reales, y el mismo se ha hecho singular para la realización perfecta del tú. Pues, así como existe el yo esencial, existe un nosotros esencial,

148. Blumenfeld, W., *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica*, Lima 1951, pp. 52-53.

149. PM, pp. 96-97; para una discusión en profundidad sobre la diferencia en estos puntos entre Buber y Heidegger, cfr. Brown, J., *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subject and Object in modern theology*, Nueva York 1962.

es decir, unión de diversas personas que han logrado su mismidad y responsabilidad propias, un nosotros que encierra el «tú potencial»: «Sólo hombres capaces de dirigirse realmente el tú pueden decir verdaderamente de sí «nosotros»»¹⁵⁰. De este modo, lo que nos redime de la tiranía del *das Man* no es una separación, un aislamiento, sino una relación. Es, pues, preciso salir de sí mismo para buscar el encuentro con la alteridad. Existe una negativa del hombre a encontrar satisfacción y plenitud consigo mismo; de ahí que la antropología que mira al hombre en conexión con el ser tenga que considerar que tal conexión es realizable únicamente en un sistema abierto. De tal modo opone Buber, al sistema cerrado de Heidegger, el sistema abierto de las relaciones esenciales con el otro, con el mundo y con lo absoluto.

Es pues, necesario que el hombre se sobreponga a la tensión de la soledad. La mansión cósmica del hombre ha sido destruida, pero Buber no propone una vuelta atrás, sino una afanosa búsqueda de la alteridad esencial a través del hombre mismo. Rechaza las dos soluciones vigentes en nuestro tiempo: el colectivismo y el individualismo. Este último acepta esa soledad humana glorificándola, y el primero dispensa al hombre de su responsabilidad ante la vida, quitándole su angustia existencial. El hombre del colectivismo tampoco es el hombre con el hombre. Pero el encuentro del hombre consigo mismo sólo podrá realizarse cuando se quiebre la soledad y se reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo. Un ser busca a otro ser como ser concreto para comunicarse con él en una esfera que es *común*, pero que sobrepasa a cada uno. Es la esfera ontológica del *zwischen*. El *zwischen* es el ámbito de confluencia de las ocurrencias interhumanas, pues la relación, como he venido diciendo, no ocurre, para Buber, ni en uno ni en el otro de los participantes, ni tampoco en una zona neutra que los abarque y determine, sino «entre los dos», en una esfera a la que sólo ellos tienen acceso: «Cuando yo y otro nos intercomunicamos, la cuenta no se liquida, sino que queda un resto, un lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial»¹⁵¹. La

150. Marcel, G., *L'anthropologie...*, ed. cit., p. 25.

151. PM, p. 157.

situación dialógica sólo es aprehensible ontológicamente en esa zona, que trasciende a ambos y se cierne entre los dos. Buber lo resume así: «Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el yo y el tú se encuentran, está el ámbito del *entre*»¹⁵². Tal es la propuesta para superar tanto el individualismo como el colectivismo, al considerar al hombre como «el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar dos en recíproca presencia” se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del uno con el otro»¹⁵³. Tal es, para Buber, la única respuesta posible a la pregunta kantiana: *Was ist der Mensch?*

El segundo intento de tratamiento del problema del hombre que Buber examina es el que lleva a cabo Max Scheler, también discípulo, como Heidegger y el propio Buber, de Husserl. A diferencia de Heidegger, Scheler no esquiva la concreción del hombre entero, «tal como se da», para considerar únicamente su relación como *Dasein* con su propio ser. A Scheler le preocupa la concreción íntegra del hombre, lo que le distingue de otros seres vivos: «La palabra *hombre* designa un conjunto de cosas que se oponen del modo más riguroso al concepto de animal en general y, por tanto, también a todos los mamíferos y vertebrados... El tema de mi investigación es si ese concepto, que concede al hombre como tal un puesto singular, incomparable con el que ocupan las demás especies vivas, tiene alguna base legítima»¹⁵⁴.

Respecto al método a utilizar en esta investigación, Scheler dice: «Sólo si estamos decididos a hacer tabla rasa de todas las tradiciones sobre la cuestión, y dirigimos nuestra mirada, con el extrañamiento y el asombro más metódicamente extremados, hacia el ser llamado hombre, seremos capaces de lograr nociones sostenibles»¹⁵⁵.

Según Scheler, el fundamento del mundo —el ser protoente— tiene dos atributos: el espíritu (al que se puede designar también como *deitas*)

152. PM, p. 149.

153. PM, p. 160.

154. Scheler, M., *El puesto...*, trad. cit., p. 25-26; cf. Blessing, E., *Das Ewige in Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, Stuttgart 1954, p. 46 ss.

155. Citado por Buber, PM, p. 115; cf. Scheler, M., o. c., cap. VI.

y el ímpetu. El fundamento del mundo no es, pues, la divinidad, sino, dentro de él, uno de los dos principios contrapuestos: el que «como ser espiritual no posee ningún poder o fuerza originales», y que, por tanto, tampoco puede ejercer ninguna acción creadora positiva, y el ímpetu, ciego para los valores e ideas espirituales pero que posee, sin embargo, el poder de crear. Para que la deidad pueda realizar sus ideas y valores, el fundamento del mundo tiene que dejar en libertad al ímpetu e iniciar así el proceso cósmico. El lugar en el que este proceso se realiza es el ser en el que el protoser se sabe y se comprende a sí mismo, o sea, el hombre. El yo humano sería el único lugar de la divinización accesible a nosotros y que, al mismo tiempo, constituye una parte verdadera de esa divinización. Concretamente, Scheler describe este proceso en el hombre en los siguientes términos: «El espíritu empieza dirigiendo la voluntad, presentándole las ideas y los valores que deben ser realizados; la voluntad mata de hambre a los impulsos instintivos, interceptándoles las representaciones de que habrían menester para llegar a una acción instintiva, y en este estado de voraz expectativa, les presenta ante los ojos, como un cebo, las representaciones que corresponden a las ideas y a los valores, hasta que realizan el proyecto de la voluntad establecida por el espíritu»¹⁵⁶.

Ante este discurso, en el que con facilidad se vislumbran las influencias de Hegel, Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche, se pregunta Buber: ¿es que acaso este hombre, de cuya vida interior se nos presenta tal cuadro, es realmente el hombre concreto? Esta descripción sólo resulta aplicable a un determinado tipo de hombre: el asceta o el filósofo. Entre el *homo faber* y el animal —piensa Scheler— no existe diferencia esencial, porque tanto la inteligencia como la capacidad de elección se pueden atribuir por igual a ambos. Sólo en virtud del espíritu, superior a toda inteligencia y distinto de lo que llamamos vida, se asegura al hombre su lugar peculiar en el cosmos. El hombre, como posible ser espiritual, representa lo distintivo y característico del hombre. Buber critica a Scheler una aplicación de esto al filósofo solamente, en lugar de al ser espiritual del hombre en general, investigando el espíritu allí donde se

156. PM, p. 126.

ha convertido ya en obra y oficio, en lugar de buscarlo donde todavía es *acontecimiento*: «Un hombre espiritual, en el que se alberga un espíritu que no existe en ninguna otra parte, un espíritu que conoce el arte de despegarse de toda vida, no pasa de ser una curiosidad. Cuando el espíritu, como oficio, pretende ser algo esencialmente distinto que el espíritu como acontecimiento, ya no se trata del verdadero espíritu, sino de un producto artificioso que ha usurpado su lugar»¹⁵⁷. Frente a la opinión de Scheler, Buber piensa que el espíritu no es sino el poder del hombre para captar el mundo en imágenes, en música, en conceptos, gracias a una participación íntima en él y a un encuentro que, en ocasiones, adopta la forma de una lucha, cuerpo a cuerpo, con él. Pero, sobre todo, para Buber, «no es posible captar la esencia del hombre partiendo de lo que ocurre en el interior del individuo, partiendo de la autoconciencia —lo que Scheler considera como la diferencia fundamental entre el hombre y el animal—, sino arrancando de la peculiaridad de sus relaciones con las cosas y los seres»¹⁵⁸.

La doctrina de Buber sobre el hombre pretende distanciarse tanto del misticismo como del egoísmo¹⁵⁹. Frente al misticismo, Buber se refiere al hombre con la palabra *Einzel*, que, en su pensamiento, tiene a la vez una connotación ética y metafísica, una indicación sobre lo que el hombre es y lo que debería ser. Ahora bien, el que cada persona tenga que hacerse *Einzel*, no quiere decir que tenga que aislarse. Hacerse singular, para Kierkegaard, era comprometerse en una relación exclusiva con Dios, relación que relega todas las demás relaciones a un dominio de inesencialidad (*unwesentlich*). Buber reprocha a Kierkegaard haber olvidado que la relación con el Tú absoluto no puede ser exclusiva sino,

157. PM, p. 135.

158. PM, p. 140.

159. Buber ha insistido en repetidas ocasiones en el carácter no místico de su doctrina. Cfr., sobre todo, el *Postscriptum a Ich und Du* de 1957. Un examen de este texto está en Mendes-Flohr, P. R., *Martin Bubers geistige Entwicklung: Von der Mystik zum Dialog*, Königstein, 1979. También Kaufman, W. E., «The mysticism of Martin Buber», en PhMB, pp. 175-183; del mismo autor, «Buber's Failures and Triumph», en *Revue Internationale de Philosophie* 1978 (32), pp. 411-459.

por el contrario, inclusiva; los tú empíricos no tienen por qué ser sacrificados al Tú absoluto¹⁶⁰.

La idea de singularidad, expresada en el término *Einzel*, constituye, para Buber, un rechazo, no sólo del misticismo, sino también del egoísmo. En *Die Frage an den Einzelnen*, Buber toma a Stirner como representante de esta última concepción. Stirner corresponde al tipo inteligente de egoísta, pues no defiende groseramente, como hacen otros, que en la vida social deban privar los propios intereses de una manera deliberada y consciente. Stirner recomienda la «participación vivencial en la persona del otro». Pero esto, con ser un principio válido, no es *esencial*, según Buber, ya que, a los ojos de los egoístas, la otra persona no tiene una existencia en un estatuto de prioridad similar a mi propio yo. Por ello sólo es posible, para ellos, una relación «en la que hay posibilidades mágicas», y lo es, en último término, con su propio ser, pero no una *Beziehung* genuina. Esas «posibilidades mágicas», de las que Buber habla refiriéndose a Stirner y a su modo de participación en el otro, aluden al hecho de que el yo vence la soledad, pero no porque establezca una relación con los otros en cuanto tales otros, sino porque vence su aislamiento entrando en un nosotros colectivo, o sea, en un «yo grupal». Una considerable fuerza psíquica puede ser generada por este yo grupal, pero tal fuerza no es humana; sus acciones resultantes son producidas por impulsos y cambios ideológicos que son el resultado de la circunstancia, más que por intenciones y decisiones humanas. Así, el yo, como Stirner lo concibe, está vacío de poder genuino. Para el egoísta, la necesidad de una persona está al mismo nivel que la necesidad de comida, de aire fresco o de relaciones sexuales. La persona del otro es algo accidental, no algo constitutivo de mi propia esencia¹⁶¹.

En contraposición tanto a esta evidente superficialidad de la interpretación egoísta como a la virtual negación de la diferencia entre los términos de la relación que realiza el misticismo, la posición de Buber

160. Cf. FE, pp. 199-214. También Zeigler, L., art. cit., p. 85 ss., y Marcel, G., *L'anthropologie...*, ed. cit., p. 24.

