



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**El Hombre como ser dialógico: la antropología filosófica
de Martín Buber.**

Tesis que para obtener el título de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

Omar Narciso Hernández Ramos

DIRECTOR: Alberto Isaac Herrera Martínez

Marzo 2019

Dedicatoria.

A mi padre.

ÍNDICE.

Introducción	Pág. 3
Capítulo 1. La idea de hombre	Pág. 5
Capítulo 2. Yo-Tú Yo-Ello:	
la base antropológica de Martin Buber	Pág. 26
2.1. Prólogo: hacia la idea de hombre en Buber	Pág. 26
2.2. La idea de hombre en Buber	Pág. 30
2.3. El principio del ser humano	Pág. 31
2.4. Yo-Tú Yo-Ello	Pág. 36
Capítulo 3. El hombre como ser dialógico:	
La situación y realización frente al mundo, el hombre y Dios	Pág. 61
3.1. El diálogo	Pág. 61
3.2. El mundo	Pág. 69
3.3. El hombre	Pág. 75
3.4. Dios	Pág. 84
Conclusiones	Pág. 89
Bibliografía	Pág. 92

INTRODUCCIÓN.

El orden y estructura de esta investigación viene por la influencia de Javier San Martín y su texto *Antropología filosófica I*. Javier San Martín dirá que “tres son las funciones que debe de cumplir la antropología filosófica (...): a saber, la función crítica, la teórica y la práctico moral o utópica”.¹ Sobre este esquema metodológico se expondrá la propuesta antropológica de Martín Buber. La función crítica se comprende desde “las imágenes del ser humano presentes en la ciencia o las culturas <<comparadas>> desde una imagen del ser humano de algún modo anticipado”.² . La intención del primer capítulo es mostrar los giros y perspectivas en las que el ser humano ha sido concebido; evidenciando los presupuestos en los cuales se sustentan éstas concepciones sobre el hombre. Desde esta perspectiva la antropología filosófica se enriquece desde nuevos puntos de vista, pues el concepto del hombre no es un concepto unívoco y cerrado, ya que la labor crítica tiene la intención de ampliar este concepto en aras de una comprensión más amplia del ser humano. En mi opinión, la propuesta antropológica de Martín Buber permite adentrarnos en una comprensión más enriquecida del ser humano. En tanto que la idea de occidente del hombre como ser racional es ampliada desde punto de vista Buberiano. Desde la óptica teórica de la antropológica filosófica, “no se puede elaborar una imagen del ser humano sino en la tarea crítica de las concepciones del ser humano”.³ Esta tarea crítica, según San Martín:

¹ San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 103

² Ibid. Pág. 103

³ San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 103

solo es factible si se hace desde la ontología; y solo estará fundamentada si es abordada desde una concepción del ser humano en la que se delinee cuál es su estructura y cuáles son sus fenómenos fundamentales.⁴

La antropología filosófica de Martín Buber no pasa por alto este requisito. El segundo capítulo está evocado al planteamiento teórico de la idea de hombre de Martín Buber, que se sustenta desde su obra más célebre *Yo y Tú*.

Por último, el aspecto práctico moral o utópico se ve reflejado desde la *dialógica*. El rasgo característico de este aspecto es necesario

en la medida en que todo saber del ser humano implica una conducta o una valoración sobre unas conductas, tanto en la crítica como en la actuación teórica, nos estamos pronunciando, de modo más o menos explícito, sobre la conducta humana, sobre los requisitos exigidos para que una vida sea vida humana y en consecuencia un ser, un ser humano.⁵

El desarrollo del aspecto *dialógico* del ser humano nos muestra que la realidad comunicativa en la cual se sustenta la propuesta Buberiana, tiene un alcance mayor, debido a la constitución del entramado crítico y teórico-ontológico del pensamiento *dialógico*. La implicación práctica y ética del pensamiento *dialógico* nos permite ver lo amplio y redondo de esta propuesta antropológica. Digamos que a los ojos de San Martín la antropología filosófica de Martín Buber cumple con dichos aspectos, pero, como él lo sugiere, la antropología filosófica solo es un inicio, ya que el fin de toda antropología filosófica es que devenga *filosofía antropológica*.⁶

¿La propuesta antropológica de Martín Buber puede devenir en *filosofía antropológica*? A mi parecer, puede en la medida en que sea comprendida como un

⁴ Ibid. Pág. 111

⁵ Ibid. Pág. 103

⁶ San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 104

esfuerzo y exigencia de llevar acabo la *dialógica*. Considero que está antropología logra hacer esta conjunción de estos elementos, que durante largo tiempo hicieron del hombre territorios sin ningún contacto. Sin embargo, considero que la exigencia de hacer de la vida *dialógica* la vida para todo hombre, es el gran la gran prueba ¿podríamos comprometernos con esta exigencia?

CAPÍTULO 1. LA IDEA DE HOMBRE.

En la historia del pensamiento la reflexión sobre el hombre ha mantenido un lugar que nos permite saber sobre su vida y el lugar que ocupa en el mundo. Dentro de cada una de las etapas del pensamiento, ya sea la época clásica, medieval o moderna la reflexión sobre lo humano ha tenido un sinfín de matices, pero de manera concreta se nos muestra la interrogante del hombre dentro de dos tendencias primordiales, el hombre situado en una morada cósmica y el hombre expuesto a una intemperie cósmica.

La primera tendencia tiene su origen en el pensamiento griego, que se caracterizó por preguntarse por el principio de todas las cosas. Esta tendencia marcó la interrogante por el hombre, que intentó ser definido dentro de un orden universal, que parte desde las cosas más elementales y va escalando hasta los puestos más altos a donde pertenecen los modos del ser y del espíritu. Dentro de este orden jerárquico el hombre ocupa un lugar intermedio, en tanto que su condición natural y espiritual lo liga a distintos estratos de este orden. Pero, dentro de la concepción clásica, el alma será el factor que distinga al hombre, en tanto que la idea de alma se encuentra relacionada con la razón, es decir la idea del hombre se caracteriza por la facultad de conocimiento intelectual.

Esta idea de hombre se mantiene en un margen donde parece estar seguro en este mundo que opera conforme a un orden de fines y cumplimientos, aquí el ser humano se encuentra resguardado como ese intermediario entre las jerarquías del cosmos, “el hombre es comprendido desde el mundo, pero no es comprendido

desde el hombre"⁷, ya que el hombre en esta época no es problemático para sí mismo, pues solo es abordado como un género o un caso, y no cobra hondura, es una cosa entre las cosas.

En los siglos posteriores, con la aparición del cristianismo la cuestión antropológica es nutrida, cambiando el lugar del hombre en el cosmos. La llegada del Dios cristiano trajo consigo la idea de salvación. Esto provocó una concepción diferente de Dios y del hombre, el primero dejó de ser pensado como un motor inmóvil o como un alma que anima el mundo y comenzó a ser concebido como una persona divina que influye y se desborda con amor e inteligencia. Mientras que al hombre se le brinda una dignidad que lo separa de los demás seres, en él confluyen dos naturalezas: la material y la espiritual. Para el cristianismo cada hombre lleva la huella de Adán, el primero en pecar, con esto, la doctrina cristiana traslada la problemática a los terrenos de la vida humana, donde la comunión de Dios y el hombre se presenta como una relación personal y libre, en la que el acto de la redención es englobado por el amor de Dios.

Del pensamiento cristiano sobresalen autores que son la punta de lanza de esta filosofía; por un lado, tenemos a Agustín de Hipona (354-430), por el otro, Tomás de Aquino (1125-1274). El primero, influido por el neoplatonismo, el segundo, por la filosofía aristotélica.

Agustín da un giro a la cuestión antropológica, planteándola en primera persona, dando a la pregunta un sentido y tono diferentes: "¿qué soy, pues, Dios

⁷ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pag. 25

mío? ¿qué naturaleza soy?”⁸ La pregunta por el hombre es considerado por Agustín como un abismo profundo. Con esto, Agustín vislumbra una vía que permita el conocimiento del hombre: *el recogimiento*. Este vía reclama una experiencia de sí mismo, una búsqueda que invita al asombro de la interioridad humana. El hombre agustiniano, “para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo.”⁹ A diferencia de la filosofía griega, el inicio de todo filosofar ya no se encontrará en el asombro por la naturaleza y el cosmos, emergerá un nuevo orden, el cosmos cristiano, que tendrá su morada en la fe del hombre.

El pensamiento agustiniano influirá en la filosofía posterior que acuñará una imagen de mundo, que estará determinada por un orden vertical donde el cielo y el infierno serán los límites, así como el tiempo será enmarcado desde la creación hasta el juicio final. Este esquema será trasladado a la vida humana, cuyo dinamismo estará en la tensión del pecado y su redención.

Para Tomás de Aquino la cuestión antropológica queda subordinada al sistema del mundo medieval. Aquino, orientándose con la filosofía aristotélica, distingue al género humano a partir de la dualidad cuerpo/alma como un compuesto en el que confluyen la excelencia de los dos reinos, el corpóreo y el espiritual. Sin embargo, el espíritu humano tendrá la primacía por subsistir por él mismo y ser inmutable, es *forma absoluta*, independiente de la contingencia material del cuerpo. A esto se le suma el entendimiento como un factor distintivo del hombre, relegando

⁸ Hipona A. (1979) *Confesiones*. Madrid. BAC. 17, 26.

⁹ Hipona A. (1969) *introducción general y primeros escritos* Madrid. BAC De Ordn. I, 1,3

a un segundo plano las afecciones humanas. Esta imagen del hombre abandonará la inquietud Agustiniana, de ese hombre que encarna la pregunta por sí mismo y pasará a ser un hombre abstracto ligado a un orden que lo resguardará de toda interrogante.

En los siglos posteriores, germinará una imagen de mundo que vendrá del pensamiento renacentista. Esta concepción traerá consigo una idea de hombre que concuerde con la del mundo, dicha concepción estará ligada a la razón humana, que, será la que conduzca y domine todo lo que alcance. La razón será considerada como una potencia que puede saberlo y abarcarlo todo, esta seguridad brindada al hombre romperá el orden medieval, en tanto que no estará determinado por la dinámica de la salvación.

La comodidad y la calma brindada por la antropología renacentista no durará mucho. La llegada de Copérnico derrumbará la visión del cosmos construida hasta esos momentos, lo infinito del universo emergerá como una interpelación a lo ya conocido, moviendo desde los cimientos el lugar del hombre en la inmensidad del universo. Ante tal situación, la humanidad intenta encontrar refugio, pues no se haya ni en la naturaleza, ni en el arropo divino, no le queda más que ella misma. Desde lo más profundo surge una voz que reclama su lugar en el mundo, es la del hombre cartesiano que enuncia: “si pienso algo es porque soy”¹⁰. La sentencia de Descartes está basada en una antropología metafísica, que, a diferencia de otras, es capaz de

¹⁰ Descartes R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y propuestas*. Madrid. Alfaguara. Pág. 24

afirmar: "Yo pienso"¹¹. Para la filosofía cartesiana, el pensamiento es una realidad que se sustenta y se afirma en el acto de pensar

¿Qué soy entonces? -pregunta Descartes- Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente.¹²

El lugar del cuerpo será definido como una cosa extensa ubicable en el espacio y relegado a un mero mecanismo, sin embargo, el dualismo mostrado por Cartesio no trata de desprestigiar el lado material del hombre sino de distinguir dos naturalezas que guardan el misterio de su unión. La propuesta de Descartes dará paso al racionalismo que, para bien o para mal, constituye una idea de hombre, que, para ojos más críticos, es sólo una imagen fragmentaria del hombre.

La morada subjetiva que el hombre había construido desde la definición de ser una cosa que piensa, fue sacudida por lo exterior, la inmensidad del espacio infinito se hizo presente y al hombre no le quedó más que el terror ante lo infinito. Pascal, matemático y físico de la época, experimentó de manera estrepitosa lo infinito del espacio. La experiencia de lo infinito como presencia, le permite a Pascal percatarse de la vinculación del hombre con lo infinito y nota la compenetración entre lo infinitamente grande que es el espacio y lo infinitamente pequeño que es el ser humano. "*¿Qué es el hombre en el infinito?*"¹³

Pascal da un giro a la pregunta por el hombre; "Conozcamos, pues, que somos. Somos algo y no somos todo (...) y lo poco que tenemos de ser nos oculta

¹¹ Descartes R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y propuestas*. Madrid. Alfaguara. Pág. 19

¹² Ibid. Pág. 26

¹³ Pascal B. (2012) *Pensamientos*. Madrid. Gredos. Pág. 410

la visión del infinito”¹⁴. Su modo de problematizar la cuestión antropológica deja ver la insuficiencia que los pensadores renacentistas habían construido como idea de lo humano. La fragilidad y la contingencia le concede una nueva posición al hombre; donde se encuentra desprovisto de una morada cósmica.

el hombre es sólo una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo. Pero, aunque el universo le aplastase, el hombre seguirá siendo superior a lo le mata, porque sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce.¹⁵

Aquí la reflexión cobra un sentido más profundo, quien yace solitario, melancólico, a la intemperie descubre su situación ante el mundo.

Lo decisivo no es que esta criatura sea la única que se atreve a penetrar en el mundo para conocerlo, por muy sorpréndete que ello sea; lo decisivo es que conoce la relación que existe entre el mundo y él mismo.¹⁶

Con la llegada de Kant, la antropología filosófica sería comprendida con más agudeza, teniendo ahora un papel fundamental dentro de la filosofía. En las lecciones de lógica (*Lógica Jäsche*) del filósofo de Königsberg se diferencian dos acepciones de filosofía. Una se distingue como “el sistema de los conocimientos filosóficos o de los conocimientos racionales a partir de conceptos”¹⁷, también denominada filosofía académica o escolar; la otra acepción, en un sentido mundano, se refiere a la filosofía como “la ciencia de los fines últimos de la razón humana”¹⁸.