161. Cf. FE, p. 215 ss.

implica una cierta idea de autotranscendencia¹⁶². Señala, en efecto, Buber que la existencia del hombre está constituida por su participación, al mismo tiempo, en la finitud y en lo infinito. Define así al hombre como la única criatura que tiene potencialidad, si bien su riqueza de posibilidades está confinada dentro de límites. En virtud de esa potencialidad, la acción del hombre es imprevisible en su naturaleza y extensión, por lo que cabe hablar de su libertad y de la realidad del mal. Con esta manera de pensar, se opone Buber a la vieja e influyente idea de que lo humano en el hombre es sólo la razón. Según Buber, esta idea pasa por alto lo humano integral. A su juicio, la verdadera profundidad del problema antropológico solamente se advierte cuando también se admite que puede ser específicamente humano lo que en el hombre no es razón: «La razón humana ha de entenderse solamente en conexión con la humana no razón»¹⁶³. Sólo así corrobora que el problema de la antropología filosófica lo es de una totalidad específica y de su estructura específica.

En la vida humana, y sólo en ella, se descubre la vigencia de un principio dual, que consiste en dos movimientos básicos: el movimiento de la *Urdistanz* y el de entrar en la *Beziehung*. El primero es requisito para el segundo, pues solamente podemos entrar en relación con un ser que, situado a distancia de nosotros, independientemente, se nos contrapone. Sólo el hombre puede estar a distancia de algo porque sólo él es poseedor de un mundo continuo que incluye, junto a lo que él y los otros conocen, todo lo que es susceptible de ser concebido ahora y en el futuro. El animal, por su parte, sólo tiene un entorno del que elige las cosas que necesita, pero no lo ve como un conjunto, ni tampoco —y en esto se distingue del hombre— es capaz de completar lo que percibe con lo que puede ser percibido.

El acto de entrar en relación con el mundo supone una apercepción sintetizadora, la apercepción de su ser como totalidad y como unidad. Para captar el mundo como totalidad y unidad no basta un simple «estar a distancia», sino que es menester «entrar en relación». Sólo puedo acceder a una visión del mundo como totalidad y unidad si impli-

co en ello mi persona total. Pues la distancia «da paso» a esa visión, pero ésta no fluye de aquella necesariamente. Se trata de dos movimientos susceptibles de completarse pero también de contender uno contra otro. En la relación interhumana se puede percibir con mayor claridad este doble principio que Buber señala. Sólo en las sociedades humanas las personas confirman, unas frente a otras, de manera efectiva, sus cualidades y aptitudes personales. Por ello, en la convivencia cabe distinguir diferentes clases de grupos. Un grupo sería efectivamente humano en la medida en que tiene lugar en él la indicada confirmación mutua: «La base de la vida del hombre con el hombre es doble y es una: el deseo de cada uno de ser confirmado por los demás según lo que es y según lo que puede llegar a ser, y la capacidad innata en el hombre de confirmar de esta manera a los demás»¹⁶⁴. Que esta capacidad falle tan en grado sumo, constituye la debilidad y lo problemático de la especie humana. Para Buber, la real humanidad existe si esta capacidad de establecer relaciones esenciales se despliega.

Esa confirmación mutua de los hombres se realizaría plenamente en lo que Buber llama *Vergegenwärtigung*, y que se podría traducir por «presentificación». Con ello, capto a otro como otro, como ser cuya distancia de mí no puede ser separada de mi distancia de él, y cuya particular experiencia puedo hacer presente. Para Buber, «el crecimiento y desenvolvimiento interno del yo no se cumple, como se suele suponer hoy, en la relación del hombre consigo mismo, sino haciendo presente a otro y en el conocimiento de que uno es hecho presente por el otro en su yo propio»¹⁶⁵. El animal no necesita confirmación porque es lo que es incuestionablemente. El hombre, en cambio, necesita tener una presencia en el ser de otro: «Lanzado desde el dominio natural de la especie en el azar de la categoría solitaria, envuelto por el aire en un caos que llegó a ser junto a él mismo, secreta y tímidamente, el hombre espera un sí mismo que le otorgue el ser, y que puede llegarle únicamente desde otra persona»¹⁶⁶.

162. Wheelwright, Ph., art. cit., p. 77.

163. FE, p. 233.

164. UB, p. 68.

165. Marcel, G., *L'anthropologie...*, ed. cit., p. 40.

166. UB, p. 70.

Parte tercera

UNA VALORACIÓN CRÍTICA DEL PENSAMIENTO
BUBERIANO Y DE SU APORTACIÓN AL PROBLEMA
DEL «CONOCIMIENTO» DEL OTRO

Capítulo IX

EL «CONOCIMIENTO» DEL OTRO COMO CONOCIMIENTO METAFÍSICO

a) *Conocimiento metafísico como conocimiento no abstracto*

En multitud de ocasiones ha destacado Buber expresamente el trabajo crítico realizado por Kierkegaard y su reivindicación del significado de la apertura del hombre al ser y de las condiciones de posibilidad de un conocimiento no abstracto¹. Kierkegaard insiste en que la abstracción hegeliana no toca la existencia y piensa que «el existir es para el existente su supremo interés; su interés en existir constituye su realidad propia». Y añade: «Aquello en que consiste la realidad no puede ser expuesto en el lenguaje de la abstracción idealista»².

Como antítesis del pensamiento hegeliano, considerado abstracto, varios autores han propuesto hablar de un «pensamiento concreto». Un pensamiento concreto que no puede consistir, sin embargo, en un discurso, necesariamente abstracto, sobre lo concreto. No se entiende lo concreto, en esta propuesta, como aquello que queda una vez que se ha hecho abstracción de la abstracción. Esto no seguiría siendo sino ese ello en el que se degrada, según Buber, toda realidad que se quiere considerar al margen de su manifestación como realidad. Pero, por otra

1. Por ejemplo, FE, cap. 1; PM 2.II parte, cap. 11; GF, cap. VI.

2. Kierkegaard, S., *Riens philosophiques*, trad. franc. P. Petit, París 1937, p. 113; Cfr. Hegel, G.W.F., *Die Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Bd. III, Absch. III, c. 2.

parte, es imposible pretender o concebir alguna realidad sin recurrir en ningún momento a la menor abstracción. El problema, pues, no es otro que el del uso que se haga de la abstracción previa distinción de aquello que pueda constituir una buena abstracción frente a una mala: «Lo que entendemos aquí por abstracción —escribe Buber— es una realidad antropológica sencilla y no la abstracción radical que Hegel exige al filósofo como punto de partida. Hegel puede llamar a la creación del mundo una abstracción de la nada, mientras para nosotros implica precisamente el establecimiento de esa realidad concreta de la cual el hombre filosofante escapa y debe escapar»³.

Kierkegaard intenta redimensionar el conocimiento a partir de su tesis básica de que el conocimiento debe surgir de la existencia. Un conocimiento fuera de la relación existencial es, para él, una posibilidad sin estructuración: «Todo conocer esencial —escribe el pensador danés— lo es en relación con la existencia; que es lo mismo que decir que sólo el conocer que se verifica en una relación esencial con la existencia es conocimiento esencial»⁴. El conocimiento que no toca la existencia desde el interior de la reflexión y la interiorización es llamado por Kierkegaard un conocimiento «casual», cuyo grado y ámbito resultan «esencialmente indiferentes». Que el conocer esencial implique una relación esencial con la existencia es, por lo demás, incompatible con el postulado de una identidad abstracta supraindividual entre pensamiento y ser.

Siguiendo a Kierkegaard en esta actitud, Buber formula tres modos o tipos de conocimiento sobre cuya base el hombre se relaciona con el universo. Un primer tipo está constituido por el conocimiento llamado «científico». Es el que resulta de la relación con la realidad desde la actitud expresada por la protopalabra yo-ello. Ese ello, que el yo objetiva y utiliza, muestra, en esta relación, un estatuto ontológico que «se deja» formalizar y articular, sin resistencias, en forma de proposiciones objetivas. Pero el conocimiento que de la realidad proporciona es un conocimiento reducido; no es toda la realidad, en su plenitud y riqueza, lo que las proposiciones científicas expresan, sino sólo un aspecto

3. GF, p. 38.

4. Kierkegaard, S., o. c., p. 19.

limitado, un punto de vista. Se trata también de un conocimiento que puede generalizarse y convertirse en parámetro con múltiples posibilidades de aplicabilidad y predicabilidad: «A la vista (*im Schauen*) de otro enfrente (*gegenüber*), la esencia (*das Wesen*) se desvela al sujeto cognoscente. Entonces comprende como objeto lo que ha visto como presente, lo confrontará con otros objetos, lo ordenará en una estructura objetiva, lo describirá y lo analizará objetivamente. Sólo así puede entrar en la estabilidad del conocimiento. Pero a la vista no era una cosa entre cosas, un proceso entre procesos, sino exclusivamente (*ausschliesslich*) una «presencia»⁵. Un aspecto, pues, de la realidad presente es configurado, formalizado, destacado de la presencia ontológica, si bien es siempre referido y referible a la realidad. Pero esto que se destaca de la realidad vive en otra modalidad de ser, entra en un estatuto ontológico nuevo. La condición del conocimiento científico está en esta formalización y universalización. Se trata de un conocimiento que no es exclusivo de una realidad particular, sino que prescinde de lo que constituye, como tal, la singularidad e irrepetibilidad de un ser concreto. Esta formalización del saber científico es «la obra del intelecto científico (*wissenschaftlicher Verstand*)»⁶.

El segundo grado de conocimiento que Buber considera es el conocimiento denominado «estético». Mientras la formalización y universalización son las características propias del conocimiento científico, el conocimiento estético se distingue de él por su no formalización. No es una esencia lo que se muestra al artista, sino una imagen (*Gebilde*) que «no está en un mundo de dioses, sino en este gran mundo del hombre; está aquí, aunque si ningún ojo humano la busca (*heimsucht*), entonces duerme»⁷. La imagen está vinculada a la realidad en sentido fuerte, o sea, no es formalizable como la esencia (*Wesen*) del conocimiento científico. Toda su consistencia propia está en la relación inmediata con aquello de lo que deriva y de lo cual, en su horizonte propio de imagen, es representable.

5. ID, p. 42.

6. ID, p. 44.

7. ID, p. 43; cf. Hammer, L.Z., «The relevance of Buber's Thought to Aesthetics», en PhMB, pp. 609-629.

Por esto, si la esencia del conocimiento científico puede convertirse en tipo y, por tanto, en articulación de aplicabilidad y extensibilidad a distintas figuras del ser concreto, la imagen es un reflejo inmediato y concreto de aquello que, en sí, es irrepetible: «La plenitud de la realidad penetra el contexto de la imagen de manera que la condiciona en todo su horizonte propiamente representativo. Esta ligazón es insoluble con lo que constituye la realidad singular y concreta, lo que conlleva la negación de la posibilidad de una formalización universal implicando un insuperable impedimento (*Hindernis*) a la predicabilidad. Pero estas características hacen a la imagen, en cambio, cercana a la singularidad y a la concreción, a la existencia captada en su precisa individualidad e irrepetibilidad, viniendo a posibilitar una penetración del ser en su entidad concreta. Una pregnancia de lo que es concreto e individual penetra en lo que es representado. Lo que es representado puede ser combinado con otras formas y representaciones. De este modo el artista puede explicarse su propia inventiva, urgido por las representaciones que provienen del "mundo del ello" (*Eswelt*). Es una nueva posibilidad que el hombre revela en la productividad de las combinaciones de la imaginación estética»⁸.

El tercer grado de conocimiento al que Buber se refiere es el conocimiento llamado «metafísico». Se trata de un tipo de conocimiento que alcanza la realidad en su dinamismo originario. Es una penetración que trasciende todo aquello que vive radicado en el *Eswelt*: «Más allá del conocimiento científico y del conocimiento estético —escribe Buber—, hay un nuevo conocimiento en el que el hombre, de cuerpo mortal, no necesita utilizar una materia más duradera que él, pues es él mismo quien dura como imagen...; discurso viviente, pura actividad, acción sin arbitrariedad. Aquí, desde el misterio profundo, aparece al hombre un tú que le habla y que requiere una respuesta»⁹. Se trata de una intersubjetividad que se convierte, frente al tú, en palabra y, por tanto, en significado. La presencia del otro se convierte en conocimiento

8. Babolin, A., o. c., p. 95; cf. Friedmann, M. S., «Introductory essay», en Buber, M., *The knowledge of man*, Londres 1963, p. 55 ss.