¹⁴ Pascal B. (2012) *Pensamientos*. Madrid. Gredos. Pág. 412

¹⁵ *Ibid.* Pág. 416

¹⁶ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 33

¹⁷ Kant I. (2000). *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Madrid: Akal. Pág. 91

¹⁸ *Ibid.* Pág. 91

La última acepción le brinda a la filosofía una “*dignidad*” que la distingue de las demás ciencias, en tanto que la filosofía reúne un sinfín de conocimientos racionales que se ligan y relacionan en ella misma. La suma de los fines y conocimientos de la filosofía, se pueden reducir, según Kant (en un sentido cosmopolita); en las siguientes cuestiones:

1. ¿Qué puedo conocer?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué me cabe esperar?
4. ¿Qué es el hombre?¹⁹

La primera pregunta es respondida por la metafísica, la segunda es respondida por la moral, a la tercera la responde la religión y a la cuarta la antropología. Aunque, para el filósofo de Königsberg, “se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones refieren a la última”.²⁰

Sin embargo, la agudeza de Kant brindó el territorio más propicio para la búsqueda de la totalidad del hombre; dejando de lado la tendencia metafísica de sus predecesores y apostando por una línea gnoseológica. Situó al hombre en una relación con el mundo, que dio paso a otras interrogantes; ¿qué es este mundo que el hombre conoce?, ¿cómo es que el hombre conoce?, ¿cómo es que el hombre se conoce a partir de su relación ante el mundo?, ¿qué es el mundo para el hombre? y ¿qué es hombre para el mundo?

¹⁹ Kant I. (2000). *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Madrid: Akal. Pág. 92

²⁰ Ibid. Pág. 92

Las respuestas a estas cuestiones se hallan en gran medida en la *crítica de la razón pura*, que, a diferencia de otros tratados filosóficos, pretende no entregarle al hombre una nueva mansión cósmica que opere desde sus conceptos, sino, que le exige al hombre construya un hogar dentro de los límites de sus cuatro preguntas, e intente resolverse el enigma de su propio ser.

A pesar de la brecha creada por Kant, los posteriores planteamientos antropológicos tomaron un rumbo diferente. Se instalaron en una dinámica que remarcó ciertas facetas del hombre. Por un lado, su actividad social y política que terminó por diluir la individualidad del hombre en aras de un bien supremo (Hegel), por otro, el señalamiento de la individualidad de cada persona; enmarcada y restringida por el proceso dialéctico de su propia vida (Kierkegaard); y el análisis de la sociedad humana desde las transformaciones económicas (Marx).

El desarrollo de estas filosofías estaba ligado a distintos momentos en la historia de la humanidad, la revolución francesa y el desarrollo técnico e industrial gestaron distintos factores que darían un rumbo diferente al saber del hombre.

La efervescencia con que el saber científico crecía engendró una idea de hombre apostada en los preceptos naturales, arrebatándole su historia, sus facetas y cultura. Con Darwin, la biología evolucionista insertó otra historia al hombre, la evolución. Desde la evolución comenzó a entenderse el género humano, a partir de distintas ramificaciones que lo orillaban a transformarse según, los preceptos del mundo y su entorno. Pareciera que la idea de la evolución tomó un rumbo independiente, situándose como la verdadera; sin embargo, solo abriría un

paradigma que fragmentaría al hombre, pues ¿qué es el hombre? ¿acaso es sólo un proceso evolutivo?

La ciencia no fue la única que avanzó a pasos agigantados, la economía y la política hicieron lo suyo. Esto dejó al hombre ante un problema, “la relación con las nuevas cosas y circunstancias que han surgido de su propia acción o que, indirectamente, se deben a ella.”²¹ La rapidez con la que el mundo humano se transformó, ocultaba una crisis disfrazada de progreso y bienestar. Los cambios afectaron las formas de convivencia humana, disolviendo las viejas formas orgánicas²² en las que el hombre convivía. De algún modo la crisis comenzaba a enunciarse en la historia de la humanidad y los pensadores de la época no titubearon en dar alguna respuesta, a pesar de ello, el vertiginoso avance no les permitió aterrizar respuestas para el hombre, produciendo nada más que simulacros ante la hecatombe.

Se fragmentó la vida del hombre y se comenzó a exaltar su vida social-política o la vida social-económica, dejando en ruinas lo que San Agustín había resaltado, la interioridad del hombre. De algún modo la vida social-política y social-económica introdujeron formas de la relación humana, circunscritas a sus esferas; teniendo como resultado las relaciones entre empleados y empleadores, así como la creación de los sindicatos, y, por el otro lado, las relaciones y afiliaciones a partidos políticos.

²¹ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 77

²² Como la familia, la tribu, el grupo de caza.

Cabe resaltar que el mundo humano, no fue el único trastocado en este cambio. El modo en que el género humano comenzó a relacionarse con el mundo se adscribió al avance técnico-científico, al económico y al político. Este tridente diseccionó al mundo, abarcándolo y sometiéndolo a sus preceptos. Pero, la ilusión del progreso se fracturaría, la técnica dejaría de ser esa extensión del hombre que le permitiera facilitar sus actividades y se transformaría en un régimen que tuviera al hombre como su subordinado. La economía, por su parte, dotaría de valor a todo recurso existente en el mundo, tejiendo una red que determinara un valor de uso, tomando, incluso, la vida del hombre como una perpetua producción. Mientras que la política sería insuficiente ante los roces de las personas que la ejercen, dejándose vencer, para escalar a conflictos de talla mundial; arrastrando al hombre y sus creaciones a una crisis sin precedentes.

Con el estallido de la Primera Guerra Mundial y sus consecuencias, la antropología filosófica llegaría a una madurez, en tanto “que ha sido reconocido y tratado como problema filosófico independiente”²³. En los años posteriores, las investigaciones en torno al saber del hombre cobrarían mayor importancia, ya que los daños colaterales de la gran guerra dejarían una huella imborrable por el porvenir del género humano.

Una de las líneas de trabajo más prolífera sería la fenomenología, de la cual saldrán propuestas antropológicas muy variadas y que discutiremos posteriormente. Edmund Husserl, padre del método fenomenológico tenía una posición peculiar ante

²³ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 75

la cuestión antropológica, ya que dentro de su obra no se advoca directamente a esta problemática, pero existen esbozos que logran darnos claridad sobre el saber del hombre. Dichos planteamientos se encuentran en su trabajo *la crisis de las ciencias europeas*, el primer planteamiento versa sobre el fenómeno histórico de la humanidad. Husserl intuye que “nos hallamos en el mayor peligro de sumergirnos en el diluvio escéptico y con ello renunciar a nuestra propia verdad.”²⁴ Y propone; “solo podemos alcanzar la comprensión de nosotros mismos y por ese medio lograr un sostén interior, mediante el esclarecimiento de su sentido unitario, que le es innato <a la filosofía> desde su origen (...)”²⁵ Husserl, intenta mostrarnos que el devenir histórico humano está repleto de luchas, “son las luchas entre la humanidad ya decaída y la que está bien sustentada pero que lucha por ese buen sustentamiento, respectivamente, por un (sustentamiento) nuevo.”²⁶ Esta última cita nos remite a la propia historia de la cuestión antropológica, pues entre cada intento de resolver la pregunta surge una pugna. Para Javier San Martín, esta pugna es: “la tarea crítica de la antropología filosófica”²⁷. Esta consiste en:

realizar una tarea crítica que ha de referirse no a los hechos ni a las hipótesis, sino a los modelos o paradigmas, en concreto a la imagen del ser humano o los presupuestos antropológicos de los que los paradigmas son expresión, ya que según la crítica sociológica pueden ser expresión de la estructura social en la que se han generado e implicar una distorsión *a priori* del objeto (los seres humanos) de estudio, constituyendo un enfoque erróneo o limitado de la realidad humana.”²⁸

²⁴ Husserl H. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*. Buenos Aires. Prometeo Libros. Pág. 58

²⁵ Ibid. Pág. 58

²⁶ Ibid. Pág. 58

²⁷ San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 106

²⁸ Ibid. Pág. 106-107

Cabe destacar que la crítica no solo abarca a la historia de la filosofía, sino a los preceptos y paradigmas que la ciencia, la psicología, la religión o la cultura ha lanzado sobre el hombre.

El segundo planteamiento de Husserl dice:

Si el ser humano deviene un problema “metafísico”, un problema específicamente filosófico, entonces él está en cuestión como ser racional, y si se cuestiona su historia, entonces se trata del “sentido”, se trata de la razón en la historia.²⁹

La referencia que hace Husserl respecto a la razón en la historia nos remite a Descartes y esta manera de comprender el *espíritu* del hombre, como razón. Pero, al cuestionar esta idea de *espíritu* nos permite poner en duda la constitución del hombre, “el mecanismo de la crítica siempre será -el de-, adecuación o inadecuación de la totalización de la experiencia humana dicha en los discursos científicos, filosóficos o culturales sobre el ser humano.”³⁰ Sin embargo, la idea del hombre como ser racional parece no abarcar la totalidad de la experiencia humana, tendríamos que “reconocer lo que en el hombre no es racional como también específicamente humano.”³¹ Se tiene que comprender al género humano como miembro de la naturaleza y también comprender que no todo lo humano pertenece enteramente a la naturaleza, “ni siquiera el hambre del hombre es el hambre de un animal.”³²

²⁹ Husserl H. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*. Buenos Aires. Prometeo Libros. Pág. 53

³⁰ San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 108

³¹ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 80

³² *Ibid.* Pág. 80

El tercer planteamiento dice: “humanidad en general es, esencialmente, ser humano en humanidades vinculadas generativa y socialmente.”³³ En este punto habría que distinguir a la *antropología cultural*³⁴ y la consideración que la antropología filosófica tiene respecto a la vida social del hombre. Por un lado, la *antropología cultural* se pronuncia a favor del reconocimiento de las culturas que conforman a la humanidad, pero este reconocimiento solo se limita a afirmar su existencia y su realidad (multiculturalismo); a comparación de la perspectiva filosófica que pretende explicar esta diversidad cultural como un entramado que constituye esto que llamamos humanidad (interculturalismo). Ahora bien, para tener una visión más clara del hombre es preciso reparar en su vida social, ya que el ser hombre no puede definirse por un único sustrato del género humano, sino desde los modos en los que el hombre participa con sus congéneres, tendiendo vínculos y viviendo dentro de ellos.

Hemos visto ya distintas perspectivas y modos de abordar la cuestión antropológica, sin embargo, nos queda atender una visión crítica y propositiva, que emergió y compartió contexto con las producciones filosóficas de principios de siglo XX, nos referimos a visión antropológica de Martin Buber. Antes de comenzar con Buber, nos detendremos con la propuesta de Bernhard Groethuysen, discípulo de Wilhem Dilthey.

³³ Husserl H. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*. Buenos Aires. Prometeo Libros. Pág. 59

³⁴ “la antropología cultural nos muestra la diversidad de los mundos humanos, en lo que tenemos, por vía de la realidad, una prueba de variación imaginativa para ver qué es la vida humana, y que nunca deberemos olvidar” San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 23

Para Groethuysen, la antropología filosófica es: “un intento, siempre reiterado, del hombre para comprenderse a sí mismo.”³⁵ Esta comprensión se va a entender en un sentido dicotómico, en tanto que “el hombre se detenga en lo vivido y se ponga a sí mismo para la exposición o se conviertan para él en problemas de conocimiento la vida y él mismo, según se plantee la cuestión partiendo de la vida o del conocimiento.”³⁶ La reflexión sobre la vida busca una comprensión sobre ella misma, tratando de tejer un sentido y dirección con lo que se ha experimentado, es una reflexión que se basta, de algún modo, así misma. En virtud de la diversidad humana, la vida es abarcada por una multitud de representaciones, donde el hombre él se encuentra incrustado. Groethuysen, llamará a estas reflexiones como: *filosofía de la vida*³⁷.

La filosofía de la vida es germen de manifestaciones espirituales, de las comunidades que arropan al hombre, de relatos y reflexiones que se arraigan en el día a día.

“La vida y la reflexión <del hombre> (...) se hallan aun en este punto en la más íntima relación. La filosofía de la vida es un hacerse consciente de la vida en la vida misma y se representa de nuevo como función dentro del engranaje de la vida.”³⁸

Al hombre que reflexiona sobre esta línea, bien podríamos llamarlo filósofo de la vida; él, tiene la batuta de vivir conscientemente e impregnar a los demás en nuevos

³⁵ Groethuysen B. (1995) *Antropología filosófica*. Buenos Aires. Losada. Pág. 9

³⁶ Ibid. Pág. 9

³⁷ Ibid. Pág. 9

³⁸ Ibid. Pág. 10

modos de consciencia que posibiliten otros sentidos y alternativas para construir sus vidas. Aunque, la limitante de esta filosofía será la vida, “La realidad de la vida misma condiciona su postura.”³⁹

Por otro lado, si la reflexión toma como punto de partida el conocimiento, el modo en el cual se comprende al hombre se transforma, ya no es vivo, sino razón. El método del conocimiento guarda su distancia con respecto a las experiencias de la vida. Esto modifica totalmente el modo en el cual el hombre se conoce, trayendo como consecuencia una contradicción: “me quiero conocer, conocerme a mí mismo. Pero para pretender conocerme a mí mismo, me coloco por encima de mí mismo.”⁴⁰ El movimiento de ir más allá de mí mismo, modifica e inserta nuevos modos de comprensión, y mientras más me adentro surgen otras representaciones, por ejemplo, mi ser psicofísico, mi espíritu, mi alma, mi yo, mi consciencia, mi estado anímico. Estas representaciones me trasladan y me distancian de “los modos de representación originarios logrados en la experiencia humana.”⁴¹

Aquí surge la tensión, parece que conocerme y experimentarme a mí mismo no concuerda. Referente a esto, la historia de la antropología filosófica se ha sumido en una dialéctica: entre vida y conocimiento. Y recordando la pugna histórica que Husserl logra ver, al género humano solo ha sido colocado en un polo u otro, sin lograr una conciliación con lo que él mismo es. Para Groethuysen “el ideal de la antropología sería poder enlazar las distintas tendencias que en ella cobra

³⁹ Groethuysen B. (1995) *Antropología filosófica*. Buenos Aires. Losada. Pág. 11

⁴⁰ Ibid. Pág. 12

⁴¹ Ibid. Pág. 13

expresión, poniendo en unidad al conocimiento de sí mismo, a la vivencia de sí mismo, a la representación de sí mismo, a la configuración de sí mismo.”⁴² Sin esta unidad no habría más que una *antropología de rasgos*⁴³, como diría Javier San Martín.

La obra de Groethuysen, será para Buber de gran importancia, pues el planteamiento metodológico que existe entre la vida y el conocimiento nos permite tener una comprensión de la historia humana, donde, dependiendo de la postura el hombre accede o se distancia de su propio conocimiento. Sin embargo, a Buber no solo le interesa el planteamiento metodológico de la antropología filosófica y su ideal, sino, las condiciones en las cuales la pregunta surge. Las condiciones en las cuales la pregunta por el hombre nace, marcan la dirección metodológica de quien pregunta. Quien lanza la pregunta y ve al hombre como parte del orden del mundo, no tiene ante sí un hombre problemático, tiene ante sí un ser delimitado con sus contornos, situado en este engranaje cósmico. Pero si la pregunta cobra hondura en una experiencia vital, la pregunta no irá únicamente por los rasgos de la creatura llamada hombre, sino, irá en busca de su esencia; Buber dirá: “la cuestión de la esencia del hombre se le presenta con toda su hondura al hombre que se encuentra en soledad.”⁴⁴ y añade:

⁴² Groethuysen B. (1995) *Antropología filosófica*. Buenos Aires. Losada. Pág. 14

⁴³ La distinción de antropología de rasgos es acuñada por Landsberg, discípulo de Max Scheler. Landsberg distingue dos tipos de antropologías, una *antropología esencial* y una *antropología de rasgos*. Esta última designada a la definición natural del hombre, como un ser perteneciente al eslabón biológico, constituido por rasgos que lo definen y distinguen de otros seres animales. La *antropología esencial* intenta definir a la existencia humana, desde otros ámbitos, como el espíritu, que trascienden los rasgos biológicos.

⁴⁴ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 141

al pensamiento humano se le plantea una tarea *nueva* con referencia a la vida. Y nueva precisamente en su *referencia a la vida*. Porque exige que el hombre que quiera conocerse a sí mismo se sobreponga a la tensión de la soledad y a la llaga viva de su problemática para que entre, a pesar de todo, en una vida renovada con su mundo y se ponga a pesar a partir de esta situación.⁴⁵

A pesar de la nueva tarea, el hombre arrastra el peso del pasado que ha forjado su presente. Como lo hemos mencionado en líneas anteriores el estallido de la revolución francesa, se dio un giro a la vida del hombre, la transformación política puso al hombre ante una nueva circunstancia. El hombre dejó de tener la seguridad de estar resguardado en el mundo y en su sociedad; y optó por un nuevo método: el individualismo.

La persona humana se siente, a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como un niño expósito, y como una persona aislada en medio del alboroto del mundo humano (...), por lo mismo que es expuesto por la naturaleza, el hombre se siente individuo de un modo tan radical como ningún otro ser en el mundo y acepta su ser expósito por lo mismo que significa su individualidad.⁴⁶

Lo conflictivo de la individualidad humana radicaría en su distorsión, que serviría como un punto de partida para edificar un modo de vida que acepte y suavice la radicalidad que implica ser una mónada entre otras mónadas; “para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla.”⁴⁷ El atributo que el hombre le añade a la individualidad resulta

⁴⁵ Ibid. Pág. 142

⁴⁶ Ibid. Pág. 143

⁴⁷ Ibid. Pág. 143

ser una base frágil, ya que la ineficiencia de ella, dará un paso a otro modo de resguardar al género humano: el colectivismo.

La soledad se opone al hombre como un muro infranqueable y la única opción es, sumergirse en el mar de la colectividad. El calor brindado por los individuos en este conglomerado, harán que el hombre se sienta cobijado de nuevo, los terrores sociales y del mundo, serán silenciados, y el hombre ahogará sus penas vitales en la basta voluntad general. Esta voluntad colectiva diluirá las complicaciones y responsabilidades existenciales que el hombre tiene para sí, y su vida irá al paso de todos, al paso de un bienestar anunciado en la seguridad colectiva. El sacrificio por esta seguridad será el contacto vivo entre hombre y hombre. El colectivismo, no

“libra a la persona de su aislamiento uniéndola a otras vidas; el `todo´, que reclama la totalidad de cada uno, se encamina consecuentemente, y con éxito, a reducir, neutralizar, desvalorizar, despojar de todo aviso de santidad a cualquier unión entre los seres vivos.”⁴⁸

Así como el individualismo, el colectivismo también está construido sobre un banco de arena. “El colectivismo moderno es la última barrera que ha levantado el hombre antes de encontrarse consigo mismo”⁴⁹

Aquí comienza a anunciarse una de las peculiaridades de la antropología filosófica de Martín Buber y es la integración de la otredad como elemento fundamental en la reflexión antropológica, que, a diferencia de las antropologías

⁴⁸ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 144

⁴⁹ Ibid. Pág. 144

fenomenológicas, la temática de la otredad se vuelve hasta cierto punto escabroso.

Buber señala:

“Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otros, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.”⁵⁰

Resulta interesante, cómo el planteamiento Buberiano tiende un camino para la superación de estos obstáculos nacidos de la historia del hombre. Las ficciones se rompen y el otro como ser auténtico abre una posibilidad de comprensión sobre el hombre. Afirmará Martin Buber:

“No se tratará ya, como hasta ahora, de oponerse a una tendencia dominante en nombre de otras tendencias, sino de rebelarse contra la falsa realización de un gran anhelo, el anhelo de la comunidad, el anhelo de su realización auténtica. Se luchará contra la imagen deformada y por la imagen pura, tal como ha sido contemplada por generaciones humanas llenas de fe y de esperanza.”⁵¹

La idea de hombre en Buber apunta a otra región. Si bien, el género humano se ha envuelto en el proceso de elegir una imagen con la cual pueda afrontar su presente y el porvenir. En Buber, la reflexión se acerca a una esfera que sigue ligada a lo más profundo de la vida humana; “esta esfera, que ya está plantada en la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del `entre ´.”⁵² De este concepto ahondaremos en el siguiente capítulo, aunque daremos una pequeña explicación sobre ello. Dicho

⁵⁰ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 145

⁵¹ Ibid. Pág. 146.

⁵² Ibid. Pág. 147

concepto no debe de entenderse a la ligera, pues no es, un mero referente de la interacción humana; es una esfera que guarda una configuración diferente, en la esfera del “*entre*” se desenvuelven “los elementos continuos alma y mundo.”⁵³ Uno de los ejemplos que Buber ocupa es el diálogo, pero, para el pensador jasídico el diálogo pertenece a otro modo de ejercer la palabra y lenguaje; éste -el diálogo- se va a comprender en un sentido vital ¿a qué nos referimos con esto? Nos referimos a un modo de interactuar, en cual, los procesos del lenguaje se ven superados por los momentos en que podemos reconocer una esencia; “lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, ‘entre’ los dos.”⁵⁴ Hay que tener cierta precaución, pues, la esfera del “*entre*” podría confundirse dentro de preceptos psicológicos. La dimensión del “*entre*” no pertenece a una psicología, sino a una dimensión ontológica, que, como dije, desarrollaremos en el siguiente capítulo.

Dentro de esta investigación la antropológica filosófica de Martin Buber se muestra como una alternativa a las anteriores mencionadas, pues recupera el trabajo crítico; y se pronuncia como una antropología que está en busca de la totalidad humana, así como enfrentarse a los paradigmas y dificultades emergentes de la posguerra del siglo XX. Cabe lanzar ciertas preguntas sobre esta visión del hombre *dialogico*, propuesto por Martín Buber ¿al hombre le basta con

⁵³ Ibid. Pág. 147

⁵⁴ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 148

comprenderse como una realidad comunicativa y dialogal? ¿podría reducirse la historia del hombre al mero diálogo entre seres humanos?

CAPÍTULO 2 YO-TÚ YO-ELLO: LA BASE ANTROPOLÓGICA EN MARTIN BUBER.

2.1 PRÓLOGO: HACIA LA IDEA DE HOMBRE EN BUBER.

“En ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad.”⁵⁵ Con esta sentencia, Max Scheler, señala que la evolución de la cuestión antropológica ha llegado a un punto singular. La incursión de distintos saberes sobre la problemática del hombre -la perspectiva científica, filosófica y religiosa-cultural -, pretenden dar una respuesta a la interrogante ¿qué es el hombre?; pero, la multiplicidad de saberes que abordan al ser humano se confronta y toman caminos que ensanchan la cuestión, encaminando al hombre a la indefinición de sí mismo. Heidegger, en su libro *Kant y el problema de la metafísica*; distingue este mismo problema y señala “en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...] y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es”⁵⁶. La afirmación de Heidegger tiene una posición singular, él parte desde la *Ontología Fundamental*; y traza una línea que pone en tela de juicio a las ciencias o saberes que se han encargado del género humano, pues, solo se han ocupado de definir los rasgos que caracterizan a la especie humana; sin tener el interés de constituir un saber que persiga la esencia del hombre.

Si analizamos la postura del filósofo de la selva negra, podemos encontrar una desconfianza con respecto a las ciencias del hombre, e incluso sobre la misma

⁵⁵ Scheler M. (1994) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires. Losada Pág. 17

⁵⁶ Heidegger M. (1996) *Kant y el problema de la metafísica*. DF. FCE Pág. 177

antropología filosófica que se desarrollaba en su época. Para Heidegger “La antropología filosófica se convierte [...], en una ontología regional del hombre, coordinada con otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total de un ente”⁵⁷. La diversidad de estos saberes tendría como consecuencia una “imprecisión”, según Heidegger; “Esta imprecisión aumenta al tomarse en cuenta la diversidad de los conocimientos empírico-antropológicos en los que se basa, cuando menos en principio, toda antropología filosófica.”⁵⁸

Hasta este punto, parece que Heidegger, descalifica y desplaza a los saberes que problematizan al hombre. Esto da comienzo a una relación atropellada entre la filosofía y los otros conocimientos que abordan a lo humano. Sin embargo, la respuesta ante esta posición no se hizo esperar, los otros bandos – la antropología científica y las ciencias del hombre- también optaron por descalificar el esfuerzo filosófico de comprender al hombre. De este episodio, surgen ciertas cuestiones ¿No será, que la filosofía, con todo su rigor, abordó de una manera superficial las propuestas y perspectivas, que las antropológicas científicas, sociales y culturales tienen sobre el hombre? ¿acaso, la descalificación a otras antropologías sería un modo de condenar a la propia filosofía?

Para la primera cuestión, es preciso entender las razones de esta pugna. Las antropologías que parten desde la biología comprenden al hombre como una especie animal, que es definida a partir de sus rasgos particulares; y es reducido a

⁵⁷ Heidegger M. (1996) *Kant y el problema de la metafísica*. DF. FCE Pág. 178

⁵⁸ *Ibid.* Pág. 179

las meras fuerzas biológicas, que operan de forma aleatoria y azarosa. De este modo, la idea del hombre se simplifica a los meros hechos naturales. Esto tuvo como resultado la “positivación de la vida humana.”⁵⁹ Dicha positivación no solo ocurrió dentro de la comprensión biológica del ser humano, sino, también dentro de la esfera social, reduciéndolo al mero hecho social. La iniciativa de las ciencias humanas por constituir un saber a partir de “hechos científicos”, es otro modo de disolver al hombre a rasgos que lo determinan.

Estos saberes que buscan comprender al hombre no tienen como objeto al ser humano, tienen a una “cosa” que es constituida a partir de datos, que son producidos o creados, por el campo de conocimiento que dice algo sobre el ser humano. Sin embargo, la pretensión de estos saberes por querer ahondar sobre la cuestión antropológica; se verá entrampada por su propia metodología, ya que, estará limitada por el resultado de sus datos, que manifiesta a todas luces, la ausencia del ser humano.

El reclamo y la crítica de la filosofía a los saberes que problematizan al hombre va en este sentido: el género humano no puede reducirse al <<hecho>>; o en palabras de Merleau-Ponty:

“Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi <<psiquismo>>; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de una vista mía o de

⁵⁹ San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 73

una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia”.⁶⁰

Hasta este punto, la filosofía y la antropología filosófica parecen ser los saberes “más” adecuados y los que marcaran las pautas a la resolución de la cuestión antropológica. No obstante, ambos saberes, caminan en un linderó escabroso (esto se liga con la segunda pregunta formulada anteriormente); en tanto que pueden caer en un círculo vicioso que reduciría todo posible saber del hombre,

“Cualquier proyecto del ser humano que no sea en las determinaciones económicas, sociales, políticas, lingüísticas, e históricas no tienen sentido, es extraño, abstracto, en el peor sentido de la palabra. Una filosofía del ser humano debe de asumir esa realidad, de modo que aquella antropología filosófica que no asuma decididamente el valor de desvelamiento de la realidad humana que implica esas ciencias, creará un hombre abstracto [...]”.⁶¹

Es aquí donde nos topamos con un punto crucial; tanto la filosofía, las teorías científicas y las ciencias del hombre, parecen tener una limitante. Esa limitante opera de la siguiente manera, la forma en la cual una idea de hombre se constituye, tiene como frontera un carácter meramente explicativo o descriptivo, a lo cual al hombre es desligado de su vida, de sus problemas cotidianos, el ser humano se escapa a esta imagen entronada, esta imagen puesta en un aparador. Y es aquí donde el hombre podría reclamar lo siguiente:

“La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que solo es una determinación o explicación del mismo. Yo no soy un «ser viviente», ni si quiera un «hombre» o «una consciencia», con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o

⁶⁰ Ponty M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Planeta de Agostin. Pág. 8

⁶¹ San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 74

la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia estos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí.”⁶²

Precisamente este es el punto de más tensión, el reclamo del hombre particular ante todos los universalismos de la filosofía, la ciencia y ciencias humanas, ya que su vida no está expresada, ni develada en una definición universal. Es aquí donde la perspectiva de Buber se suma a la discusión, buscando alcanzar una respuesta por el hombre.

2.2. LA IDEA DE HOMBRE, EN BUBER.

La trayectoria de la interrogante por el hombre ha sido para Buber de vital importancia, ya que, dentro de su obra dedica un libro a la cuestión; aunque no lo resuelve propiamente, intenta plantear la cuestión desde otro punto de vista, poniendo en tela de juicio las propuestas lanzadas por la tradición. Buber considera que la historia de la antropología filosófica flaquea en un punto, la construcción de la idea de hombre en muchos casos es concebida como una extracción del género humano de sus problemas vitales, teniendo un despojo de lo que el hombre es. El interés de Buber es mostrar que la historia de la cuestión antropológica está tejida con un aspecto vital que determina toda posibilidad de lo humano, esta posibilidad va desde la manera en la que el hombre conoce, en la que el hombre concibe el mundo, la vida en sociedad e incluso la propia ciencia. La problemática del hombre implica la problemática de la otredad; Buber, en su obra capital *Yo y Tú* de 1923, ya

⁶² Ponty M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Planeta de Agostin. Pág. 8

exponía este entramado teórico, Sin embargo, nos situaremos en textos posteriores, que nos permitirán analizar de un modo más claro lo propuesto desde yo y *Tú*.