9. ID, p. 44.

del ser. La prioridad de esta manifestación del ser en la presencia y, por tanto, del conocimiento metafísico, es explícitamente considerada por Buber como condición indeclinable del conocer: «Es en el ámbito del conocimiento metafísico donde el signo encuentra su propio límite, porque la presencia y la manifestación del ser constitutivo de la realidad personal no resultan traducibles a los signos de la finitud ontológica. Lo originario es la presencia del ser, y la presencia originaria del ser es algo cognoscible, en su integridad ontológica, en una presencia crítica»¹⁰.

El estatuto ontológico de este acto de conocimiento metafísico es, pues, personal, o sea, tiene lugar en el ámbito de lo interpersonal. La validez y coherencia de este tipo de conocimiento no es de carácter formal, sino que vibra en una intersubjetividad que, en sentido metafísico, resulta actualidad. Todo intento de formalización de este conocimiento metafísico ha de hacerse bajo el riesgo de perder precisamente lo inmediato, lo auténtico. Buber insiste en esta radical intersubjetividad como lugar exclusivo donde se manifiesta el ser en su dinamismo, sin ninguna mediación.

A la objeción de «relatividad» que podría hacerse al conocimiento metafísico, tal como queda expuesto —al quedar reducida su garantía y validez al propio acto personal—, Buber contesta en el sentido de que no es la coherencia del acto lo que determina la coherencia de la manifestación del ser, sino que, por el contrario, es el ser, en su manifestación inmediata, el que condiciona y determina el acto en su operabilidad sobre el ser. A la persona se le pide el «respeto al ser», «dejar ser al ser», como dice también Heidegger, es decir, «la espera crítica del conocimiento y del juicio sobre el ser, siguiendo la instancia metodológica de la captación de lo que se muestra en la auténtica autonomía de su revelación»¹¹.

10. Babolin, A., o. c., p. 97; Husserl había anunciado ya su concepto de «intuición de esencias» (*Wesensschau*) en *Die Idee der Phänomenologie* (1907), pero el análisis crítico de esta propuesta no se produciría hasta la elaboración de sus *Ideen* (cf. vol. I de la edición citada, pp. 7-8).

11. MG, p. 53; cf. Rotenstreich, N., «Immediacy and Dialogue», ed. cit., p. 465 ss.

De manera, pues, que si Hegel cree que la filosofía debe comenzar por lo que siempre ha empezado, es decir, estableciendo el término más indeterminado, más abstracto, poniendo un absoluto que tendrá como función medir el sentido de los fenómenos, Buber, en el polo opuesto, opina que ese principio, en el que es preciso «reencontrarse» constantemente una vez que se le quiera aplicar a las realidades singulares, ha de ser tal que permita acoger a las cosas en su concreción y singularidad. Las categorías de ser y de sustancia, en las que la filosofía ha buscado tradicionalmente su comienzo, no pueden acoger otra cosa que a ellas mismas. Es por este comienzo por lo que una filosofía que pretenda llegar y respetar lo concreto deberá evitar comenzar. Poniendo como principio de la filosofía el sujeto o la sustancia, se está definiendo *a priori* el campo de lo que *a posteriori* se designará como verdad. La verdad de las cosas será aquello de ellas que se deja reducir al absoluto puesto como principio. En un viraje crítico, que anuncia el fin de la metafísica tradicional, Buber propone empezar por la relación: *Im Anfang ist die Beziehung*. Esta categoría de la relación es también una categoría abstracta, pero Buber muestra que se trata de una buena abstracción frente a otra mala: «Una mala abstracción es aquella que transforma en abstracción todo lo que toca. Tal es la abstracción que alcanza su apogeo en los sistemas del saber absoluto, donde toda realidad, incluida la del filósofo mismo, se transforma en puro pensamiento a fin de ser comprendida por el pensamiento. La mala abstracción no aguarda al ser, sino que lo devora y lo digiere. La buena abstracción, en cambio, es aquella que puede acoger, para comprenderla, una realidad que no se ha construido previamente»¹².

Tal vez podría objetarse que esta categoría de la relación, propuesta por Buber como comienzo del filosofar, no puede, en rigor, ser puesta como primera, puesto que se trata de una categoría «de lo que falta». Sin embargo, precisamente porque la relación permite acoger en sí a lo otro el pensamiento de la relación puede ser un pensamiento dinámico.

12. Vergote, H., «La relation chez Kierkegaard et Buber», en AAVV, *Martin Buber: Dialogue et voix prophétique*, ed. cit., p. 11; cf. Wood, R., *Martin Buber's ontology*, ed. cit., p. 123.

Poniendo las categorías de sujeto o de sustancia como razón de ser de las cosas, la singularidad de éstas queda engullida en aquéllas. Poniendo, en cambio, la de relación se puede llegar hasta los seres singulares sin alterar su singularidad. Pues la categoría de relación no dice nada del ser, ni fija los límites abstractos de una totalidad vacía a llenar de determinaciones, sino que sólo indica al pensamiento en qué dirección le es preciso ir para encontrar el ser y no el vacío de una abstracción.

b) *El aspecto positivo de la aportación de Buber:
la concepción de la metafísica como condición de la ontología*

El conocimiento metafísico se verifica, pues, según Buber, en la presencia inmediata del ser, en el encuentro con el ser. El acto por el que se efectúa este conocimiento parte del yo abierto al ser y recorre la distancia que le separa de él. En esta relación, lo conocido es cosa distinta del acto mismo de conocer; es algo positivo, una realidad concreta, enfrentada en la *Beziehung* fundamental.

La fenomenología de Husserl intentó una fundamentación crítica del conocimiento de la realidad como tal, de las «cosas mismas», buscando una recuperación de éstas tal y como se manifiestan a la conciencia. Aparentemente, la intención de Husserl y la de Buber son la misma. Pero entre ambos hay diferencias significativas. En 1891, cuando apareció *Philosophie der Arithmetik*, Frege, a propósito de esta obra de Husserl, expresó sus reservas y formuló fuertes críticas poniendo de manifiesto una cierta confusión intrínseca al discurso de Husserl entre lo subjetivo y lo objetivo en el concepto de representación. *Philosophie der Arithmetik* ponía de manifiesto, al estudiar el número, la paradójica relación entre una producción subjetiva y la existencia en sí de una forma pura. El número, sin embargo —pensaba Frege—, es algo objetivo, de modo que no resulta reductible a hecho psíquico. Husserl aceptó esta crítica y, en *Logische Untersuchungen*, se plantea en toda su amplitud el problema epistemológico y se inicia una solución. En la primera parte, titulada *Prolegómenos a la lógica pura*, Husserl hace una crítica radical de la interpretación psicologista de los sistemas formales: la

lógica pura afirma la incompatibilidad o compatibilidad de proposiciones y no la posibilidad o imposibilidad de representaciones o de juicios. La ley lógica no es más un hecho de conciencia que un hecho natural; no rige posibilidades sino que expresa conexiones objetivas e ideales que, por su esencia, son accesibles integralmente en la evidencia. Una crítica del conocimiento no consiste, por tanto, en poner en conexión una naturaleza que existe por sí misma con una conciencia dada por otra parte, sino que se articula en el punto en el que la evidencia reconoce en la idealidad de las formaciones discursivas su objeto específico, la cosa misma. Tal idealidad es la posibilidad misma, dada a la conciencia, de poseer en el conocimiento algo completamente distinto de lo que contiene desde un punto de vista psicológico. Poner en evidencia esta idealidad no es, por lo demás, un problema parcial para la fenomenología.

Las investigaciones de Husserl muestran que el conocimiento que se orienta hacia lo formal requiere siempre, como base, la evidencia primera de la cosa individual percibida. El análisis del conocimiento se desarrolla, por una parte, sobre «el despertar de la conciencia a la idealidad de los significados apoyados en la vivencia de los actos que confieren sentido», y por otra parte, sobre «el descubrimiento de la única presencia impleccionante de la cosa percibida, que nunca es objetiva ni conocida por completo, pero cuya característica fenomenológica consiste en que siempre está dada *en persona*, y es perfectamente discernible de lo significado»¹³. El significado no se identifica con la cosa significada. La cosa es particular, individual, concreta. El significado, por el contrario, revela características diversas, opuestas a las de la realidad singular. Para Husserl existen significados universales, extensibles y susceptibles de una predicabilidad y de una aplicabilidad que trasciende todo lo que cae en el ámbito de lo singular.

Pero esta diferencia entre el significado y la cosa no es solamente de tipo cuantitativo; no hay una referencia unívoca del significado a la cosa, ya que entonces significaría, de manera singular, lo individual. La diferencia, subrayada en *Ideen*, es mucho más profunda. Husserl escribe:

13. Cfr. Schérer, R., *Husserl*, ed. cit., p. 65.

«Ciencias de experiencia son las ciencias de datos de hecho (*Tatsachenswissenschaften*). Los actos constitutivos de la experiencia ponen lo real individualmente como existente en el tiempo y en el espacio, como algo que es en este punto del tiempo y tiene esta duración y este contenido de realidad, pero que, considerado según su esencia (*Wesen*), habría podido ser en otro punto del tiempo; como algo que está en este lugar y con esta forma (*Gestalt*), pero que, considerado según su esencia, habría podido estar en cualquier lugar y con cualquier forma; que habría podido variar, mientras de hecho es invariado, o habría podido variar de modo diverso a como de hecho ha variado. El ser individual es, por tanto, para expresarlo de modo totalmente general, "casual". Es así, pero, por su misma esencia, habría podido ser de manera diversa»¹⁴.

De manera que si todo dato de hecho está circunscrito a una esencia, es su configuración esencial la que determina su condición de posibilidad, trascendiendo el propio dato de hecho, pudiendo separarse su *eidos* o esencia pura en virtud de un acto que, en *Logische Untersuchungen*, era denominado por Husserl como «abstracción». Husserl observaba entonces que ese acto de separación de una cualidad particular en un objeto particular no agota el acto de abstracción. Por ello, en *Ideen*, Husserl habla ya de «intuición de esencias» (*Wesensschau*), y dice: «La intuición empírica es conocimiento de un objeto individual... La intuición de la esencia es también conocimiento de algo, de un objeto al que se dirige y que le es dado en sí mismo... Todo posible objeto —hablando en términos lógicos, todo sujeto de posibles predicados verdaderos— tiene su modo, antes de todo pensamiento predicativo, de presentarse a una mirada capaz de verlo, de aprehenderlo en su mismidad de carne y hueso (*in seiner leibhaftigen Selbstheit*). Intuición es, pues, conocimiento de la esencia, y es conocimiento en sentido pleno y no una simple y vaga representación»¹⁵. Se trata, en definitiva, de una intuición supuestamente capaz de aprehender la esencia en su individualidad.

La esencia es siempre, pues, esencia de algo individual, aprehendida en un dato de hecho. Pero la esencia se sitúa a un nivel diferente al de

14. Husserl, E., *Ideen I*, ed. cit., párrafo 2, p. 8-9.

15. Husserl, E., *Ideen I*, ed. cit., párrafo 3, p. 11.

las características concretas del dato de hecho. El orden del conocimiento es distinto del orden de la existencia. De ahí que sea posible la formulación de proposiciones universales y necesarias. Lo que es verdadero de una esencia permanece verdadero en cualquier punto del tiempo y del espacio en el que esta esencia pueda existencialmente concretarse. Precisamente por esa ambivalencia de la esencia pueden configurarse las ciencias experimentales en su diferencia respecto a las ciencias formales. La lógica y la matemática están configuradas con proposiciones formales y significados universales que prescinden de los datos de hecho. Y, para Husserl, puesto que la filosofía debe convertirse en una ciencia estricta como la matemática, debe fundar sus proposiciones sobre esencias necesarias y universales. La filosofía ha de articularse, pues, en el ámbito de la «intuición de esencias» (*Wesensschau*), y todo lo que pueda estorbar esto por parte del sujeto debe ser sometido a una operación de «desarticulación» (*Ausschaltung*) y «puesta entre paréntesis» (*Einklammerung*), pues sólo de este modo puede el sujeto hacer posible la emergencia de la esencia en su pureza y significación.

A diferencia de Husserl, Buber no pretende una fundamentación de la filosofía como ciencia, sino poner de manifiesto un hecho metafísico que, en su opinión, condiciona la ontología como discurso formal. El análisis buberiano se dirige a la persona y descubre allí un doble movimiento de apertura a dos ámbitos de ser. Pero, sobre todo, indica un tipo de conocimiento como encuentro con el ser en su manifestación original y concreta. Un conocimiento que no es formalizable: el yo y lo otro se encuentran ligados de manera cada vez irrepetible. Se trata de una interpresencialidad fecunda, pues de esta inmediatez nacerá después el discurso sobre el ser, la ontología, que será válida por ser índice y alusión de lo que ha sido inmediato en el encuentro. Un conocimiento para el que, metodológicamente, no resulta posible, según Buber, dar preceptos, dibujar el camino: «Todo lo que el espíritu ha inventado o descubierto en el curso de las edades en materia de preceptos, de preparación, de práctica o meditación, nada tiene en común con el hecho prístino y simple del encuentro. Cualesquiera que sean las ventajas en el conocimiento o la eficacia que se pueda extraer de tal o cual ejercicio, nada de eso repercute sobre la relación de que hablo, pues todo esto tiene su lugar en el mundo del ello y no nos hace dar el paso que nos sacaría de

este mundo. No son prescripciones las que nos enseñarán a salir de él. Pero cabe demostrar que uno ha salido de él si traza un círculo que excluya todo lo que no sea esta salida. Entonces aparece con evidencia la perfecta aceptación de la presencia»¹⁶. Este contexto de presencia del ser es lo originario y, por tanto, lo metafísico. La autenticidad de lo metafísico depende de lo originario, de lo inmediato, o sea, de lo no mediado por supuesto alguno de tipo lógico u ontológico. Y aquello que es lo originario en el orden del ser ha de convertirse en punto de partida de todo lo que, de cualquier modo, se refiera sobre el ser. La presencia del ser no puede ser sustituida. El conocimiento metafísico se verifica en esta presencia, lo que de ningún modo excluye una reflexión crítica *posterior* sobre lo que, en sentido ontológico, es inmediato.

«La relación teórica —escribe E. Lévinas— no ha sido por azar el esquema preferido de la relación metafísica»¹⁷. El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser que el ser cognoscente deja manifestarse al ser respetando su alteridad y sin condicionarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido, y desde este punto de vista, la instancia metafísica sería la esencia de la teoría. Pero la teoría significa también «inteligencia», *logos* del ser, o sea, un modo tal de abordar el ser que su alteridad, con respecto al sujeto cognoscente, se desvanece. El proceso de conocimiento se confunde entonces con lo que Lévinas llama «la libertad del ser cognoscente», es decir, no considerando nada que, distinto de él, pueda limitarlo. Se trata de un modo de conocimiento que sólo puede llevarse a cabo mediante un tercer término, un término neutro, que no es un ser, pero en quien vendría a amortiguarse el choque entre el yo y lo otro; un tercer término que aparece como concepto pensado: «Ese tercer término puede llamarse sensación en la cual se confunden cualidad objetiva y afección subjetiva; puede manifestarse como el ser, distinto del ente, ser que, a la vez, no es, o sea, no se implanta como ente, y sin embargo corresponde a la obra en la cual se ejercita el ente, y éste no es una nada»¹⁸.

16. ID, pp. 78-79; cf. Marcel, G., *L'anthropologie...* pp. 27-28.

17. Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, ed. cit., p. 66.

18. Lévinas, E., o. c., p. 67.

A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título de ontología, «la ontología que retorna lo otro al mismo, que promueve la libertad, que es la identificación del mismo, y que no se deja alienar por el otro»¹⁹. La reflexión crítica vuelve entonces metodológicamente objetivo lo que es presente sin pretensión alguna de justificación. No obstante lo cual, la instancia crítica del acto de conocimiento puede pretender una justificación crítica, circunscrita a un determinado ámbito de saber, o sea, al ámbito de la ontología, del discurso sobre lo que, de la presencia, pasa a convertirse en objeto y, por tanto, en formalización.

La distinción entre metafísica y ontología es, pues, puntual en Buber: la metafísica es relación de interpresencialidad constativa del ser; la ontología es el análisis reflexivo y crítico de lo que se ha manifestado en el encuentro, convirtiéndolo en objeto y situándolo en la esfera de lo formal o de lo formalizable, siendo ello condición de posibilidad de la ontología como discurso sobre lo universal y necesario. A diferencia de Husserl, Buber considera que la ontología está, por tanto, condicionada por la metafísica²⁰.

«El filósofo y la filosofía —escribe Buber refiriéndose a Hegel— comienzan y recomienzan mirando más allá de la situación concreta, más allá de la relación yo-tú y, por consiguiente, con el arte primario de la abstracción»²¹. Lo que Buber entiende por abstracción es «una realidad antropológica sencilla» y no la abstracción radical que Hegel exige al filósofo como punto de partida. Buber entiende por abstracción radical esa acción interior en virtud de la cual el hombre se eleva por encima de la situación concreta hasta llegar a la esfera de la conceptualización precisa. En esta esfera los conceptos ya no sirven como medios de aprehender la realidad, sino que representan al objeto del pensamiento, liberado de las limitaciones de lo existente. La cualidad decisiva de esta

19. Lévinas, E., o. c., p. 68.

20. Lo mismo para Lévinas: «La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del otro por el mismo, del otro por mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del mismo por el otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología», Lévinas, E., o. c., p. 68.

21. GF, p. 38.

abstracción, de este alejamiento, queda oculta a veces a la vista cuando un filósofo actúa como si quisiera y pudiera filosofar dentro de su situación concreta. Descartes constituye, según Buber, el ejemplo más claro de esto: «Al oírle hablar en primera persona, tal vez pudiera parecer que estuviéramos oyendo la voz de una experiencia personal directa. Pero no es así. El yo del *ego cogito* cartesiano no es la persona concreta, cuerpo y alma. De momento la corporeidad ha sido dejada de lado por Descartes como objeto de duda. Es, pues, el sujeto de la conciencia, supuestamente la única función perteneciente por entero a nuestra naturaleza. En lo concreto vivido, donde la conciencia es el primer violín pero no el director, este *ego* no se halla presente de manera alguna. *Ego cogito* no significa, para Descartes, simplemente *yo tengo conciencia*, sino *soy yo quien tiene conciencia*. *Ego cogito* es, por tanto, el producto de una triple reflexión abstrayente: la reflexión, el doblarse de una persona sobre sí misma, comienza extrayendo la *cogitatio* de lo que se experimenta en la situación concreta, pero esa conciencia no es lo que se ha experimentado en esa situación. Luego afirma que a esa conciencia debe pertenecer un sujeto, y llama a ese sujeto yo. Por último, identifica la persona, esta persona viviente, cuerpo y alma, con ese yo, esto es, con el sujeto de la conciencia, abstracto y abstractamente producido»²².

De manera que del «eso» de la situación concreta, que involucra el percibir y lo que se percibe, el concebir y lo que se concibe, el pensar y lo que se piensa, surge, en principio, un «yo pienso eso», un sujeto piensa este objeto. Después, el realmente indispensable «eso» se omite. Por último llegamos a la afirmación de la persona sobre sí misma: por tanto yo —ya no el sujeto, sino la persona viviente que nos habla—, pues es esta existencia la involucrada en ese *ego*. De esta forma, mediante el método de la abstracción, Descartes trata de aprehender el punto de partida concreto como conocimiento, pero en vano, según Buber, pues «no es a través de semejante deducción, sino sólo mediante la genuina relación con un tú como puede el yo de la persona concreta ser experimentado como algo existente»²³. Lo concreto, del que parte el filósofo

22. GF, p. 40.

23. GF, p. 45.

fo, no puede volver a alcanzarse por vía de la abstracción filosófica; es irrecuperable.

La filosofía está en su derecho, sin embargo, al proclamar y prometer, como la más elevada recompensa de esta abstracción necesaria, un «mirar hacia arriba» —en vez de un mirar aquí, a nuestro alrededor—, hacia los objetos de la verdadera visión, hacia las *ideas*. Los griegos fueron quienes primero desarrollaron esta concepción. Fueron ellos quienes establecieron la hegemonía del sentido de la vista sobre los demás sentidos, haciendo así del mundo óptico el mundo por excelencia, al cual se habrán de incorporar los datos de los otros sentidos. Correspondientemente, también confirieron al filosofar un carácter óptico, o sea, el carácter de la contemplación de objetos particulares. La historia de la filosofía griega sería la historia de una «optimización» del pensamiento, plenamente puesta en claro por Platón y perfeccionada por Plotino. El objeto de este pensamiento visual es lo universal como existencia o como realidad superior a la existencia. Sin embargo, al genio de Platón no escapó la misteriosa plenitud de la situación concreta: «Platón —escribe Buber— supo gloriosamente cómo permanecer en silencio según nos lo revela aquel inolvidable pasaje de la séptima epístola en el que Platón se sitúa, sin lugar a dudas, ante lo concreto de la vida en conjunto, donde en un instante se enciende una luz como surgida del fuego saltarín»²⁴. Pero al tratar de dar una explicación, Platón tiene que valerse de inmediato de una exposición en términos de «conocimiento de lo conocido», entendiendo por esto lo universal. «Perteneciendo, pues, a la situación concreta y siendo testigo de ella, salta por encima del hombre el arco iris del convenio entre lo universal y lo concreto»²⁵. Si un filósofo fija su mirada en la luminosidad del tú como objeto de su conocimiento, sólo se encuentra con arquetipos o ideas, transfiguraciones de lo universal, pero «el punto libre de color, más allá del color, no llega a hacer su aparición»²⁶.

24. GF, p. 41; cf. Vemora, J. M., «Plato and Buber», en *The Journal of Critical Analysis* 1971 (3), pp. 97-106.

25. GF, p. 45.

26. *Ibidem*.

Dice Ch. Hartshorne que «Buber no tiene metafísica, pero es uno de los más grandes metafísicos entre los metafísicos»²⁷. Este juicio escondido, bajo su paradójica formulación, una verdad auténtica. En el entorno cultural de la Alemania de su tiempo, Buber reivindica una temática ontológica que se mueve en el intento de acceder al ser tal como se manifiesta. En este contexto inicia su camino un discurso en torno al ser sin ninguna hipostatización, sin ninguna pretensión de circunscribir la ontología a un preciso estatuto metafísico. Si metafísica significa sistema cerrado, o sea determinado y definido de modo tal que todas las articulaciones del ser que emergen de la experiencia encuentran o deben encontrar su propia inserción en el sistema, entonces Buber no tiene una metafísica, pues su discurso está condicionado por la revelación del ser que «en su manifestación se modula según una íntima y misteriosa articulación»²⁸. Si, por el contrario, por metafísica se quiere entender la ontología, es decir, una doctrina del ser que narra el desvelamiento del ser en la experiencia, entendida ya como vivencia (*Erlebnis*) o como «experiencia» (*Erfahrung*), y de la experiencia vienen captados por la inteligencia del hombre aquellos componentes radicales del ser —de manera que necesariamente el ser, manifestando lo que es, desvela el propio tejido originario, o sea, los componentes indeclinables que lo constituyen—, entonces en este caso Buber es un verdadero metafísico, pues reivindica desde la metafísica una ontología abierta. Esta ontología es también articulable, pero en un sistema que permanecería abierto y condicionado siempre por la manifestación y el desvelamiento del ser en el encuentro.