2.3. EL PRINCIPIO DEL SER HUMANO.

Para Martin Buber, el origen del hombre no se encuentra anudado a un tiempo específico, lo que le permite al hombre ser hombre se encuentra en otra coordenada; “el principio de un ser no es accesible de otro modo más que sí, en primer lugar, la realidad de ese ser es diferenciada de la realidad de otros seres ya conocidos.”⁶³ A primera vista, parece que el pensador jasídico pretende distanciarse de la imagen biológica del ser humano (en el sentido de una especie tomada históricamente), sin embargo, toma otra posición respecto al rasgo natural del hombre; dicha posición *sitúa* al hombre como un ser que “no se realiza en la naturaleza sino desde la naturaleza.”⁶⁴

El desenvolvimiento del hombre desde la naturaleza no es la distinción del ser humano frente a los otros seres vivos, sino, “de la unión de los ‘vivos’, entre los que tiene que ser contado el ser humano como parte de la naturaleza que es.”⁶⁵ De este modo el principio del ser humano no está determinado por la historia y transformación natural (según el esquema darwiniano), por consiguiente, su principio estará implicado a “un modo de ser particular y por tanto a una categoría propia del ser.”⁶⁶

⁶³ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós. Pág. 9

⁶⁴ Ibid. Pág. 9

⁶⁵ Ibid. Pág. 9

⁶⁶ Ibid. Pág. 10

Aquí es donde Buber asienta su propuesta antropológica, para Buber “el principio de lo humano no es un principio simple sino doble.”⁶⁷ Debido a este principio, el pensador jasídico concibe al hombre dentro de dos movimientos; dichos movimientos tienen una dinámica de co-implicación, pues cada uno es presupuesto del otro. El primer movimiento es nombrado como “*distanciamiento originario*”⁶⁸, al segundo “*entrar en relación.*”⁶⁹

“Que el primero es condición del segundo resulta del hecho de que sólo se puede entablar una relación con un existente distanciado o, dicho de modo más preciso, con aquello que ha llegado a convertirse en un ‘enfrente-a’ independiente. Pero un ‘enfrente-a’ independiente solamente existe para el ser humano.”⁷⁰

¿Qué es lo que define a este ‘enfrente-a’? En primera instancia, tenemos que referirnos a una imagen del mundo, y con ello, preguntarse el sentido de este concepto. Para esto, Buber, opone el modo en el cual los animales y los seres humanos se relacionan con el mundo; por un lado, el animal se relaciona con un entorno, del cual, establece su forma de vida, determinada por sus necesidades vitales, es decir, “la imagen del ámbito vital está unida, está adherida al impulso vital del animal.”⁷¹ Es por ello que la relación perceptiva del animal, según el pensador jasídico, “no va más allá de la dinámica de las presencias, las cuales están unidas unas con otras por medio de la memoria corporal y en la medida en que lo exigen

⁶⁷ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós. Pág. 10

⁶⁸ Ibid. Pág. 10

⁶⁹ Ibid. Pág. 10. Buber, añade. “este acto fundamental no puede ser confundido con cualquier modo de relación que se establece entre dos objetos cualesquiera.”

⁷⁰ Ibid. Pág. 10

⁷¹ Ibid. Pág. 11

las funciones vitales actuantes.”⁷² con lo anteriormente dicho, se *sitúa* al ámbito animal dentro de la imagen del “mundo sensible”, que

es precisamente un mundo, que no está compuesto únicamente de los datos de los sentidos, sino que a lo percibido se le añade lo perceptible, de modo que solamente la unidad de ambos le otorgan su consistencia propia.⁷³

Ahora bien, el hombre, en efecto es partícipe de este mundo sensible que comparte con el reino animal, pero su diferencia radica en el modo en que el hombre se representa y se relaciona con el mundo. El ser humano va más allá de lo dado, concibiendo al mundo como una unidad; dicha concepción *sitúa* al hombre en una relación distinta, ya no se encuentra como una cosa más del mundo, sino como un ser que *está en el mundo*. De esta relación surge el reconocimiento del mundo como una totalidad en sí misma, y justamente para Buber, “Sólo se da un mundo si un existente está frente a un conjunto de ser independiente que es un ‘frente a’ independiente.”⁷⁴ Pero solo ese reconocimiento del mundo como independiente, se da a partir del distanciamiento,

solamente el ámbito apartado, el que es elevado a presencia desnuda, sustraído de la actividad de la necesidad y la indigencia, el ámbito distanciado y con ello entregado a sí mismo, es otra cosa y algo más que un ámbito.⁷⁵

El resultado de esta relación entre el ser humano y el mundo es una transformación, en la que el mundo se ensancha y recibe nuevas configuraciones, en las que el hombre inaugura nuevas formas que se arraigan. Los frutos de esta

⁷² Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós. Pág. 11

⁷³ Ibid. Pág. 10

⁷⁴ Ibid. Pág. 11

⁷⁵ Ibid. Pág. 11

independencia bien podrían confundirse con el desarrollo que ser el humano ha tenido a lo largo de la historia, sin embargo, como lo mencionábamos en un principio, lo que se busca señalar no es en qué época y en qué circunstancias el hombre empezó a constituir mencionada relación, sino, del fundamento de lo humano.

La posición del hombre frente al mundo, lo *sitúa* ante un devenir ligado a lo desconocido y a lo conocido como determinantes de la totalidad del mundo; y también, frente a su porvenir como ser humano, pues, “El animal que *actúa* se ocupa de su futuro y del futuro de sus crías, pero solamente el ser humano lo imagina.”⁷⁶

Por otro lado, tenemos al segundo movimiento, que esta co-implicado en el primero, no como una sucesión temporal, sino como modos de lo relacional. “No es pensable un estar-frente-al-mundo que no sea también un-conducirse-con-él-como-mundo, lo cual significa ya el bosquejo de un comportamiento relacional.”⁷⁷ Si bien, con el distanciamiento originario el ser humano ha llegado a la constitución de una imagen de mundo unitaria, la pregunta sería ¿Qué es el ser humano frente a este mundo? El acto de <<entrar-en-relación>>, provee, según Buber; una “intuición sintética.”⁷⁸ Este concepto es definido de la siguiente manera: “llamamos intuición sintética a la visión de un existente como una totalidad y una unidad.”⁷⁹ En el momento que el hombre se vuelca a la relación con el mundo concebido como totalidad, “la concepción de totalidad y de la unidad es originariamente idéntica con

⁷⁶ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós. Pág. 12

⁷⁷ Ibid. Pág. 12

⁷⁸ Ibid. Pág. 12

⁷⁹ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós. Pág. 12

el mundo al que está vuelto el ser humano.”⁸⁰ Con ello el ser humano asienta las bases para concebir a lo existente dentro de los ámbitos de la totalidad y la unidad, aunque, no únicamente a lo que es exterior a él, sino dentro de su propio ser emerge la intuición de que su existencia también se encuentra dentro de los márgenes de la totalidad y la unidad.

Conviene reparar en que la constitución del ser humano, como ser total o como dirá Buber una “persona total”⁸¹, no se podría alcanzar sin ambos movimientos, de otro modo, si tomáramos como fundamento o uno u otro no tendríamos más que un ser limitado por la dinámica de la relación o del distanciamiento. Bajo el tenor de los dos movimientos fundamentales, Martin Buber acuña su idea de hombre; “toda la persona anímico-corporal es lo humano en el ser humano; su totalidad es la que es empleada en su encuentro con el mundo.”⁸² En este sentido, Martín Buber, elimina de su imagen de hombre el dualismo alma-cuerpo que predominaba desde la modernidad, y de paso propone una idea de sujeto o persona que no está determinado por la naturaleza de los rasgos que lo constituyen, sino a partir de los modos de existencia, ya sea frente-a o en relación-a, esto lo exploraremos más adelante en el bosquejo conceptual de yo y *Tú*.

Hay que abrir un paréntesis y mostrar los aspectos que fundamentan esta concepción sobre lo humano y su constitución por parte de Buber. La formación intelectual del autor de yo y *Tú* no solo está relacionada a los hechos filosóficos de principios de siglo XX, sino a su activismo dentro del sionismo y la madurez que

⁸⁰ Ibid. Pág. 13

⁸¹ Ibid. Pág. 13

⁸² Buber M. (2004) *El ser humano y su imagen*. Madrid. Caparrós. Pág. 25

toma su discurso al separarse de este movimiento. Este último punto trae a colación la influencia judía-jasídica que Martín Buber manifiesta en sus textos; la exégesis de la *Torá* y la valoración de los mitos que envuelven al pueblo judío. Por un lado, “el análisis de los textos religiosos judíos le posibilita considerar los diferentes aspectos, características y condiciones que presenta la naturaleza humana.”⁸³ Por otro, que “el mito indica una manera de concebir la realidad más auténtica y profunda que la visión del mundo que se basa en conexiones causales.”⁸⁴

Con sano criterio, no buscamos afirmar que su pensamiento esté delimitado únicamente a los judíos, sino que las intenciones del autor son, librar esa etiqueta; y mucho menos se busca negar todo lo que conforma el mundo, ya sea la diversidad de culturas, la singularidad de cada existente, las determinaciones de la naturaleza y las diferentes relaciones y transformaciones sociales. “La experiencia judía, vista desde esta perspectiva, expresa de un modo puro y eficaz el aspecto original de la experiencia humana presente, incluso en otras religiones.”⁸⁵

Cerrando este pequeño paréntesis, daremos paso a la obra cumbre del pensador jasídico y exploraremos “El momento lírico-dramático de la realidad en yo y Tú.”⁸⁶

2.4. YO -TÚ YO-ELLO

Lo expuesto en líneas anteriores nos permite abordar de una manera más clara y extensa lo dicho en *Yo y Tú*. La obra está dividida en tres partes, en este apartado

⁸³ Kajon I. (2007) *El pensamiento judío del S. XX*. Buenos Aires. Lilmod. Pág. 136

⁸⁴ Ibid. Pág. 126

⁸⁵ Ibid. Pág. 128

⁸⁶ Ibid. Pág. 128

nos dedicaremos a analizar la primera de ellas. Buber, inicia yo y *Tú* de la siguiente manera:

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él.

La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras que él puede pronunciar.

Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras.

Una palabra básica es el par *Yo-Tú*.

La otra palabra básica es el par *Yo-Ello*, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de *Ello* pueden entrar también las palabras *Él* o *Ella*.

Por eso también el *Yo* del ser humano es doble.

Pues el *Yo* de la palabra básica *Yo-Tú* es distinto del de la palabra básica *Yo-Ello*.⁸⁷

La primera sentencia nos remite a los dos movimientos fundamentales, pero, las siguientes líneas nos van mostrando un trasfondo, dentro del cual se haya fundamentado los pares de palabras y los movimientos fundamentales. Como se advierte, Buber, incluye la posición del yo, pero es necesario sumergirnos en ese concepto para dilucidar qué tipo de yo tiene en mente el autor.

De entrada, Buber, sentencia: “No existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica *Yo-Tú* y el Yo de la palabra básica *Yo-Ello*.”⁸⁸ Con esto no se quiere decir que existe una multiplicidad de Yoidades, sino que son diferentes en este sentido: “Las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que, pronunciadas, fundan un modo de existencia.”⁸⁹ Ahora bien, podríamos afirmar que el yo es diferente en el modo en que se relaciona como *Yo-Tú* *Yo-Ello* ¿Dónde está esa diferencia?

⁸⁷ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 11

⁸⁸ *Ibid.* Pág. 11

⁸⁹ *Ibid.* Pág. 11

A mi parecer, el mejor modo para explicarlo sería a partir de la gnoseología, para ello es preciso retomar a Kant en esta problemática. En la crítica de la razón pura se distinguen dos categorías: lo empírico y lo trascendental. Lo empírico está referido a los fenómenos, a los objetos de la experiencia posible. Lo trascendental está dentro de los márgenes a cosas en general y en sí mismas. Liguemos lo anterior con el par de las palabras básicas; a la categoría de lo empírico la podríamos referenciar al *Yo-Ello*. Buber comienza por definir la esfera del Ello de la siguiente manera:

La vida del ser humano no se limita al círculo de los verbos activos.
No se limita a las actividades que tienen algo por objeto.
Yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo.
Yo quiero algo. Yo pienso algo. La vida humana no solo consta de todas esas cosas y otras semejantes.
Todas esas otras y otras semejantes en su conjunto fundan el reino del ello.⁹⁰

Con la última cita, Buber nos lleva al terreno de la percepción y de lo sensible, es necesario recalcar cómo la sensibilidad humana se encuentra sujeta a lo que le es accesible a ella por parte de lo existente.

Nuestro comportamiento se construye sobre uniones incontables de movimientos hacia algo y percepciones de algo. No hay ningún movimiento que no esté relacionado inmediata o mediatamente con una percepción y no hay ninguna percepción que, más o menos conscientemente, no lo esté con un movimiento.⁹¹

y por parte de Kant podemos agregar lo siguiente:

No podemos pensar un objeto sino mediante categorías ni podemos *conocer* ningún objeto pensado sino a través de intuiciones que correspondan a esos

⁹⁰ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 12

⁹¹ Buber M. (2004) *El ser humano y su imagen* Pág. 30

conceptos. Igualmente, todas nuestras intuiciones son sensibles y este conocimiento, en la medida en que su objeto es dado, es empírico. Ahora bien, el conocimiento empírico es la experiencia.⁹²

Es interesante advertir cómo la estructura del *Yo-Ello* como modo de existencia, no se encuentra nada lejos de una perspectiva gnoseológica, pues intenta mostrarnos el modo en el cual el ser humano se dirige hacia las cosas. En este punto cobra sentido el distanciamiento originario, ya que, “Los hechos de la distancia originaria nos dan la respuesta fundamental a la pregunta de cómo es posible el ser humano (...) <<o cómo>> La distancia originaria da lugar a la situación humana(...).”⁹³

¿Qué entiende Buber por situación humana? A la situación humana, como dirá Buber, podemos entenderla en un sentido categorial. Primariamente en su relación material con las cosas y subsecuentemente como la relación intelectual con ellas. La relación material con las cosas no es exclusiva de los seres humanos, los animales hacen uso de algún objeto para facilitarse la obtención de algún alimento, pero el uso de un objeto como un instrumento solo goza de ese estatus momentáneamente.