27. Hartshorne, Ch., «Martin Buber's Metaphysics», en PHMB, p. 49.

28. Hartshorne, Ch., *o. c.*, p. 53.

Capítulo X

EL ACCESO AL OTRO EN LA VERDAD COMO EXISTENCIA AUTÉNTICA

a) *La modalidad buberiana del concepto existencialista de verdad*

Durante algunos años la *Existenzphilosophie* ha gozado de gran consideración en el panorama filosófico contemporáneo. Muchos filósofos se han preocupado por investigar sus orígenes y su sentido, mientras otros han dirigido a ella sus críticas considerándola como una mera filosofía de pesimismo y desesperación, un síntoma de colapso intelectual, de abdicación de algunos filósofos para comprender el mundo, todo ello bajo el condicionamiento del estado moral y político que produjo en Europa la guerra. Se ha dicho que las raíces de esta filosofía estaban en Schelling, Marx, Kierkegaard, Feuerbach, Nietzsche, Dilthey y Bergson, en sus críticas al racionalismo reinante del idealismo hegeliano, al dualismo cartesiano y al cientismo que parecían contradecir la libertad y la dignidad humanas. Pero, se esté más o menos a favor de los filósofos de la *Existenzphilosophie*, lo que no puede dejar de reconocerse es que han abierto nuevas perspectivas, nuevos cauces al pensamiento, especialmente a raíz de su negativa a aceptar la identidad antes propugnada entre realidad y objeto del pensamiento. Martin Buber fue uno de los pioneros del llamado «nuevo pensamiento», cuya intención fundamental es llegar a la verdad por decisión, hacer del conocimiento verdadero un conocimiento existencial. Buber entiende que la esencia de la verdad es la participación; la verdad debe ser descubierta y confirmada por la totalidad del ser. Es esto lo que le sitúa en opo-

ción a las filosofías que buscan la esencia de las cosas haciendo abstracción de la realidad concreta de nuestra existencia personal. A su vez, la filosofía objetivista se opone a este intento de alcanzar la verdad a través de la decisión, o mejor dicho, no lo toma en serio y lo considera subjetivista, autobiográfico, condicionado por una necesidad privada de trascender los límites personales y resolver los problemas existenciales²⁹. Lo fundamental de *das neue Denken* es, sin embargo, que la verdad no es solamente la adecuación de las cosas al intelecto, sino que es también la verdad que tiene que ser confirmada en la existencia vivida. El problema de «verdad/no-verdad» no es simplemente un problema de lógica o de epistemología, sino un modo u otro de existencia humana en el momento de la vida. La realidad no es algo para ser contemplado simplemente como una proposición lógica, sino algo que debe ser también existencialmente vivido³⁰. Es para Buber insostenible no propugnar una búsqueda y una adhesión a la verdad en la que la razón sea considerada sólo como una parte. Lo cual no es, por supuesto, negar el valor, o infravalorar, el conocimiento empírico o lógico obtenido por los procedimientos científicos. Se trata sólo de una insistencia en que, en última instancia, resulta imposible encontrar toda la verdad solamente a través y por medio de la inteligencia. Toda la persona debe estar implicada; la propia personalidad del pensador no debe quedar fuera si de lo que se trata es de dilucidar la relación entre él y la realidad. Y no es sino esto lo que el pensamiento de Buber se ha esforzado en plasmar en la forma de una teoría de la verdad: «El antropólogo filósofo —escribe Buber— tiene que resistirse a cualquier intento de permanecer fuera con su yo observador y, cuando sobreviene la pasión, no la perturba convirtiéndose en su espectador. Será después capaz de registrar en el

29. Pfuetze, P.E., «Buber and American Pragmatism», en PhMB, p. 515.

30. En este sentido, Rosenzweig escribe: «De esas verdades del tipo dos más dos igual a cuatro, a las que el hombre llega sin más esfuerzo que un poco de uso de su cerebro o una mirada a la tabla aritmética, el nuevo pensamiento nos lleva a verdades por las que el hombre está dispuesto a pagar con su vida». Rosenzweig, F., *Kleine Schriften*, Berlín 1937, p. 396; Cfr. Casper, B., *Das dialogische Denken: Bedeutung Franz Rosenzweigs, F. Ebners und M. Bubers*, ed. cit., p. 375 ss.

recuerdo lo que sintió e hizo entonces; para él, la memoria ocupa el lugar del experimentar consigo mismo. Pero lo mismo que los grandes escritores, en su trato con los demás hombres, no van registrando y tomando nota de sus peculiaridades, sino que tratan con ellos de manera espontánea y no inhibida, dejando la cosecha para la hora de la cosecha, también la memoria del antropólogo competente posee, respecto a sí mismo y a los demás, un poder concentrador que le sabe preservar lo que es esencial³¹.

Pero, ¿cómo concibe Buber esa adhesión total a la verdad en la que consiste, para él, el conocimiento metafísico? Refiriéndose al ejemplo del dolor, Buber dice: «No se conoce la esencia del dolor alejándose el espíritu de él, arrellanándose, como si dijéramos, en un sillón para contemplar serenamente el espectáculo del dolor como un ejemplo irreal; aquel cuyo espíritu se entretenga en este juego acaso coseche muchas ideas ingeniosas sobre el dolor, pero jamás llegará a captar su esencia. El dolor es conocido en la medida en que es descubierto de hecho. Quiere decirse, que el espíritu no se queda fuera y no desrealiza sino que se lanza a fondo en este dolor real, se aposenta en él, se identifica con él, lo llena de espíritu, y entonces es cuando el dolor se le franquea en tal intimidad. No se logra conocimiento mediante la desrealización, sino, precisamente, penetrando en esta realidad concreta y con una penetración de tal índole que descubre la esencia en la entraña de esa realidad»³². El verbo *innwerden* (descubrir, llegar a saber), utilizado por Buber para expresar este acto de penetración cognoscitiva en la realidad, no sería correctamente traducido por intuición³³.

Buber sostiene que no sólo es posible «descubrir» (*innwerden*) al otro como otro hombre, sino también cosas materiales o ideas. Por lo general, se suele vivir como en guardia contra lo que se considera como

31. PM, p. 22.

32. PM, p. 129.

33. Véase la crítica a la concepción bergsoniana de la intuición en el estudio que Buber dedica expresamente a ella, y fíjese la atención en el papel que juega lo que Buber llama una *Realphantasie* en la relación con el otro. Cfr. *Zu Bergsons Begriff der Intuition*, en *Hinweise*, ed. cit.

una especie de intrusión o de agresión hacia nosotros por parte de los otros o de lo otro, pero, como dice Marcel, «hay momentos en que el alma se vuelve receptiva, momentos en los que el mundo de lo concreto nos espera»³⁴. Esta capacidad de descubrir (*innwerden*) la realidad toda no es, por lo demás, algo exclusivo de una clase de individuos particularmente dotados o previamente entrenados o introducidos en virtud de alguna iniciación. Se trata, según Buber, de una característica dinámica del ser-hombre (*Mensch-sein*) tomado en su universalidad³⁵.

Así pues, Buber señala la diferencia que separaría al pensamiento, como función estrictamente racional, y esa adhesión total a la verdad, como diferencia entre un acto en el que sólo intervendría una parte, una función parcial del ser humano, y otro en el que se requiere la implicación del ser entero (*mit den ganzen Wesen*). En este segundo acto es imposible quedarse como espectador puesto que es necesario emitir una respuesta. Respondo, *ergo sum*. Incluso una realidad no humana que me implica es una realidad que me dice algo, y este *decirme algo* no es sólo una metáfora, sino expresión de la esencia misma del diálogo³⁶. En *Der Mensch und sein Gebild*, aunque Buber habla principalmente del arte, se refiere también al amor y a la fe religiosa, y plantea esta cuestión general: ¿por qué la especie humana no se ha contentado, en su encuentro con lo desconocido, con un mundo sensible reducido a sí mismo y a las formas que le son propias? Pues el hombre no sólo transforma lo desconocido en algo familiar haciendo uso de sus sentidos, sino que, trascendiendo lo que sus sentidos le muestran, se adentra en «una profundización de la contemplación figurativa», y sobrepasa lo que percibe para llegar a lo que quiere significar. Respondiendo a la cuestión planteada, Buber confiere, pues, un estatus peculiar, no sólo a la creación artística, sino también a las otras

34. Marcel, G., *I and Thou*, en PhMB, p. 45.

35. FE, p. 229.

36. «Filosofar de manera auténtica designa cada vez fulguraciones de la relación yo-tú que no me proporcionan todavía ningún conocimiento objetivo. Entonces se cumple la transformación en el orden regulado del ello y, por fin, si es un verdadero artesano el que emprende la obra, es todo el edificio del sistema el que se establece». Buber, M., «Replies to my Critics», en PhMV, p. 591.

potencias que facultan al hombre para trascender su existencia como naturaleza, haciendo de la humanidad el dominio propio del ser. Tales potencias son, en conjunto, el conocimiento, la creación artística, el amor y la fe.

Para Buber, pues, la verdad tiene ante todo el carácter de un vínculo, de una ligazón que, sin embargo, ha de dejar al otro ser permanecer en su alteridad: «Es preciso ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima como acto vital... No es posible que percibamos sino lo que, en un estar presente, se nos ofrece; en este caso captamos la verdad»³⁷. Lo decisivo es ese mantener la alteridad del otro en la unión con él (*Verbundenheit*) precisamente. El yo no asimila al tú como si se tratase de un objeto más, ni queda absorbido en él extáticamente. La verdad no es la reflexión sobre esta unión y esta vinculación, sino la unión y la vinculación mismas. El problema de la verdad es resuelto por Buber en la relación social como relación yo-tú, relación de responsabilidad y de diálogo³⁸.

Se trata, por lo demás, de una relación *recíproca*: el yo, en su relación con el tú, se relaciona consigo a través del tú, se relaciona con el tú como con aquél que se relaciona con el yo. Retorno a sí mismo pero a través del tú. Esta relación del yo consigo mismo a través del otro, a la que Buber se refiere como «comprehensión» (*Umfassung*) debe ser distinguida —como ya indiqué en el capítulo V— de ese modo de experiencia que es la simpatía (*Einfühlung*), en la que el sujeto «se pone en lugar de» el otro olvidándose en cierto modo de sí. En la *Einfühlung*, el yo no aparece como el tú del tú, mientras que lo propio de la *Umfassung* consiste en hacer posible la actualización del yo.

37. PM, p. 21.

38. En la introducción a *Zwei Glaubensweisen*, Buber señala la diferencia que separa al pensamiento como función racional y la adhesión total a la verdad: «El pensamiento racional no constituye más que una parte o función parcial de mi ser. Cuando me adhiero y asiento, en cambio, todo mi ser, mi ser en su integridad, entra en el proceso. No se hace posible más que por el hecho de que esta relación es una relación de todo mi ser. En cambio, la totalidad de la persona, su integridad, no puede penetrar en la relación que establece la razón, penetrar en ella y actuar, formando parte de ella y estando determinada por ella». ZG, p. 38.