Ninguno de esos instrumentos permanece en su conciencia como aquello en lo que reside la facultad de la palanca o el martillo. En cada ocasión las cosas están disponibles, pero no reciben nunca su sitio en el mundo.⁹⁴

Mientras tanto, el ser humano traspasa el estatus momentáneo que el animal otorga al objeto.

⁹² Kant I. (2002) *Crítica de la Razón Pura*. DF. Taurus B 165 Pág. 175

⁹³ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós Pág. 14

⁹⁴ *Ibid.* Pág. 15

Solamente el ser humano en cuanto humano distancia cosas que se encuentran en su ámbito y las traspone en su independencia como algo que, en adelante, perdura funcionalmente y como lo que puede esperar que, en cualquier momento el ser humano se lo vuelva a apropiarse y lo actualice.⁹⁵

El arraigo del instrumento a través del tiempo se acentúa en la utilidad para alcanzar los fines, esto lo va determinando y modificando para constituir una base, donde la *téchné* es la piedra angular. Lo que aquí resalta, es la similitud de la situación de lo humano, con la definición de Bergson sobre el *homo Faber*. Henry Bergson lo define de la siguiente manera:

(...) si para definir nuestra especie nos atuviésemos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como característica constante del hombre y de la inteligencia, no hablaríamos del hombre como *homo sapiens*, sino como *homo Faber*. En definitiva, *la inteligencia, considerada en lo que parece ser su marcha original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular hacer útiles para hacer útiles, y variar en su fabricación.*⁹⁶

Lo curioso de este punto, es el reparo de Max Scheler sobre esta idea en su ensayo *La idea del hombre*, en la que el ser humano alcanza su categoría a partir del trabajo y el uso de la herramienta. Scheler no considera que el ser humano pueda ser definido a partir de su rendimiento como “animal de trabajo” o como “animal de herramienta”.

El mayor grado de ingenuidad no lo poseen sin embargo aquellos quienes como Bergson aceptan esta definición del *homo Faber*, a fin de denigrar al hombre en oposición a su antiguo y orgulloso autoconcepto de ‘ser racional’, (...) sino aquellos positivistas y pragmatistas que aplican esta definición y supone otorgarle con ello al hombre precisamente algo así como una nueva ‘dignidad’, ‘la dignidad del trabajo’.⁹⁷

⁹⁵ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós. Pág. 15

⁹⁶ Bergson H. (1927) *La evolución creadora*. Madrid. Aguilar. Pág. 558

⁹⁷ Scheler M. (1960) *La idea de Hombre*. Buenos Aires. Nova. Pág. 43

Lo anteriormente citado, nos haría pensar que Scheler pondría a Buber en el mismo saco que a Bergson, así como a los positivistas y pragmatistas. Para ahondar en este punto, Scheler ve las dificultades con las que los positivistas y pragmatistas ven la posibilidad de encontrar el ser del hombre en el uso de las herramientas, así como en el del lenguaje. Scheler, parte de un análisis fenomenológico para evidenciar las deficiencias de estas posturas, y en particular la del lenguaje.

(...) el examen fenomenológico muestra un abismo *absoluto* entre *expresión* y *Lenguaje*. Un grito de dolor, un ¡ay!, un gesto del mismo orden, ‘dan expresión a una vivencia’; es decir, se traducen -sin mediación de un acto volitivo- en algún movimiento, de tal suerte que al lado de la conexión causal fáctica entre vivencias y movimiento (conexión que el sujeto del movimiento expresivo puede desconocer en absoluto, y en ningún caso es vivida por él) queda una conexión simbólica entre vivencias (*erleben*) y expresar, tanto para aquel que ‘expresa’ algo, como para el que percibe algo ‘como’ expresión.⁹⁸

El límite que marca la expresión también envuelve a todo sonido y a la concatenación de sonidos que podrían entenderse como “sonidos articulados.”⁹⁹ Pero el lenguaje, y singularmente, la palabra es otro ámbito que traspasa la inmediatez de la vivencia.

Lo totalmente nuevo que aparece en la palabra es el hecho de que no *remite de vuelta* a una vivencia, como lo hace la expresión, sino que *remite* a un objeto en el mundo en el primer lugar, es decir, en su función primaria.¹⁰⁰

Sobre esta concepción Scheler se opone a la reducción de la palabra a un mero signo, así como del lenguaje a un sistema de signos. “La palabra se nos da

⁹⁸ Scheler M. (1960) *La idea de Hombre*. Buenos Aires. Nova. Pág. 44

⁹⁹ Ibid. Pág. 44

¹⁰⁰ Ibid. Pág. 45

como la satisfacción de una exigencia del *objeto mismo*.¹⁰¹ El hecho que las corrientes pragmáticas y positivistas hagan del lenguaje una base civilizatoria o cultural, tiene como consecuencia la omisión del origen y por lo tanto del fin del lenguaje, según Scheler, pues su punto de partida radica en la presuposición de “(...) derivar la palabra del lenguaje o de la capacidad del habla <<como rasgo característico del hombre>>, y que luego intenten hacer derivar el lenguaje mismo de ‘manifestaciones expresivas’ y ‘signalements’ fijados (...)”.¹⁰² Ya que, para Scheler

no es el lenguaje, o la posesión de la capacidad de habla, lo que hace posible el lenguaje, sino la *palabra*, la posesión de la palabra, lo que hace posible el lenguaje en primer lugar.¹⁰³

La posesión de la palabra que tiene el ser humano posibilita el conocimiento en una diversidad de sentidos, desde la inauguración de la historia y sus acontecimientos, así como “la continuidad de la conciencia y del sentido de un desarrollo del ser y del suceder, ya constituida esencialmente por la palabra.”¹⁰⁴ De una manera similar la herramienta se constituye, fuera de que la herramienta estuviera atada a las finalidades de uso, para Scheler, ya es una ‘estructura significativa’ como fenómeno primario, relegando a las finalidades a un segundo

¹⁰¹ Scheler M. (1960) *La idea de Hombre*. Buenos Aires. Nova. Pág. 48

¹⁰² Ibid. Pág. 51

¹⁰³ Ibid. Pág. 51

¹⁰⁴ Ibid. Pág. 52

orden. La estructura significativa de la herramienta se emancipa de los fines, y se constituye "*libremente al servicio*"¹⁰⁵ de las necesidades del hombre.

Pero es justamente por ello que la construcción de herramientas y todo lo que pertenece a la 'civilización' o la actividad espiritual *vitalmente comprometida* como su relato del acto obtiene su último sentido y valor únicamente como '*camino hacia la cultura*' y como actividad espiritual *libre* adecuada a ella.¹⁰⁶

Llegamos aquí, a la posición de Scheler, el alcance que el uso y creación de la herramienta le ha permitido al hombre tener una superación de la esfera animal. Esta superación descansa sobre la *inteligencia*, que para algunos es el logro más grande del ser humano. Scheler, de una manera peculiar se opone a este mal llamado *logro*; a la inteligencia no la concibe como el escalón más alto de la evolución natural, sino como una enfermedad 'mental' y al hombre como el "animal hereditariamente enfermo."¹⁰⁷ Esa última sentencia nos remite indudablemente a Nietzsche. Scheler, influenciado por Nietzsche; tiene una concepción del hombre marginal, esto nos acerca a otra comprensión de lo humano, en tanto que la insuficiencia vital que el hombre padece, al no poseer garras o dientes más prominentes, se hace de la herramienta para solventar sus limitantes.

La inteligencia no es una virtud originaria, sino únicamente aquella virtud consecuencia de una imperfección originaria: ¡ella es virtud de un defecto! Así como la herramienta es un mero equivalente que reemplaza el desarrollo ulterior insuficiente de los órganos mismos (...).¹⁰⁸

¹⁰⁵ Scheler M. (1960) *La idea de Hombre*. Buenos Aires. Nova. Pág. 53

¹⁰⁶ Ibid. Pág. 53

¹⁰⁷ Ibid. Pág. 54

¹⁰⁸ Ibid. Pág. 55

Lo que resalta en Scheler, es el modo de resolver este entramado, acentuando el lado espiritual del hombre ¿Qué es esta distinción espiritual? Dentro de esta categoría Scheler aglomera al instinto, a la inteligencia y a la razón:

consiste en toda una serie de 'buenas ocurrencias' que se ajustan exactamente a las situaciones típicas en el transcurso de la vida, y que solo vienen en tanto y en cuanto se necesiten, y en la medida en que pueden convertirse directamente en actividad.¹⁰⁹

El hombre en tanto espiritual trasciende al reconocerse como ese ser que traspasa los límites de la propia vida, siendo su espíritu quien dibuja el camino hacia la cultura y la civilización. "(...) la raíz de toda cultura es la x hacia la cual se dirige la plegaria y el movimiento de un amor sagrado: Dios."¹¹⁰

Sin embargo, la postura de Scheler se muestra presurosa, y pasa por alto momentos clave en su imagen del ser humano. En primer lugar, la manera de postular al espíritu del hombre resulta esencialista, pues si por medio de su espíritu el desarrollo que ha tenido como género ha sido la consecuencia de su civilización, no logra notar que la actividad del espíritu no es solo obra y oficio, sino otra cosa, el espíritu del hombre es en primera instancia *acontecimiento*.

Por qué el espíritu, en su realidad original, no es algo que es sino algo que acontece, mejor dicho, algo que no es esperado sino ocurre de pronto.¹¹¹

El revire a esta postura resulta interesante, Buber, liga el concepto de espíritu con el de palabra. En este sentido el hombre posee espíritu por que la palabra acontece ¿en qué sentido acontece? Para Buber, a diferencia de Scheler, la palabra

¹⁰⁹ Scheler M. (1960) *La idea de Hombre*. Buenos Aires. Nova. Pág. 54

¹¹⁰ Ibid. Pág. 57

¹¹¹ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE Pág. 131

no remite primariamente a las cosas. “Lo primario no son las cosas, sino las situaciones.”¹¹² El ámbito situacional de la palabra nos conduce a un planteamiento inverso al de Scheler; la diversidad de situaciones son el punto de partida de nuevas experiencias. Aquí es donde justamente las cosas aparecen y subsecuente son nombradas.

En la antigüedad que de esta manera intentamos conocer, el lenguaje se nos presenta sobre todo como el dar a conocer y el tomar conocimiento de una situación actual entre dos o más seres humanos, que están unidos por una particular dependencia mutua.¹¹³

Al margen de esto debemos de entender que el acontecimiento se encuentra unido a otro, pues de algún modo lo que acontece lleva de la mano un interlocutor. El hombre “(...) hace intervenir la libertad sorprendente y descubridora en la que el ser humano se dirige a otro para informarle de lo existente o de lo acontecido.”¹¹⁴

Franz Rosenzweig, en la *estrella de la redención* toma esta línea y describe lo siguiente:

Lo mudo se hace sonoro; el misterio, patente; lo cerrado se abre; lo ya completo por el pensamiento se trastrueca, como palabra, en un nuevo comienzo. Pues la palabra es tan solo un comienzo hasta que llega al oído que la capta y a la boca que responde (...) Es cosa absolutamente inicial. El hombre se hizo hombre cuando habla.¹¹⁵

El peso que tiene el habla en Buber y Rosenzweig es constituido por la tradición a la cual pertenecen. Si bien, el judaísmo asentó sus bases en la tradición oral debido al éxodo constante, la importancia del habla se encuentra reflejada en

¹¹² Buber M. (2004) *La palabra hablada*. Madrid. Caparrós Pág. 47

¹¹³ Ibid. Pág. 48

¹¹⁴ Ibid. Pág. 48

¹¹⁵ Rosenzweig F. (2006) *la estrella de la redención*. Salamanca. Eds. Sígueme. Pág. 152

la mayoría del relato bíblico. La imagen del Génesis toma su aplomo bajo esta exégesis, el hombre al ser llamado por Dios adquiere una existencia comunicativa, que inicia esta situación, así el ser humano se ha situado en el lenguaje, y por orden de Dios nombra todo lo que pasa y ocurre frente a él. Aunque el relato bíblico no es la única referencia de Buber para hablar de la situación comunicativa del hombre, las otras míticas a las cuales ha tenido acceso le brindan una comprensión amplia respecto al hombre y su lenguaje, ya que, "(...) el misterio del advenimiento del lenguaje y del advenimiento de lo humano es lo mismo."¹¹⁶

Dentro de este contexto la idea de espíritu se acuña ahí donde el hombre busca conocer su situación en el mundo y con el mundo, es donde el mito aparece y expone la circunstancia humana. Pero el mito, no es el que contiene al espíritu, sino en el modo en que es contado.

El espíritu se hallaba ya, por supuesto, en el niño antes de que comenzara a contar, pero no en cuanto tal, no por sí sino ¡fundido con los "impulsos" y con las cosas! Ahora aparece él, independiente, en la *palabra*.¹¹⁷

El hecho de que el espíritu sea una forma del impulso nos lleva a pensar que quienes conciben el acercamiento al espíritu humano a través del ascetismo y la sublimación, como el budismo, que tiende un camino hacia la profundidad del hombre, sin reparar en que la manifestación del espíritu busca expresarse, así como, cuando un niño o cualquier persona, busca a un interlocutor para contarle qué es lo que ha descubierto o qué es lo que le ha sucedido.

¹¹⁶ Buber M. (2004) *La palabra hablada*. Madrid. Caparrós. Pág. 48

¹¹⁷ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 132

El espíritu comienza como impulso, como impulso a la palabra, es decir, como un impulso a estar junto con los demás en un mundo de fluyente comunicación de imágenes que se dan y se reciben.¹¹⁸

Es este mismo impulso donde las cavernas fueron provistas de imágenes, donde sus moradores daban registro de lo que les acontecía, es donde el espíritu se manifiesta para ser percibido por otros. “El mundo es ligado, ordenado, ahora es cuando se convierte en un mundo del que se puede hablar entre los hombres.”¹¹⁹ La manera en la que la palabra brinda esta apertura asienta el rasgo que, para Buber, es toda condición de posibilidad para la relación con los objetos, los seres vivos, el mundo, los hombres y Dios.

Y es justamente el modo en que el hombre nombra las cosas donde se constituye la situación humana, no solo es ya el uso y trascendencia que la herramienta tiene en la vida del hombre¹²⁰, sino el modo en que la palabra establece una manera de relación específica, una manera de integrar estos objetos al mundo que comparte el hombre con los demás seres humanos. Se constituye lo que llamará Buber el “*Ello*”.