Para Buber, la relación yo-tú designa, en definitiva, una unión (*Verbundenheit*) que se constituye como reciprocidad del yo-tú, como diálogo en el que el yo se relaciona con el tú precisamente porque es otro en sentido eminente. La esencia del lenguaje que aquí se intercambia no consiste, pues, inicialmente, en su significación y en su poder narrativo, sino en la respuesta que suscita. La palabra no es verdadera en este contexto porque el pensamiento que enuncia corresponda a la cosa o manifieste al ser, sino que es verdadera como lugar de la relación yo-tú que es el proceso ontológico mismo. La palabra es verdad cuando cumple la reciprocidad de la relación, suscitando la respuesta y actualizando el ser mismo de la persona singular única capaz de dar la respuesta: «Mientras nos contentemos —escribe Buber— con poseernos como objetos no nos descubriremos más que como una cosa entre cosas y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar dado que, para poder captarla, hemos de entrar en relación con el hombre singular»³⁹. Así es como Buber intenta superar la noción estática de la verdad, una superación de cuya valoración crítica paso a ocuparme seguidamente.

b) *El aspecto negativo de la aportación de Buber:
el formalismo del encuentro*

El «conocimiento metafísico» que tiene lugar en el encuentro es, pues, para Buber un conocimiento «verdadero» porque mantiene íntegramente la alteridad del tú en lugar de desconocerla en el anonimato del ello. El movimiento de la distancia primordial (*Urdistanz*), por el que el yo está separado respecto al tú y le deja ser, es el mismo que hace posible la unión con él (*Verbundenheit*) en la relación (*Beziehung*). No hay *Beziehung* auténtica sino donde hay alteridad. La presencia del tú, del otro en sentido eminente es, *ipso facto*, una palabra dirigida a mí que requiere una respuesta. Es imposible quedarse como simple espectador del tú, pues su existencia de tú es la palabra que él me dirige. Solamente un ser que activamente se muestre responsable con otro puede mantenerse en

39. PM, p. 21.

diálogo con él. Esta responsabilidad, en el sentido literal del término, más que un intercambio de conversación es el diálogo en el que se cumple el encuentro. El pensamiento de Buber se articula así en torno a esta tesis básica de un conocimiento fundamental, en el nivel perceptivo-global, que sólo se indica sin ser argumentalmente demostrado ni probado. Se presenta, en realidad, como la traducción formal de una experiencia personal del mundo con la que es difícil polemizar. Si resulta factible, en cambio, examinar la consistencia interna de esa formulación y las consecuencias extraídas de esa visión del mundo (*Weltanschauung*) a que da lugar y que es puesta como fundamento que sostiene e ilumina todo lo demás. Al intentar esto topamos con uno de los puntos más controvertidos de la concepción buberiana, que es la noción de reponsabilidad, característica ontológica esencial del encuentro⁴⁰.

El contenido de la noción de responsabilidad viene dado por la contestación a estas dos cuestiones: ¿responsabilidad para qué?, ¿responsabilidad hacia quién? Ambas cuestiones, por su propia formulación, apuntan a una estructura de relación. La formulación de la primera cuestión, ¿responsabilidad para qué?, implica una relación yo-ello, un sujeto que tiene o posee la responsabilidad para algo, para un objetivo que puede ser, ciertamente, otra persona, pero que, por su formulación misma, sería vista como algo impersonal, como un objeto pasivo que recibiría el cuidado, la preocupación, la *Fürsorge*, en términos heideggerianos. La segunda cuestión, ¿responsabilidad hacia quién?, instituye, por el contrario, de manera indeclinable, una relación yo-tú, pues alude a otra persona independiente frente a mí como término y fin de mi responsabilidad. Responsabilidad, en sentido estricto, es, por tanto, la que tiene lugar en la relación yo-tú, en la que la reciprocidad de los términos que la constituyen posibilita el «dirigir la palabra» y esperar la respuesta.

40. Para la valoración de este concepto, cf. Friedman, M. S., «The bases of Buber's Ethics», en PhMB, pp.171-200; del mismo autor, «Will, decision and responsibility in the thought of Buber», en *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 1961 (1), p. 217 ss; Rosenblat, G., *Guilt and responsibility in the Thought of Martin Buber*, Westport 1972.

Desde un punto de vista filosófico general, lo original del pensamiento de Buber estriba en que no piensa sólo en un «ser en devenir», en el sentido de Heráclito o de Bergson, frente al ser inmutable de la ontología clásica, sino que piensa en un ser como acontecer que ninguna narración podría enseñar. Este ser, como diálogo viviente entre seres que no se relacionan entre sí como contenidos, nos acontece, y en el momento de su acontecer ninguno de los partícipes en la relación tiene nada que decir *sobre* el otro. El proceso ontológico es un diálogo actualizado «en el momento de la vida, cuando no se lleva otra idea que la de vivir lo que hay que vivir»⁴¹. Ahora bien, en tal caso, ¿no está la agudeza de esta relación yo-tú en su puro formalismo, ya que percibir un contenido en el otro es ya referirse a él como a un objeto, o sea, entrar en la relación yo-ello?

Ha quedado expuesto cómo la verdad significa para Buber mucho más «autenticidad de una vida» que «adecuación entre apariencia y ser». Concretamente en la responsabilidad que une al yo y al tú está la «búsqueda de la verdad», que autentifica la personalidad del yo y la deja a salvo de la alienación que le produciría tanto el perderse en una masa anónima e impersonal en la que no se respeta la realidad de la diferencia entre yo y tú, como permanecer encerrado en el círculo de hielo

41. PM, p. 23. Resulta interesante comparar a Buber y Marcel en este punto. Para Marcel, aunque toda vida espiritual es esencialmente diálogo (Cfr. su *Journal Met.*, ed. cit., p. 137), el diálogo no sería la instancia última de la comunicación. El ser se traba en unidad mediante la encarnación humana. El encuentro interhumano no es más que una modalidad de esta coherencia ontológica mediatizada por el otro. Estamos, pues, más acá de la relación buberiana, pero en el corazón de la copresencia, participación que funda toda relación. Esta no es un diálogo. El nexo intersubjetivo es más profundo que el lenguaje, que sería eliminado, según Marcel, de esta comunicación originaria. Principio de alienación, el elemento del lenguaje petrificaría la comunicación viviente. Es hablando, dice Marcel, como pasamos más fácilmente del tú al ello y objetivamos a los otros. Marcel se opone, pues, al lenguaje entendido como elemento del encuentro. Por el contrario, para Buber decir «tú» es estar en una relación absoluta. Marcel se opone al término mismo de relación frente al cual prefiere el de encuentro, y denuncia el carácter conceptual que se adheriría a los términos de la relación, así como la objetivación que esa palabra comporta.

de su subjetividad, relacionándose con los objetos desde una actitud exclusiva de dominio y de consumo. Esta concepción de la verdad no implica, por lo demás, un veredicto escéptico respecto de la capacidad de la filosofía científica para conducir a la verdad y contenerla. Pero posibilidad de la verdad reflexiva no significa posesión cogitativa del ser, sino relación cogitativa real con el ser. Un contenido del ser es objetivamente comunicable y traducible solamente en la filosofía y mediante ella; en consecuencia, sólo mediante la elaboración objetivadora de la situación. Los sistemas de pensamiento —dice Buber— son manifestaciones de auténticas relaciones mentales con el ser, posibilitadas mediante la abstracción. No son meros «aspectos», sino documentos válidos de estos viajes cogitativos de descubrimiento. Sin embargo, la filosofía realiza sólo una totalización, no una unificación. En ella el pensamiento supera a la vez que anula las demás facultades y dimensiones de la persona: «En un gran acto de filosofar, hasta las yemas de los dedos piensan, mas ya no sienten»⁴².

El mundo, como cosmos articulado de naturaleza y espíritu no existiría para nosotros si nuestro pensamiento, que se desarrolla en el filosofar, no organizara en un conjunto bien trabado los aspectos concretos que el mundo nos presenta. No podría existir si nuestro pensamiento no combinara esos aspectos concretos del mundo entre sí y con todo lo que el hombre ha experimentado y ha concebido alguna vez como experimentable. Más aún, el espíritu no existiría para nosotros como conexión objetiva si el pensamiento no lo objetivara, si el espíritu mismo, en cuanto filosofía, no se objetivara y se uniera él mismo. Pero sólo debido al hecho —dice Buber— de que la filosofía abandona radicalmente la relación con lo concreto, puede surgir esa impresionante construcción de un continuo objetivo de pensamiento dotado de un sistema estático de conceptos y uno dinámico de problemas. Todo hombre que puede «pensar» puede ingresar en este continuo mediante el simple uso de esa capacidad suya, de modo que sólo así existe la mutua comprensión objetiva.

La relación yo-tú, por su parte, no realiza nada de lo otro, sino que efectúa el encuentro con él. En este encuentro, el tú no tiene atributos,

42. GF, p. 43.

a los cuales el yo aspiraría o que él conocería. Entre el yo y el tú nada de estructuras conceptuales, nada de presaber, nada de metas, nada de deseo, nada de anticipaciones. Cuando todo medio desaparece, entonces tiene lugar el encuentro⁴³. Cualquier contenido significaría mediación, comprometería la inmediatez y la simplicidad del acto. Cada acontecimiento es, además, único, cada encuentro singular nada puede contar, «no puede acoplarse con otros presentes para formar una historia». ¿No es, por consiguiente, la relación yo-tú puro relampagueo de instantes sin continuidad, que rehúsa una existencia continuada y poseída?

Ésta es la crítica que algunos de los estudiosos del pensamiento buberiano le dirigen más frecuentemente. Lévinas, por ejemplo, achaca este punto débil a la influencia que en Buber ejerce una religiosidad asumida como opuesta a la religión, y defendida activamente –frente a las formas estáticas de un dogmatismo asfixiante– como contacto por encima de todo contenido en la presencia pura e incalificable de Dios más allá de todo dogma o de toda teología. Por otra parte, por el hecho de extender Buber el encuentro al ser de la naturaleza, de las cosas y de las ideas, los elementos éticos de la relación yo-tú, como relación interhumana, no pueden considerarse determinantes. La responsabilidad que, como he dicho, constituye la esencia misma de esta relación dialógica, no puede tener un sentido estrictamente ético, ya que la respuesta que el yo da a la naturaleza o a las formas inteligibles puede ser también relación yo-tú. La relación interhumana, con sus connotaciones éticas, es sólo un caso particular de encuentro, según Buber. Al menos, así se deduce de la consideración que Buber hace de la relación con el mundo sensible contenida en *Der Mensch und sein Gebild*. Sin embargo, en *Ich und Du*, Buber había sostenido que la relación yo-tú *interpersonal*, entre seres humanos, había de ser considerada como la relación por excelencia, en cuanto que sólo ella es manifiesta y se expresa en el lenguaje: «Es ahora y sólo ahora –escribía Buber– cuando realmente nos sentimos contemplados y contempladores, conocidos y conocedores, amados y amadores... Todas las demás relaciones lucen a su luz»⁴⁴.

43. ID, pp. 23-24; ZW, cap. III.

44. ID, p. 10.

Se trata, pues, de una especie de vacilación del pensamiento de Buber, porque, ¿cómo sería posible mantener la especificidad de la relación yo-tú interhumana sin hacer valer el sentido estrictamente ético de la responsabilidad?. Y, ¿cómo hacer valer el sentido estrictamente ético de la responsabilidad sin poner en cuestión la reciprocidad, sobre la que Buber insiste continuamente?. ¿No comienza la ética cuando el yo percibe al tú por encima de sí?

CONCLUSIÓN

El problema de la intersubjetividad ha adquirido, en el pensamiento contemporáneo, una importancia literalmente fundamental, y esto no sólo desde un punto de vista estrictamente filosófico, al estar relacionado con las cuestiones más urgentes que tiene planteadas hoy la filosofía, sino también por su relación determinante con la existencia personal. Durante varios siglos no se había reflexionado suficientemente, ni con la radicalidad que el asunto requiere, acerca de las implicaciones que suponía para la intercomunicación la concepción del dualismo sustancial y el solipsismo en el que ha vivido sumida la filosofía idealista. Generalmente, los pensadores occidentales han venido considerando, como punto de partida indiscutido e incuestionable para tratar el problema del conocimiento del otro, estas dos proposiciones: que ante todo nos es dado exclusivamente el yo propio; que lo que ante todo nos es dado del otro ser humano es el fenómeno de su cuerpo, su forma y sus movimientos. Y sobre la base de estos datos proceden a deducir la existencia, en el interior del cuerpo ajeno, de un yo análogo al nuestro. Sin embargo, después de haber asistido al extremado intento de la fenomenología de Husserl y al duro esfuerzo supuesto por la teoría trascendental de la intersubjetividad monadológica para superar el solipsismo, es posible pensar que, partiendo de determinados supuestos nunca se llegará hasta la realidad propiamente dicha del otro ni se conseguirá un conocimiento de su ser otro. El otro seguirá siendo, como dice Ortega, «un fantasma que nuestro yo proyecta precisamente cuando cree recibir de fuera un ser distinto de sí mismo, con lo que quedaríamos condenados a vivir cada uno de nosotros aherrojado dentro de sí propio, sin visión ni contacto con el alma vecina, prisionero del más trágico destino, porque cada cual sería a la vez el preso y la prisión»¹.

1. Ortega y Gasset, J., *La percepción del prójimo*, ed. cit., p. 158.

Hoy resulta inaceptable admitir que lo que el otro significa, lo que verdaderamente se manifiesta a mí del otro fenomenológicamente, no sea sino lo que de él dice Husserl. El otro es para mí mucho más que esa aperspectiva y analógica efectuada en virtud de una transposición de la vivencia de mi propio cuerpo. Por haber establecido como cimiento de su filosofía la hipótesis del yo trascendental, el conocimiento del otro viene dado, para Husserl, como resultado de una «singular intencionalidad», cuya particularidad no puede sino ser expresada de una manera ambigua y titubeante: «En esta singular intencionalidad —escribe Husserl— se constituye un nuevo sentido del ser que rebasa la peculiaridad propia de mi ego monádico; se constituye entonces un *ego*, no como yo mismo, sino reflejándose en mi propio *ego*, en mi mónada. Pero ni el otro *ego* está simplemente ahí, ni puedo decir que propiamente me esté dado; está constituido a título de *alter ego*, y el *ego* que esta expresión designa como uno de sus momentos soy yo mismo, en mi ser propio. Por su sentido constitutivo el otro remite a mí mismo, es un reflejo de mí mismo y, sin embargo, hablando propiamente, no es un reflejo; es mi análogo, y, sin embargo, tampoco es un análogo en el sentido habitual del término»².

Como para Husserl y como para la mayor parte de los contemporáneos, para Buber el yo no es una sustancia, sino una relación. Sin embargo, no solamente existe como un yo apropiándose un ello, refiriéndose intencionalmente a los objetos, sino también interesándose en un tú, «dirigiendo la palabra» y entablando un diálogo con el otro, que rebasará, según Buber, la relación de intencionalidad y pretenderá un acceso a la real alteridad y ser del otro en cuanto otro. La relación yo-ello y la relación yo-tú no es una misma relación, pues el yo se refiere a cada uno de estos términos de forma diferente.

Ya desde el principio de *Ich und Du* leemos que el mundo se manifiesta al hombre de una doble manera, en función de la doble actitud que es capaz de adoptar frente al mundo. El mundo es entendido aquí como «lo que es» en su totalidad. Y esto se presenta al hombre como tú o como ello según la palabra fundamental que él pronuncie. Tú y

2. Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, ed. cit., p. 125.

ello no son, pues, realidades separadas, sino que «lo que es», en su totalidad, puede ser tú o ello, si bien cuando es ello no puede ser al mismo tiempo tú. Esto significa que Buber plantea su relación yo-tú en el nivel de una superación del modelo trascendental de la intencionalidad, en el que se movería una explicación adecuada de la relación yo-ello. Esta relación tiene lugar en un elemento sobre cuya base se pretende esa superación del modelo trascendental de la intencionalidad, a saber, en el elemento del lenguaje. Hay que advertir, en este sentido, que Buber no empieza sino con «palabras fundamentales» que se pronuncian con el ser. Es el lenguaje el que establece al hombre en relación con «lo que es» como ello o como tú. Es en el lenguaje donde Buber hace su distinción fundamental entre «hablar sobre algo» y «dirigir la palabra», no siendo reductible esta segunda modalidad del lenguaje a la primera.

La superación del modelo intencional empezaría siendo, pues, en primer lugar, superación del *intentionum*, del objeto intencional. Buber explica que el ello es determinable como «algo» mientras que el tú no es determinable. Ese «algo» quiere decir algo noemático en lo que se convierte el tú cuando deja de estar en la presencia e inmediatez de la relación yo-tú, pasando, cuando se le determina, a convertirse en ello, en «representación» como sustitutivo de lo directamente presente. La diferencia entre ello y tú es, así, diferencia entre objeto (*Gegenstand*) y presencia (*Gegenwart*). El tú no puede ser, por su propia esencia, un pronombre que pueda cumplir una función representativa.

La relación yo-tú sería lo que Schelling llamó «la transcendencia hecha inmanencia», si bien tal movimiento de transcendencia se expresa, según M. Theunissen, *via negationis*, es decir, trascendiendo todo lo que puede ser «algo», sobrepasando cualquier determinación en el espacio y en el tiempo. El tú no es correlato del yo, objeto intencional, no está en el espacio ni en el tiempo, sino fuera, de tal manera que, cuando es traído a las coordenadas espacio-temporales y convertido en algo determinado, deja de ser absolutamente³.

3. Theunissen, M., «Bubers negative Ontologie des Zwischen», en *Philosophische Jahrbuch* 1963-1964 (71), pp. 319-330.

Pero Buber no solamente elimina el «objeto intencional» en la relación yo-tú, sino también el *acto intencional* mismo, que es sustituido por el acto puro: «La idea del acto puro —se ha dicho— constituye la idea básica de la filosofía de Buber, expresada primero como realización y después como relación yo-tú»⁴. Buber se refiere entonces a la relación yo-tú como la esfera de la mutualidad, entendiendo por tal *igualdad de estatuto del otro ante mí*. Allí donde el sujeto prescribe al objeto el horizonte de su aparecer, no hay encuentro ni puede haber mutualidad en el sentido del pensamiento de Buber. Así también la mutualidad es, en el pensamiento de Buber, el fundamento de la responsabilidad, en el sentido no solamente ético del término.

La relación yo-tú contrasta con la relación sujeto-objeto precisamente porque ella se dibuja de alguna manera como precediendo a los términos, como un «entre los dos» (*zwischen*). La relación no es un acontecimiento subjetivo, pues el yo no se representa al tú sino que lo encuentra. El encuentro se distingue, pues, de esa relación que, según Platón, el alma puede mantener consigo misma en un diálogo silencioso. El encuentro yo-tú no está en el sujeto, sino en el ser. Lo que no quiere decir que el encuentro se produzca frente al yo. La esfera ontológica no es un bloque de ser, sino acontecimiento. El «entre los dos», el intervalo entre yo y tú, el *zwischen*, es el lugar donde se ejerce la obra misma del ser.

La responsabilidad, determinación principal del *zwischen*, presupone alguien que me dirige la palabra desde su propia independencia, y a quien soy libre de responder. El hombre puede responder porque corresponde a su esencia esta facultad enraizada en la naturaleza humana. Ello ha dado pie para interpretar la filosofía de Buber como una determinada base para la ética. Lo positivo de este autor sería —piensan algunos— su esfuerzo por lograr una garantía ontológica y antropológica para la responsabilidad en sentido ético. Pero ya ha quedado dicho que, aunque esto pueda ser una consecuencia del pensamiento de Buber, no era su intención principal. Lo que Buber buscaba era un fundamento para

4. Rotenstreich, N., «The Right and the Limitations of Bubers Dialogical Thought», en PhMB, p. 97.

establecer la esencia de la existencia humana, y en esta búsqueda dio preferencia a una expresión en términos epistemológicos como «tú innato» o «*a priori* de la relación» con los que se esforzó en sostener que la relación de mutualidad entre seres humanos, la relación yo-tú, constituye un hecho irreductible a la esfera de la subjetividad.

La crítica que se debe hacer al pensamiento de Buber no ha de ir dirigida, pues, en el sentido de cuestionar la mayor o menor importancia concedida al hecho del encuentro, sino, en primer lugar, debe orientarse a analizar esa identificación que Buber da por supuesta, entre la importancia factual dada a la relación yo-tú y su primacía y originalidad ontológica. Pues Buber habla generalmente de un tú innato, de un *a priori* de la relación, pero que «se realiza» en las relaciones o encuentros concretos que se establecen. Cabe, por tanto, preguntarse si estableciendo, por una parte, al yo con su tú innato y, por otra, la necesidad de una actualización de ese *a priori* como autorrealización del ser humano, ¿no se está estableciendo al mismo tiempo como lo fundamental la relación yo-tú y las capacidades innatas del ser humano? Leyendo con atención los textos de Buber se advierte, en efecto, esta ambigüedad que parece afectar al fundamento mismo de su pensamiento. Por una parte Buber parece sostener una previa autonomía del yo a partir de la cual se verificaría la relación con el tú, autonomía que sería el resultado de un proceso de separación del yo de la totalidad original, es decir, consecuencia del desarrollo del yo por el progreso de sus conocimientos y de su capacidad de reflexión. Pero, por otra parte, defiende básicamente la primacía de la relación sobre la independencia del yo, criticando expresamente a Max Scheler en el sentido de que no cree posible captar la esencia del hombre partiendo de lo que sucede en el interior del individuo, es decir, partiendo de la autoconciencia.

A partir de esta ambigüedad, N. Rotenstreich se pregunta si esa distinción fundamental entre experiencia y encuentro, así como el intento de fundamentar la relación sujeto-objeto en la relación yo-tú, puede realmente efectuarse sin señalar explícitamente el estatuto de la conciencia de sí, ya que de lo contrario inevitablemente habremos de enfrentarnos al enigma de saber cómo podría un ser humano darse cuenta de que es un ser humano y que mantiene relaciones con las cosas o

con los otros⁵. En otras palabras: ¿cómo sería posible adoptar la actitud del espectador en la relación yo-ello o la actitud del compromiso en la relación yo-tú sin la conciencia de uno mismo como elemento esencialmente constitutivo de la situación total?

Aun siendo importante, esta objeción no invalida lo que antes señalaba como lo positivo de la aportación de Buber, como tampoco oscurece la intención y el vigor de ese empeño suyo por rescatar la intersubjetividad del dominio de la objetividad. Ni siquiera en esta objeción que queda formulada podría señalarse una dicotomía insalvable que hiciera tambalearse la consistencia del pensamiento de Buber. Pues la propia posición frente al otro no tiene por qué eliminar la posición de mí ante mí mismo. Soy yo quien se coloca en una determinada posición como yo mismo, de manera que la autoconciencia constituye, efectivamente, el fundamento básico de mí mismo. Pero esto no es incompatible con el estar situado en la presencia de otro ser intercambiando la palabra. Si Buber no atiende ni expresa esta diferencia real y necesaria entre el papel del yo y el del tú en la relación se debe, indudablemente, a esa actitud antiintelectualista y nunca claramente determinada que nuestro autor mantiene respecto a la reflexión como contrapunto del diálogo, así como a su decidida posición crítica respecto a esa absolutización del yo llevada a cabo por el idealismo. Pero esto, con ser muy deplorable, es sólo un punto débil en su pensamiento que no socava el vigor de sus partes más positivas. Bastaría con que Buber suavizara un poco su radicalismo que le impide reconocer la diferencia real del yo y del tú en el hecho de la relación.