Todo lo que pertenece al ámbito del *Ello* se encuentra dentro de la dinámica de la distancia originaria, pues, todo lo que el hombre nombra como “eso”, “esa”, “él”, “ella” y “ello” se encuentra en un modo específico de relación. De la relación *Yo-Ello* se establece todo ámbito del conocimiento humano, ya que “todo

¹¹⁸ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 132

¹¹⁹ Ibid. Pág. 139

¹²⁰ Cómo el reparo de Scheler sobre el *homo faber*, líneas atrás.

conocimiento humano es relación con un objeto.”¹²¹ En este sentido la relación cognoscitiva *sitúa* al yo en otro ámbito, lo *sitúa* en una

Plena relación de conocimiento que quiere decir conocimiento excluyente, que, ciertamente cuando alcanza la cima, acoge en responsabilidad hospitalaria todo lo que pertenece en justa medida.¹²²

Justamente esta relación excluyente se encuentra arraigada en la historia del pensamiento de occidente¹²³, así como de su relación con los objetos y el modo de conocerlos. Esta forma específica de relación permite un ordenamiento del mundo a partir de la separación y distinción de algún objeto o de algo reducido a objeto.

Pues donde hay algo, hay otro algo, cada *Ello* limita con otro *Ello*, el *Ello* lo es sólo por que limita con otro.¹²⁴

Lo problemático para este modo de relación es el establecimiento de la relación *Yo-Ello* como un estatus quo, al cual tendría que ceñirse todo hombre pues no solo la separación ocurre cuando se conoce el mundo, a sus habitantes y las cosas que habitan en dicho mundo, sino a él mismo como un agente sin vínculo alguno, más que la del conocimiento y sus formas. Este hombre deslindando del

¹²¹ Buber M. (2004) *El ser humano y su imagen*. Madrid. Caparrós. Pág. 38

¹²² Ibid. Pág. 38

¹²³ A la época en concreto a la que nos referimos es la modernidad. Uno de los filósofos precursores de la modernidad fue Descartes. A diferencia del renacimiento donde la antropología tuvo un auge, la llegada del pensamiento de Descartes, iniciaría una filosofía enfocada en el *cogito*. El aporte de Descartes fue determinante para la tradición filosófica posterior a él. Una de las herencias de Descartes, será, que “*la racionalidad limitada* que la ciencia representa asumirá forma filosófica (...), el mundo será un mundo del que se habrá retirado al ser humano, que a partir de entonces se concentrará en la interioridad de la subjetividad.” San Martín J. (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED. Pág. 176

¹²⁴ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 12

mundo se entrona como soberano de las cosas, pero sólo de lo que las cosas ofrecen a su experiencia.

El ser humano experimentador no tiene participación alguna en el mundo. La experiencia se da ciertamente “en él”, pero no entre él y el mundo. El mundo no tiene ninguna participación en la experiencia. El mundo se deja experimentar, pero sin que le afecte, pues la experiencia nada le añade, y él nada añade a la experiencia.¹²⁵

Lo anterior, nos vuelve a remitir a Kant. El sujeto de conocimiento se ve envuelto en varias limitantes; en primer lugar, porque su conocimiento está determinado por la existencia de un objeto, por lo tanto, todo conocimiento de tal o cual objeto, es un tipo de conocimiento derivativo y receptivo.

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello que apunta a todo pensamiento en cuanto medio. (...) Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera nuestro psiquismo.¹²⁶

La similitud del yo de la relación *Yo-Ello* y el sujeto racional finito no es de extrañar, pues justamente este modo de relación nos presenta un tipo de mundo adecuado a esta forma de conocer y *sitúa* a todo de lo cual tenemos experiencia y conocimiento dentro de un margen de comprensión específica. Todo lo que pertenece a este ámbito le brinda al hombre una confianza, en tanto que el orden que se le ha dado a las cosas asegura -o eso cree-, una perdurabilidad en el tiempo y el espacio, lo mesurable, lo comparable, lo analizable engulle al hombre y al mundo en una pluralidad de contenidos, que no se encuentran ni se tocan, solo se

¹²⁵ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 13

¹²⁶ Kant I. (2002) *Crítica de la Razón Pura*. DF. Taurus. A19-B33 Pág. 65

hayan colocados en un conglomerado, en una imagen trozada donde el hombre deposita toda su confianza. El reino del *Ello* se constituye así:

Lo percibes, lo tomas por “verdad” para ti, se deja captar por ti, pero no se te entrega. Sólo respecto de él puedes “ponerte de acuerdo” con otros, él está dispuesto a ser para vosotros objeto común, incluso aunque a cada uno él se le antoje diferente, pero *Tú* no puedes encontrar a otros en él. No podrías continuar viviendo sin él, su autenticidad te mantiene, pero si murieses en él serías enterrado en la nada.¹²⁷

Para Buber, como lo habíamos dicho anteriormente, la distancia originaria y la cópula de palabras *Yo-Ello* forman parte de la doble constitución del hombre, sin embargo, lo que él pone en duda es que la distancia originaria determine la vida del hombre, haciéndolo unívoco y condenado a una vida sin encuentro y relación.

Es en este punto donde el entrar-en-relación y el *Tú* hacen de contrapeso, para evidenciar que la vida del hombre no tiene un único principio, sino uno doble. Si bien para poder ahondar en la esfera del *Ello* hicimos uso de un planteamiento gnoseológico ligado a lo empírico; el ámbito del *Tú* lo podríamos unir a la esfera de lo trascendental. Ya en Kant veíamos la relación cognoscitiva-derivativa- receptiva, del sujeto con el objeto, que en palabras de Kant sería la relación del sujeto con lo fenoménico o con Buber la relación del *Yo* con el *Ello*. Pero en Kant lo fenoménico no es el ámbito último sobre el cual recaiga todo, a diferencia de los empiristas ingleses¹²⁸ que concebían al mundo y a los hombres dentro de un realismo infranqueable; por ello, Kant introduce el concepto de lo *noúmenico*. Lo *noúmenico* es referenciado a lo que es sí mismo, ya que de los fenómenos sólo

¹²⁷ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 33-34

¹²⁸ El empirismo inglés se caracterizó por enfatizar el rol que la experiencia tiene como elemento constituyente de todo conocer, estableciendo que la fuente de todo conocimiento está en relación con el mundo sensible. Este movimiento filosófico se contrapuso, al llamado racionalismo continental y su discusión sobre las *ideas innatas*.

experimentamos rasgos y fragmentos, y no la realidad en sí de las cosas, que no son objeto de ningún conocimiento. El ámbito del noúmeno es concebido como un no-fenómeno que es contra parte de lo fenoménico o una especie de correlato de lo fenoménico. La función de lo en-sí cumple un rol fundamental dentro del esquema de la inteligibilidad en Kant, ya que tiene la función de ser límite del conocimiento fenoménico, de ahí que se explore en la *crítica de la razón pura* la posibilidad de todo conocer. El sentido de límite debe de entenderse en dos aspectos, uno negativo y otro positivo. El aspecto negativo del concepto es de tajo que el noúmeno no es objeto de la intuición sensible.

El concepto de noúmeno es, pues, sólo un *concepto límite*, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad: tiene, por tanto, un uso negativo.¹²⁹

El sentido positivo presupondría que existe un conocimiento suprasensible, que, según Kant, el hombre no posee, restringiéndose únicamente al conocimiento sensible. Si bien la esfera noúmenica es un límite dentro de la filosofía de Kant, esta esfera sirve de contención para no agotar todas las cosas a lo fenoménico, es decir radicalizar lo fenoménico a un absoluto.

Ahora bien, en el planteamiento Buberiano, el *Tú* es algo parecido (análogo) a lo noúmenico en Kant. Aunque para Buber, el *Tú* más allá de ser un concepto límite, guarda una realidad dentro de la vida humana ¿Acaso Buber está planteando el conocimiento de lo en-sí?

Quien dice *Tú* no tiene algo por objeto.

El *Tú* no pone confines.

Quien dice *Tú* no tiene algo, sino nada. Pero se *sitúa* en la relación.¹³⁰

¹²⁹ Kant I. (2002) *Crítica de la Razón Pura*. DF. Taurus. B310-B311 Pág. 272

¹³⁰ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 12

Y añade:

- Así pues ¿qué experiencia hay del *Tú*?
- Ninguna. Pues no se le experimenta.
- ¿Qué se sabe entonces del *Tú*?
- Todo o nada. Pues de él no se sabe nada parcial.¹³¹

Las últimas líneas nos generan desconcierto, ya que, por un lado, se afirma la relación con el *Tú*, y por el otro, un modo de conocerlo. Esto nos haría pensar que Buber se entrapa en una especie de misticismo para poder justificar la esfera de la relación y del *Tú*. Sin embargo, no reparamos en la propuesta existente en estas líneas. Esto lo podemos notar por la pesada etiqueta que se le ha dado al hombre como ser racional, y la primacía que esta etiqueta ha tenido, presuponiendo que la relación sujeto-objeto es la única forma de relación.

La intención de Buber es mostrar que la esfera del *Tú* trasciende la barrera impuesta por la relación sujeto-objeto. El paso que da más allá la filosofía de la relación de Buber es la de evitar presuponer que el hombre únicamente puede relacionarse a partir del conocimiento racional. Es este el punto flojo de Kant respecto a lo noemático, ya que el conocimiento de lo en-sí de manera análoga que el conocimiento de lo fenoménico requiere de mediadores para poder asentar y validar dicho conocimiento, así como de un sujeto que vaya más allá de lo fenoménico.

Entre el Yo y el *Tú* no media ningún sistema conceptual, ninguna presencia, y ninguna fantasía; y la memoria misma se transforma, pues desde su aislamiento se precipita en la totalidad.¹³²

¹³¹ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 18

¹³² Ibid. Pág. 18

Para Buber no existe la necesidad de presuponer a un sujeto, en especial que trascienda la relación sujeto-objeto. Buber tiene en mente al ser humano real, al ser humano cotidiano, no a un Yo en-sí superpuesto a la vida del hombre. La mirada lanzada al hombre común tiene su por qué, pues dentro de él habita la latencia de la relación con el *Tú*.

Esto nos lleva a pensar en las condiciones de un primer encuentro con un *Tú*. Como lo habíamos dicho anteriormente, al exponer la idea de palabra en Buber, el hombre primitivo se encuentra frente al mundo y los sucesos que lo involucran con el mundo. Esos hombres primitivos “son pobres en objetos, y cuya vida se alza en un círculo estrecho de actos muy presenciales.”¹³³ Son los hombres cercanos a la integridad de las totalidades, son los hombres ligados a las relaciones vivas, sin mediaciones. Y es de este modo en que el entorno es vivenciado desde lo relacional, donde

Los fenómenos a los que confiere “poder místico” son todos ellos fenómenos relacionales elementales, todos ellos por ende en general fenómenos sobre los cuales se forma ideas porque afectan su carne y dejan en ella una imagen de afectación.¹³⁴

El ámbito originario de lo relacional es donde se deriva todo lo objetual. En otras palabras, del *Tú* deriva el Ello. La seguridad que le brinda al hombre el orden de la objetivación lo lleva a desplazar el ámbito originario de lo relacional y asienta la causalidad del mundo, de su vida y sus actos, estableciendo un mundo ordenado. Pero es justamente diferente para el ser primitivo, él se encuentra en el orden del mundo, que *actúa* y se distingue autónomo a él. Pareciera que

¹³³ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 23

¹³⁴ *Ibid.* Pág. 25

La “imagen del mundo” del primitivo es mágica no porque tenga como centro la fuerza mágica humana, sino porque ésta sólo es una variedad particular de la universal, de la que toda acción esencial procede.¹³⁵

Aquí podemos apreciar en toda su cabalidad la idea de lo otro en Buber. El acontecer del mundo se le brinda al hombre como otro ya dado con antelación, esa es la razón por la cual reconoce al mundo como un otro actuante, que confronta e interpela la posición del ser humano.

(...) el ser humano se enfrenta al ser y al devenir como a lo que lo interpela, siempre solamente como *una* realidad esencial, y a cada cosa sólo como realidad esencial; lo que allí se descubren el acontecer, y lo que allí ocurre se le presenta como ser; ninguna otra cosa es tan presente como ésta, pero ésta implica el mundo entero (...)¹³⁶

Bajo esta perspectiva lo absoluto es la otredad. En el margen de la relación originaria, el mundo y todos sus sucesos son para el hombre presencias actuantes, como los mitos nos muestran, los acontecimientos surgen a partir de encuentros y uniones, como la fertilidad de la tierra desde el encuentro con la lluvia¹³⁷.

Ciertamente, es ese hombre primitivo en el cual se depositan las dos palabras básicas y su trato con lo otro en lo que deriva el encuentro y relación con el *Tú* y en el cual experimenta y conoce al Ello. En este sentido, la vida del hombre se encuentra anudada a una dinámica, en la cual su existencia se distingue desde los modos de ser con lo otro y es esta dirección la que define al ser humano. Pues en esta dinámica nos encontramos con la situación humana y su realización.

¹³⁵ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 25

¹³⁶ Ibid. Pág. 34

¹³⁷ Esta referencia es del Enûma Elish, mito Babilónico que narra la creación del mundo. Que data del 1200 a.C.

Con esto no queda enunciado cabalmente la esfera del *Tú*, ya que el retorno a la vida del primitivo no es la única fuente de la relación originaria. Al remitirnos al ser humano cotidiano nos estamos refiriendo a todo ser humano, ya que en nuestro interior también habita el acontecimiento de la relación originaria. ¿Dónde se encuentra dicho acontecimiento? Para Buber, la niñez será donde la relación originaria tiene su comienzo.

Para la tradición judía, todo ser humano tiene su primer contacto con la totalidad desde el vientre de su madre.

La vida prenatal del niño es una perfecta compenetración natural, de flujo recíproco, de interacción corporal; por ello el horizonte vital de su realidad parece inscrito en el del portador, y sin embargo también parece no inscrito, pues no sólo descansa en el seno de su madre humana. ¹³⁸

Al nacimiento del niño, este se separa de aquella relación corporal, para dar paso a una compenetración relacional con el mundo más cercano a él. El niño, así como los primitivos, tiene una carencia de objetos, que le confiere un gran potencial relacional. De este modo el niño se relaciona con su entorno sin ninguna mediación que impida el encuentro con la totalidad de un *Tú*.

No es precisamente que el niño sólo perciba un objeto y que, entre después en relación con él, sino que la tendencia relacional es lo primero, la mano extendida hacia la cual se acerca el interlocutor, lo segundo es la relación con éste (...)¹³⁹

No debemos confundir el potencial relacional del niño, con un psicologismo aplicado a las relaciones del infante con su entorno. Y que de ello derive en un animismo psicológico, al cual no nos estamos refiriendo; en ese sentido, la

¹³⁸ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 28

¹³⁹ Ibid. Pág. 30

capacidad relacional del niño entabla un espacio, que Buber llamara: “Entre”. El “Entre” es una categoría sujeta a la esfera relacional, e impresa en distintos grados de la realidad humana. Estos distintos grados se encuentran referidos a la naturaleza, a los hombres y a Dios.

Ahora bien, el niño también acuña el ámbito del entre, no solo con sus padres, sino incluso con sus objetos más cercanos, estos abandonan la distancia y se compenetran en una interacción donde pasan a ser interlocutores en la dinámica de la relación *Yo-Tú*.

(...) lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, “entre” los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo dos tienen acceso.¹⁴⁰

Aquí se comienza a ver más claramente cómo es y qué sucede en la relación *Yo-Tú*. Justamente la categoría del “*Entre*” para Buber se constituye de un modo ontológico, en vez de ser un concepto y referente psicológico. Ya que en la esfera del “*Entre*” ocurre y acontece la relación *Yo-Tú*. La duda brota y nos brinda esta pregunta ¿qué elementos le otorgan la categoría ontológica a la relación *Yo-Tú*? Hasta ahora, nos hemos dedicado a explorar la relación *Yo-Tú* y *Yo-Ello* dentro de los márgenes gnoseológicos sin ahondar lo suficiente en el ámbito ontológico de la cópula de palabras.

Ahora veamos, “la relación con el *Tú* es inmediata.”¹⁴¹ ¿a qué se refiere Buber con esto? Para aclararlo, es útil contrastar el conocimiento del ello y del *Tú*. A este

¹⁴⁰ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE Pág. 148

¹⁴¹ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 18

respecto, ya habíamos enunciado brevemente el carácter temporal del *acontecimiento*¹⁴². Si bien el *acontecimiento* se encuentra ligado tanto a la palabra como al espíritu humano en la relación *Yo-Tú* adquiere otro carácter significativo. ¿Pero en este caso la palabra no sería una especie de mediador? “La palabra básica *Yo-Tú* sólo puede ser dicha con la totalidad del ser.”¹⁴³ Y añade “Yo llego a ser Yo en el *Tú*, al llegar a ser Yo digo Tu.”¹⁴⁴ El aspecto total del *Yo-Tú* a diferencia del *Yo-Ello*, recae en la exclusividad de la relación con el *Tú*, donde el reconocimiento del interlocutor como otro me permite estar frente-a independiente y en una disposición de relación-a. La posición del Yo gana su *intuición sintética*¹⁴⁵ como unidad total, y se vuelca al *Tú* sin ningún obstáculo que degrade el *acontecimiento* de la relación. En ese sentido “La relación con el *Tú* es inmediata.”¹⁴⁶ No hay que confundir la inmediatez del encuentro con el *Tú* con los términos temporales de algo que *transcurre* como un conglomerado de momentos; es comprendido como una *actualidad*. “Sólo porque el *Tú* se torna presente surge la actualidad.”¹⁴⁷ El sentido de *actualidad* nos remite a la comprensión y temporal que la tendencia vitalista de la primera mitad del siglo XX tiene. En dicha comprensión existe una división entre el tiempo racional y el tiempo natural, “el tiempo simplemente numerado es la primera victoria sobre el abismo de Cronos, el tiempo primario que no da cuentas, ni razones.”¹⁴⁸

¹⁴² Referencia de este capítulo Pág. 39

¹⁴³ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 18

¹⁴⁴ Ibid. Pág. 18

¹⁴⁵ Referencia de este capítulo Pág. 29

¹⁴⁶ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 19

¹⁴⁷ Ibid. Pág. 19

¹⁴⁸ Zambrano M. (1955) *El hombre y lo divino*. DF. FCE. Pág. 75

Bajo esta división, Buber, inserta a la cópula de las palabras básicas en distinciones temporales, “entre la actualidad y el objeto”¹⁴⁹. Para el *Yo-Ello* el tiempo es el de los objetos, el de los meros contenidos acuñados en una historia sin actualidad.

En la medida que el ser humano se deja satisfacer con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado, y su instante es sin presencia. No tiene otra cosa que objetos; pero los objetos consisten en haber sido.¹⁵⁰

Por otro lado, en el *Yo-Tú*, “(...) la actualidad real y cumplida, solamente se da cuando hay presencia, encuentro, relación”.¹⁵¹ De este modo, la actualidad del *Tú*, lejos de ser fugaz por su inmediatez, perdura. Es huella que se incrusta en la interioridad del yo. Consecuentemente, es la razón por la cual las remembranzas de la niñez estén envueltas con una nostalgia que no deja de apuntar a la situación de la relación con un *Tú*, al recuerdo y al anhelo de la relación sin intermediarios. De este modo Buber asentará: “Al principio está la relación.”¹⁵²

La actualidad del “*Entre*” de la relación *Yo-Tú* tiene como dinámica la reciprocidad. El “(...) *Tú* me afecta a mí como yo lo afecto a él.”¹⁵³ Aquí la afección no juega un papel activo-pasivo como en la relación *Yo-Ello*, sino un sentido activo para ambos. El aspecto activo-pasivo de la relación *Yo-Ello* se sitúa en el límite del “espacio-tempo-causal”¹⁵⁴, donde la relación con los objetos es determinada por un orden que dota de lugar, tiempo y medida. Por otro lado, el encuentro con el *Tú* no

¹⁴⁹ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 19

¹⁵⁰ Ibid. Pág. 19

¹⁵¹ Ibid. Pág. 19

¹⁵² Ibid. Pág. 21

¹⁵³ Ibid. Pág. 22

¹⁵⁴ Ibid. Pág. 32

está atado a ese orden. En efecto, aparece en el espacio y tiempo, pero no en el sentido anteriormente mencionado.

El *Tú* aparece simultáneamente como un agente y como receptor del efecto, pero no añadido a una cadena de causaciones, sino en su acción recíproca con el Yo que es comienzo y fin del acontecer.¹⁵⁵

Hay que considerar que la inmediatez de la relación *Yo-Tú* no es un *continuum*, en tanto que la relación con el *Tú*, dentro de los márgenes de la inmediatez, es una duración o instante¹⁵⁶. Esto quiere decir que la relación *Yo-Tú*, en su inmediatez, quiebra con el tiempo cuantificable. Pero esta suspensión no es permanente.

Porque el instante, cuando acaba de pasar, da la sensación de que se ha escapado; pues en verdad, algo parecía estar ahí para siempre, que llenaba con su presencia la totalidad de nuestra alma ha desaparecido de pronto sin que lo podamos retener.¹⁵⁷

A pesar de que la relación *Yo-Tú* guarde toda la exclusividad de sus participantes, su carácter de instante se agota, y el *Tú* inevitablemente devendrá *Ello*. El *Tú* perderá la totalidad que lo caracteriza y será convertido en una cosa entre las cosas, una cosa con medida y límite. “En toda obra, la realización en un sentido significa desrealización en el otro.”¹⁵⁸ En este sentido la dinámica que funda los modos de existencia-relacional serán, para Buber, “prodigiosos episodios lírico-dramáticos”.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Pág. 32

¹⁵⁶ Tomaremos la definición de instante de María Zambrano.” El instante, unidad cualitativa del tiempo (...) está caracterizado por consumir apenas nada, lo mínimo en el tiempo sucesivo, en que se puede medir.” Zambrano M. (1955) *El hombre y lo divino*. DF. FCE. Pág. 33

¹⁵⁷ Zambrano M. (1955) *El hombre y lo divino*. DF. FCE. Pág. 33

¹⁵⁸ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 23

¹⁵⁹ Ibid. Pág. 35

En la doctrina de la relación de Martin Buber la posibilidad de las relaciones *Yo-Tú* y *Yo-Ello* adquiere un sentido bajo la siguiente dinámica

Cada *Tú debe* llegar a ser un *Ello* una vez trascurrido el acontecimiento de la relación.
Cada *Ello puede* convertirse en un *Tú* por la entrada en el acontecimiento de la relación. ¹⁶⁰

Todo *Tú* que se desvanece hacia los ámbitos del *Ello* arroja una referencia de totalidad. Ese *Tú* se eclipsa, pero deja los remanentes de lo relacional. Con lo que respecta a ese *Tú*, "(...) no se ha convertido en el *Ello* de un *Yo*, (...) no en la absoluta separación del *Yo* y del objeto (...)." ¹⁶¹ Para Buber, la transición del *Tú* al *Ello* es una "sublime melancolía" ¹⁶², donde todos los elementos de la relación *Yo-Tú* pasan a ser clasificados y analizados, los interlocutores de la relación dejan de ser esa totalidad incondicionada y presente, para convertirse en un conglomerado de propiedades limitadas y condicionadas.

En este punto vuelve a sonar con más fuerza lo enunciado por Buber, "para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él." ¹⁶³ El hincapié en esta sentencia, es para no olvidar lo siguiente: "sin él *Ello* no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el *Ello* no es ser humano." ¹⁶⁴

¹⁶⁰ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 35

¹⁶¹ Ibid. Pág. 31-32

¹⁶² Ibid. Pág. 22

¹⁶³ Ibid. Pág. 33

¹⁶⁴ Ibid. Pág. 35

CAPÍTULO 3. EL HOMBRE COMO SER DIALÓGICO: LA SITUACIÓN Y REALIZACIÓN DEL SER HUMANO FRENTE AL MUNDO, EL HOMBRE Y DIOS.

3.1. EL DIÁLOGO

En el capítulo anterior examinamos el entramado de la situación humana desde los dos movimientos fundamentales, *entrar en relación* y la *distancia originaria*, así como desde la cópula de palabras básicas *Yo-Tú* y *Yo-Ello*. Ahora, nos falta explorar el devenir ser humano desde su situación.

Prosiguiendo con el desarrollo humano a partir de su situación, Martin Buber establece que el diálogo es el modo en el cual el ser humano se realiza ¿qué es lo que el ámbito del diálogo abarca? y ¿cómo es que el ser humano se realiza desde el diálogo?

Buber desde un principio deja claro lo siguiente: “vivir significa ser interpelado.”¹⁶⁵ El valor que le confiere a esta premisa nos remonta a su concepción de la otredad como realidad absoluta¹⁶⁶ y referente presencial en la vida del hombre.

Que la vida del hombre esté ligada a la interpelación nos sugiere que el ámbito del diálogo se encuentra en una comunión con la esfera vital. Para Buber la palabra y el espíritu guardan una compenetración vital, ya que el espíritu emerge como impulso a la palabra¹⁶⁷, como un impulso que asienta un mundo comunicativo.

¹⁶⁵ Buber M. (1997) *Los signos*. Barcelona. Riopiedras Pág. 28

¹⁶⁶ Referencia al segundo capítulo. Pág. 48

¹⁶⁷ Referencia del segundo capítulo Pág. 41

Pero los momentos de interpelación trascienden de algún modo a la palabra. Sin embargo, la interpelación no sucede exclusivamente con quien tiene palabra o posee lenguaje. La interpelación se mueve bajo signos que “(...) no son algo extraordinario o que salga del orden de las cosas, sino justamente lo que en cualquier momento se brinda (...).”¹⁶⁸ Lo que se suscita como apelación es el acontecer, ya sea de la presencia del mundo, de los animales, los hombres o Dios; que apelan a la existencia humana.

Lo que me sucede me dice algo, pero qué sea lo que me lo dice no puede serme mostrado a través de ninguna información, pues nunca antes ha sido dicho y no se compone de sonidos que desde siempre han sido escuchados.¹⁶⁹

Habrá que ser cuidadosos con esto, pues podríamos tachar a Buber de supersticioso. Toda vez que en la historia de la filosofía esa clase de interpelación ya se ha dado. Un caso específico es Pascal. Cuando Pascal lanza la pregunta “¿Qué es el hombre en el infinito?”¹⁷⁰ contrapone la finitud del hombre ante el infinito y piensa en el vértigo que le provoca, como una interpelación a su existencia.

La unidad unida al infinito no le aumenta en nada, lo mismo que un pie a una medida infinita, lo finito se anula en presencia de lo infinito (...).¹⁷¹

Acudimos al ejemplo de Pascal para notar cuál ha sido la dirección que el hombre ha tomado frente a la interpelación del mundo. El hombre moderno ha silenciado toda confrontación con el mundo; distinguiendo y separando elementos

¹⁶⁸ Buber M. (1997) *Los Signos*. Barcelona. Riopiedras Pág. 29

¹⁶⁹ Ibid. Pág. 30

¹⁷⁰ Pascal B. (2012) *Pensamientos*. Madrid. Gredos. Pág. 410

¹⁷¹ Ibid. Pág. 472

del mundo para hacerlo más simple y que no rebase los límites de este orden. Pero lo que interpela no puede mantenerse siempre diluido en pro de una simpleza. Lo que interpela emerge de manera concreta, sin diluir, sin ser fragmento.

El verdadero nombre concreto del mundo es: la creación confiada a mí, a cada hombre. En ella no son concedidos los signos de la apelación.¹⁷²

Ahí, donde la interpelación acontece lo relacional se vuelve pleno; los lenguajes se acortan, las palabras sobran. La comunicación abre sus puertas a algo más: Lo *dialógico*.