Sin el supuesto de la autoconciencia, en su justo papel, todas las relaciones se disuelven en momentos atómicos sin que sea posible una continuidad y estabilidad de la relación. Es necesario que uno de los términos del encuentro inicie la relación, sirva de entrada al diálogo. La relación de alteridad, que aparece como un diálogo, apelación y respuesta, no podría ser descrita satisfactoriamente sin este reconocimiento abierto de la diferencia de nivel entre el yo y el tú. La originariedad de la relación yo-tú proviene, precisamente, del hecho de que esta relación

5. Rotenstreich, N., o. c., p. 112.

no es conocida desde fuera, sino a partir del yo que la cumple y en el momento que la realiza. Su lugar no resulta, por tanto, intercambiable con el que ocupa el tú. Por otra parte, sería en la perspectiva ética, como señala Lévinas, donde el otro es, a la vez, «más alto y más pobre que yo»⁶, donde se distinguiría propiamente el yo del tú, no sobre la base de unos atributos cualesquiera, sino por esa dimensión de altura que liberaría la aportación de Buber de la hipoteca de formalismo. La primacía del otro, como su desnudez, no vendrían a cualificar la relación con la alteridad, sino que cualifican ya esa alteridad misma. En este sentido, contra el parecer de Buber, la solicitud (*Fürsorge*) heideggeriana, como respuesta a la indigencia esencial del otro, podría constituir una forma de acceso adecuado a la alteridad, pues permite tener en cuenta esa dimensión de altura y de desnudez que caracteriza la relación.

6. Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, ed. cit., p. 155.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE BUBER

Werke: Band I: *Schriften zur Philosophie*, Kösel, München 1962. Comprende: *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (1913), *Ich und Du* (1923), *Zwiesprache* (1930), *Die Frage an den Einzelnen* (1936), *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1954), *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* (1954), *Das Problem des Menschen* (1943), *Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie* (1962), *Gottesfinsternis* (1952), *Bilder von Gut und Böse* (1952), *Zwei Glaubensweisen* (1952), *Reden über Erziehung* (1926), *Pfade in Utopia* (1950), *Zwischen Gesellschaft und Staat* (1950), *Die Lehre vom Tao* (1910), *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit* (1938), *Zu Bergsons Begriff der Intuition* (1944), *Gandhi, die Politik und wir* (1930), *Geltung und Grenze des politischen Prinzips* (1951), *Aus einer philosophischen Rechenschaft* (1961).

Band II: *Schriften zur Bibel*, Kösel, München 1964. Comprende: *Moses* (1945), *Der Glaube der Propheten* (1940), *Königtum Gottes* (1932), *Der Gesalbte* (1964), *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel* (1936), *Abraham, der Seher* (1939), *Was soll mit den Zehn Geboten geschehen?* (1929), *Biblisches Führertum* (1933), *Weisheit und Tat der Frauen* (1929), *Falsche Propheten* (1940), *Recht und Unrecht: Deutung einiger Psalmen* (1950), *Biblisches Zeugnis* (1945), *Geschehene Geschichte* (1933), *Die Erwählung Israels* (1938), *Nachahmung Gottes* (1926), *Die Götter der Völker und Gott* (1941), *Biblischer Humanismus* (1933), *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (1936), *Elija, ein Mysterienspiel* (1963).

Band III: *Schriften zur Chassidismus*, Kösel, München 1964. Comprende: *Die jüdische Mystik* (1909), *Von Leben der Chassidim* (1908), *Der Rabbi Israel ben Elieser* (1927), *Die Erzählungen der Chassidim* (1949), *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948), *Die chassidische Botschaft* (1952), *Rabbi Nachman von Bratzlaw* (1906), *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*

Bibliografía

(1956). *Christus, Chassidismus, Gnosis (1954), Mein Weg zum Chassidismus (1918), Zur Darstellung des Chassidismus (1963), Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus (1963), Gog und Magog, eine Chronik (1943), Abfolge der Zaddikim (1963)*.

Hinweise: Gesammelte Essays, Lambert Schneider, Heidelberg 1953

Nachlese, Lambert Schneider, Heidelberg 1965

Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Hrsg. Grete Schaeder, Ernst Simon, Rafael Buber, Margot Kohn y Gabriel Stern. Consta de tres volúmenes: Band I: 1897-1918; Band II: 1918-1938; Band III: 1938-1965, Lambert Schneider, Heidelberg 1972-1975.

NOTA. La editorial alemana Lambert Schneider ha publicado de manera suelta, en edición de bolsillo, la práctica totalidad de la obra de Buber.

Bibliografía

2. TRADUCCIONES AL CASTELLANO

Yo y Tú, trad. H. Crespo, Nueva Visión, Buenos Aires 1969

Yo y Tú, trad. C. Díaz, Caparrós Editores, Madrid 1993

¿Qué es el hombre?, trad. E. Imaz, F. C. E., México 1949

Caminos de Utopía, trad. J. Rovira Armengol, F. C. E., México 1955

Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía, trad. L. Fabricant, Nueva Visión, Buenos Aires 1970

Cuentos jastídicos, Paidós, Barcelona 1983ss, 4 vols.

Diálogo: Elementos de lo interhumano; Distancia originaria y relación, trad. C. Moreno Márquez, Riopiedras, Barcelona 1997

3. BIBLIOGRAFÍAS

Una bibliografía parcial de los escritos de Buber es la recopilada por M. Cattanne, *A Bibliography of Martin Bubers Works (1895-1957)*, Mosad Bialik, Jerusalén 1961

Bibliografías de y sobre Buber dignas de consideración contienen los siguientes estudios: M. Friedman, *Martin Buber; The Life of Dialogue*, Harper & Row, Nueva York 1961; H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Melzer, Colonia 1961; P. A. Schilpp (ed.), *Martin Buber*, Kohlhammer, Stuttgart 1963.

La recopilación más completa de los escritos de Buber sigue siendo, no obstante, la realizada por el hijo de Buber, R. Buber, *Martin Buber. A Bibliography of his writings (1897-1978)*, Magnes Press, Jerusalén 1980.

4. ESTUDIOS SOBRE BUBER

- AXELROD, C. D., *Studies in intellectual breakthrough: Freud, Simmel, Buber*, University of Massachusetts Press, Amherst 1979
- BABOLIN, A., *Essere e alterità in Martin Buber*, Gregoriana Editrice, Padua 1965
- BERGMAN, H. S., *Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979
- BERKOVITS, E., *A critique of the philosophy of Martin Buber*, Yeshiva Univ., Nueva York 1962
- BIELANDER, R., *Martin Bubers Rede von Gott*, Lang, Frankfurt a. M. 1975
- BLOCH, J., *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Lambert Schneider, Heidelberg 1977
- BÖCKENHOFF, J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte*, K. Albert, Friburgo 1970
- CASPER, B., *Das dialogische Denken: Bedeutung Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder, Viena 1967
- CASPER, B., «Franz Rosenzweig Kritik an Bubers», en *Ich und Du philosophische Jahrbuch* 1979 (86), pp. 224-238
- COHEN, A., *Martin Buber. Studies in modern european literature and thought*, Hillary House, Nueva York 1957
- COHEN, A., *The educational philosophy of Martin Buber*, Fairleigh Dickinson Univ. Press, Brunswick (N. J.) 1983
- COHEN, A. (ed.), *The Jew: Essays from Martin Buber's Journal «Der Jude»*, University, Univ. of Alabama Press, 1980
- DIAMOND, M. L., *Martin Buber*, Oxford Univ. Press, Oxford 1960
- DUJOVNE, L., *Martin Buber: sus ideas filosóficas, religiosas y sociales*, Omeba, Buenos Aires 1965
- EDWARDS, P., *Buber and Buerism. A critical evaluation*, The University of Kansas Press, Lawrence 1970
- FABER, W., *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis*, Henn, Düsseldorf 1967
- FOUKS, L., «La philosophie religieuse de Martin Buber», en *Les Études Philosophiques* 1964 (19), pp. 319-330
- FRIEDMAN, M., *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Harper, Nueva York 1960

- FRIEDMAN, M., «Martin Buber's Theory of Knowledge», en *The Review of Metaphysics* 1954 (8), pp. 264-280
- GOLDSCHMIDT, H. L., *Abschied von Martin Buber*, Hegner, Colonia 1966
- GRUNDFELD, W., *Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Martin Bubers Philosophie*, Henn, Düsseldorf 1965
- GUDOPP, W. D., *Martin Bubers dialogischer Anarchismus*, Lang, Frankfurt a. M. 1975
- HABEL, T., *Der Dritte Stört: E. Lévinas-Herausforderung für politische Theologie und Befreiungsphilosophie, mit einen Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Lévinas und M. Buber*, Grünewald, Mainz 1994
- HODES, A., *Martin Buber: an intimate portrait*, Viking Press, Nueva York 1971
- HOROWITZ, R., *Buber's way to I and Thou*, Lambert Schneider, Heidelberg 1978
- HOROWITZ, R., *An historical analysis and first publication of Martin Buber's lectures on religion as presence*, Seabury Press, Nueva York 1984
- KOHN, H., *Martin Buber: sein Werk und seine Zeit*, Melzer, Colonia 1961
- KRAFT, W., *Gespräche mit Martin Buber*, Kösel, München 1966
- LANG, B., *Martin Buber und das dialogische Leben*, Lang, Frankfurt a. M. 1963
- LÉVINAS, E., «Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie», en *Revue Internationale de Philosophie* 1978 (32), pp. 492-511
- LEVINSON, N. P., *Martin Buber Denker und Humanist*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1966
- MANHEIM, W., *Martin Buber*, Twayne, Nueva York 1974
- MENDES-FLOHR, P., «Martin Buber's reception among jews», en *Modern Judaism* 1986 (VI-2), pp. 111-126
- MISRAHI, R., *Martin Buber. Philosophie de la relation*, Seghers, París 1968
- MOORE, D. J., *Martin Buber: Prophet of religious secularism*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia 1974
- MOORE, D., *Martin Buber*, Fordham Univ. Press, 1996
- MOSER, R., *Gotteserfahrung bei Martin Buber*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979
- MUNSTER, A., *Le principe dialogique: de la réflexion monologique vers la réflexion intersubjective. Essais sur M. Buber, E. Lévinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch*, Kimé, París 1997
- NOVAK, D., «Buber's critique of Heidegger», en *Modern Judaism* 1985 (V-2), pp. 125-140
- OLIVER, R., *Martin Buber. Der Wanderer und der Weg*, Lambert Schneider, Heidelberg 1968

Bibliografía

- PFUETZE, P., *Martin Buber: philosopher of the personal*, Univ. of Georgia Press, Athens 1952
- POMA, A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Turín, Rosenberg & Selier, 1975
- ROSENBLATT, G., *Guilt and responsibility in the thought of Martin Buber*, Greenwood Press, Westport 1972
- ROSENWALD, L. (ed.), *Scripture and translation: Martin Buber and Franz Rosenzweig*, Indiana Univ. Press, Bloomington 1994
- SÁNCHEZ MECA, D., *Buber (1878-1965)*, Ed. del Orto, Madrid 1997
- SCHAEEDER, G., *The Hebrew Humanism of Martin Buber*, Wayne State Univ. Press, Detroit 1973
- SCHILPP, P. A. (ed.), *The philosophy of Martin Buber*, Open Court, La Salle 1967
- SCHOLEM, G., «Martin Buber's conception of judaism», en ID, *On Jews and Judaism in Crisis*, Schocken, Nueva York 1976
- SCHWARZSCHILD, S. S., «A critique of Martin Buber's political philosophy. An affectionate reappraisal», en *Leo Baeck Institute Yearbook* 1986 (31), pp. 355-388
- SIMON, C. M., *Martin Buber: Wisdom in our time*, Dutton, Nueva York 1969
- SIMON, E., *Martin Bubers lebendiges Erbe*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979
- THEUNISSEN, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlín 1965
- VERMES, P., *Buber on God and the Perfect Man*, Scholars Press, Chico (CA) 1980
- VERMES, P., *Martin Buber*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990
- WEHR, G., *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Diogenes, Zúrich 1991
- WISSER, R., *Verantwortung in Wandel der Zeit: Jaspers, Buber, Weizsäcker, Heidegger*, Koehler, Maguncia 1967
- WOOD, R., *Martin Buber's ontology*, Northwestern Univ. Press, Evanston 1968.