Hay que tener en cuenta que lo *dialógico* no acontece “místicamente”. Para Martin Buber, lo *dialógico* “se plenifica fuera de los contenidos comunicados o comunicables (...)”¹⁷³. Que lo *dialógico* traspase esos contenidos no lo hace ajeno de la vida humana, todo lo contrario, es un “(...) proceso fáctico, en un sentido estricto, completamente inserto en el común mundo humano y en la concreta sucesión del tiempo.”¹⁷⁴

A lo que apunta Buber, es que lo *dialógico* no puede ser comprendido o limitado bajo un esquema de objetividad. Por ejemplo, la objetividad acuñada en la modernidad. Sin abandonar el principio doble del ser humano, comprende que la vida del hombre puede virar hacia una vida *dialógica o monológica*.¹⁷⁵ De esta dualidad se distinguen tres formas dialogales:

El diálogo auténtico: “donde cada uno de los participantes considera al Otro o a los otros en su ser y ser-así y se dirige a ellos con la intención de que se funde una reciprocidad vital.”¹⁷⁶

¹⁷² Buber M. (1997) *Los Signos*. Barcelona. Rio piedras Pág. 31

¹⁷³ Ibid. Pág. 21

¹⁷⁴ Ibid. Pág. 21

¹⁷⁵ Ambos conceptos referidos al ejercicio del diálogo y el otro al monólogo

¹⁷⁶ Buber M. (1997) *Los ámbitos*. Barcelona. Riopiedras. Pág. 41

El diálogo técnico: “que se impone exclusivamente por la necesidad de entendimiento objetivo.”¹⁷⁷

El monólogo: “disfrazado de diálogo, en el que dos o más hombres reunidos en el espacio hablan cada uno consigo mismo por rodeos maravillosamente enlazados y se sienten, sin embargo, enroscados al sufrimiento de ser dependientes de sí mismos.”¹⁷⁸

El diálogo auténtico nos remite indudablemente a la relación *Yo-Tú*. Pero en este caso nos brinda otros elementos que amplían una comprensión sobre ello. La relación *Yo-Tú* se establece primariamente por la interacción y el reconocimiento de la totalidad de un ser, así como, la relación activa por la reciprocidad e interpelación al *Yo*, y sin olvidar, los ámbitos del *entre* y del *acontecimiento* como referentes espacio-temporales de la relación *Yo-Tú*. Pero el ámbito vital del diálogo auténtico o del diálogo con un *Tú*, “da testimonio para la subsistencia de la substancia orgánica del espíritu humano.”¹⁷⁹ El sentido orgánico del espíritu humano – la palabra, es referido a la multiplicidad de sus manifestaciones. El *acontecimiento* dialógico bien puede presentarse hablado o callado, en el lenguaje de la acción o en el lenguaje del arte. Y a pesar de ello el hombre no posee ninguna de estas manifestaciones, “sino que el ser humano está en el lenguaje y habla a partir de él.”¹⁸⁰

A ese respecto, la palabra *dialógica* se sitúa *entre* el *Yo* y el *Tú*; se vuelve el punto común donde la dinámica relacional se enraíza vitalmente, pues el vínculo de

¹⁷⁷ Buber M. (1997) *Los ámbitos*. Barcelona. Riopiedras. Pág. 41

¹⁷⁸ Ibid. Pág. 41

¹⁷⁹ Ibid. Pág. 42

¹⁸⁰ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 40

reciprocidad es una interacción viva, donde el *Tú* es “(...) visto y vivido presencialmente (...)”¹⁸¹ por el Yo.

El diálogo técnico representa a la “existencia moderna”¹⁸² y corresponde con la relación *Yo-Ello*. Esta forma de diálogo establece el modo en el cual nos referimos a las cosas y a los objetos, pero no hay que olvidar el potencial relacional que se encuentra en la relación con los objetos como se mencionó en el capítulo anterior.¹⁸³

Por último, tenemos al monólogo, que es una manera de volcarse hacia uno mismo; donde todo lo dicho, por más perfecto y detallado que sea, se aísla. Pasando por alto a los otros, y sin reparar en comunicar o llegar a un vínculo dialogal, únicamente se obtiene la autoafirmación, donde “uno se ve como absoluto y legítimo y al otro como relativizado y cuestionable.”¹⁸⁴

Como es de esperarse, en la doctrina de las relaciones de Buber los elementos contrapuestos hacen acto de presencia. La vida *dialógica* apuesta por el reconocimiento real de los participantes, el reconocimiento como unidades totales, donde uno y otro se encuentran en igualdad, ya sea en una charla pasajera, en un combate de box, lo *dialógico* existe donde todos los elementos de la relación *Yo-Tú* acontecen.

En el otro caso, “el que vive monológicamente nunca confirma al Otro como algo que a la vez simplemente no es él (...)”¹⁸⁵. Los límites de su interioridad bastan como un territorio auto sustentado. De algún modo esto nos recuerda a Descartes,

¹⁸¹ Buber M. (1997) *Los ámbitos*. Barcelona. Riopiedras. Pág. 41

¹⁸² Ibid. Pág. 42

¹⁸³ Referencia al segundo capítulo. Pág. 54

¹⁸⁴ Buber M. (1997) *Los ámbitos*. Barcelona. Riopiedras. Pág. 42

¹⁸⁵ Ibid. Pág. 43

y a ese monólogo de donde surgieron sus meditaciones. En las cuales la confirmación del otro ya sea el genio maligno o Dios, son elementos que evitan cerrar por completo la existencia de un yo pensante.

La contraposición entre la monológica y lo dialógico nos lleva a la raíz de esta reflexión por parte de Buber. Para quien toma por principio la monológica, opta por un repliegue a sí mismo, así como en la representación del hombre moderno (como ser racional); la brújula apunta a un sí mismo y ya no hay por qué dirigirse a lo otro, pues ese sí mismo basta y sobra.

La otra dirección, lo dialógico, nos recuerda al relato bíblico y al llamado que solicita una respuesta. Donde Dios como ese otro, llama, solicita, al hombre una respuesta. Aquí la brújula apunta hacia lo otro. La vida *dialógica* “es un proyecto que culmina, ante todo, entre personas.”¹⁸⁶

Tampoco hay que confundir la vida monológica como un “egoísmo” por el repliegue hacia uno mismo, contrario a esto, la vida dialógica como un “altruismo” por el encuentro con los otros. Estos términos no deben de entenderse bajo una perspectiva moralista, en tanto que, a lo que refieren es a una “acción esencial del hombre.”¹⁸⁷

Consecuentemente, la idea del diálogo en Buber tiene un aspecto peculiar, pues todo lo *dialógico* es contemplado desde “lo real-viviente-enfrente”¹⁸⁸, dicho de otro modo, lo *dialógico* es el trasfondo metafísico de la filosofía Buberiana. Esta base metafísica deriva de la influencia judía. La exégesis bíblica por parte de Buber

¹⁸⁶ Buber M. (1997) *Los ámbitos*. Barcelona. Riopiedras. Pág. 44

¹⁸⁷ Buber M. (1997) *los movimientos fundamentales*. Barcelona. Riopiedras. Pág. 44

¹⁸⁸ *Ibid.* Pág. 47

aporta elementos importantes para el desarrollo de la filosofía *dialógica*. Uno de los más importantes es de la *revelación*. En el libro del éxodo, cuando Dios se le presenta a Moisés como el Dios de Abrahán, Moisés se lleva las manos al rostro para no verlo, por temor. Cuando Moisés pregunta el nombre de Dios, se le responde: “Yo soy el que soy (Ehyeh asher ehyeh)”.¹⁸⁹ Este pasaje es significativo, ya que Moisés es: “el ser humano que recibe y no recibe un ‘contenido’, sino una presencia, una presencia como fuerza.”¹⁹⁰

De la *revelación* de esta presencia se derivan tres tópicos para Buber. El primero de ellos, con la confirmación de la alteridad, así como la reciprocidad y la compenetración, con ese otro revelado. El segundo, con el sentido de la dinámica y transición de un *Tú* a un *Ello* y de un *Ello* a un *Tú*, que se manifiesta como revelado y oculto. Y el tercero, por la unión de ese sentido a la existencia concreta del hombre donde se plenifica su realización, es decir la *vida dialógica*.

Aquello ante lo que vivimos, aquello en lo que vivimos, a partir de lo que, y en lo que vivimos, el misterio: ha permanecido lo que era. (...) Hemos llegado cerca de Dios, pero no más cerca de un desocultamiento, de un desvelamiento del ser.¹⁹¹

La exégesis sobre la *revelación* arroja a todos los elementos de lo *dialógico* y los proyecta como porvenir del ser humano. Donde la revelación acontece ocurre

¹⁸⁹ Éxodo 3,14 cabe destacar que esta sentencia ha sido discutida e interpretada por las tradiciones monoteístas, incluso los filósofos, que equiparaban esta sentencia con el Ser de la tradición helenística. Pero como afirmará Karen Armstrong (Una historia de Dios. Paidós- Surcos 2006 España Pág. 48) “los hebreos no tenían un pensamiento metafísico de este tipo en aquella época y tuvieron que pasar casi dos mil años para que lo adquirieran. (...) Ehyeh asher ehyeh es una expresión idiomática hebrea que indica intencionalmente algo impreciso.” Esta sentencia no busca revelar la naturaleza de Dios, sino su presencia y ligadura con el pueblo hebreo.

¹⁹⁰ Buber M. Yo y Tú Caparrós Pág. 95

¹⁹¹ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 96

el reconocimiento y compenetración, lo relacional se manifiesta y un sentido se hace patente para encarnarse en el hombre y que su vida se torne auténtica. Por qué “toda vida verdadera es encuentro.”¹⁹²

Lo anterior dará pauta a tres reflexiones que muestran la vigencia del pensamiento de Martin Buber, las reflexiones giraran sobre el mundo, el hombre y Dios desde la perspectiva *dialógica*.

¹⁹² Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 18

3.2. EL MUNDO.

Abre tu puerta y oye:
alguien tiende los brazos y te llama.
Es el mundo que pide su rescate
como Moisés perdido entre las aguas.

Canción del tentador. ¹⁹³

“Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud ante él.”¹⁹⁴
Iniciamos la reflexión sobre el mundo con esta sentencia para ir mostrando la actualidad del pensamiento Buberiano desde la relación hombre-mundo. Lo ya expuesto en el capítulo dos y en el apartado del diálogo, nos da un contexto preliminar en el que se desarrollará esta relación específica.

Martin Buber señala que el ámbito *relacional* y *dilógico* ligado con la relación hombre-mundo, “oscila en la oscuridad y por debajo del nivel lingüístico.”¹⁹⁵ Que sea “oscuro” no refiere a que no se acontezca lo *relacional*, sino que dentro del ámbito natural no hay una confirmación exacta de un *Tú* como lo tendríamos con un ser humano, en tanto que el hombre confirma a sus congéneres desde el lenguaje. Por esa razón “nuestro decirles- *Tú* se queda en el umbral del lenguaje.”¹⁹⁶

Buber lo ejemplifica narrando las múltiples maneras de interacción y relación con un árbol. Al árbol se le puede encasillar bajo ciertos focos de la percepción humana. Puede ser numerado, visto química, biológicamente, o como un objeto de contemplación. Bajo esta óptica, con lo que me estoy relacionando no es un árbol,

¹⁹³ Castellanos R. (1972) *Poesía no eres tú*. DF. FCE. Pág. 50

¹⁹⁴ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 33

¹⁹⁵ Ibid. Pág. 14

¹⁹⁶ Ibid.

sino con las mediaciones que me brindan una imagen de esté según cierta perspectiva. Sin embargo,

todo lo perteneciente al árbol está ahí, su forma y su mecánica, sus colores y su química, su conversación con los elementos, y su conversación con las estrellas, y todo en una totalidad.¹⁹⁷

Por lo tanto,

El árbol no es una impresión, ni un juego de mi representación, ni una simple disposición anímica, sino que posee existencia corporal, y tiene que ver conmigo como yo con él, aunque de forma distinta.¹⁹⁸

En este sentido, la relación con el mundo, y en este caso, con el árbol, trasciende el plano de los contenidos y las representaciones, confirmándose el aspecto presencial del árbol. “A mi no se me hace presente el alma del árbol ni la dríada, sino él mismo.”¹⁹⁹

Que un árbol, un bosque, una marea, etc. sean una presencia para el hombre, es porque Buber los contempla dentro del acto de la *creación*. La relación hombre-mundo, vista desde la *creación*, implica al hombre y al mundo activamente. Buber, concibe está relación como un diálogo, “el acto de la Creación Divina es lenguaje, pero también cada instante vivido lo es”.²⁰⁰ El mundo da sus señales (ya sean grandes o pequeñas), y el ser humano las recibe, “lo que él (ser humano) hace o deja de hacer puede ser una respuesta o la negación de una respuesta.”²⁰¹ Esto nos conduce al peso que le da Buber a la inserción del hombre en el mundo. El ser humano a pesar de ser mortal, contingente, es quien se enfrenta y resiste, ya sea

¹⁹⁷ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 15

¹⁹⁸ Ibid. Pág. 15

¹⁹⁹ Ibid. Pág. 15

²⁰⁰ Buber M. (2006) *La fe del judaísmo*. Buenos Aires. Lilmod. Pág. 14

²⁰¹ Ibid. Pág. 14

al mundo, a Dios o los propios hombres. “Existir es resistir, ser ‘frente a’, enfrentarse”.²⁰²

Pero en el hombre no solo reside esta disposición existencial, el mundo también la contiene, es la razón por la que, “entre *Tú* y él (mundo) hay reciprocidad del don, *Tú* le dices *Tú* y te das a él, él te dice *Tú* y se da a ti.”²⁰³ Y de manera contraria el mundo también se resiste y enfrenta al hombre, como este otro que interpela su existencia. La resistencia del mundo ante el hombre es el contraste que hace posible la experiencia de comunión con el mundo, el ser humano “vuelve a experimentar que existe una participación de (...) <<él>> en el ser del mundo.”²⁰⁴

De igual manera está relación ocurre con los animales. Ellos poseen una capacidad relacional, así como comunicativa. Su existencia nos vincula a un ámbito donde “solo el animal conoce esta realidad del misterio, sólo él puede abrírnosle, pues es una situación que únicamente se deja abrir, no descubrir.”²⁰⁵ El reconocimiento del mundo, así como de los animales por parte de Buber, conlleva a la reflexión sobre el papel que tiene el hombre en esta relación. En el apartado del diálogo se atisbaba la idea de *revelación* y su papel en la vida del hombre, pero la *revelación* no solo remite a la relación divina, sino (en estos términos) a lo creado por Dios. De igual manera, el mundo, así como Dios, se nos revela como interlocutor con el que podemos compenetrarnos.

²⁰² Zambrano M. (1955) *El hombre y lo divino*. DF. FCE. Pág. 16

²⁰³ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 34

²⁰⁴ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE. Pág. 133

²⁰⁵ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 85

Buber pone mucha atención en la elección que el ser humano toma para vislumbrar su relación con el mundo. “La elección humana no es un fenómeno psicológico sino una realidad última, comprendida ella misma en el misterio de lo existente.”²⁰⁶ Lo ya expuesto en las últimas páginas del capítulo dos, nos muestra la dinámica de la relación *Yo-Tú* y *Yo-Ello*, y la transición de un *Tú* a un *Ello* y viceversa. Pero

El cumplimiento de este sentido y de esta determinación es frustrado por el ser humano que se ha satisfecho con el mundo del *Ello* como un mundo que hay que experimentar y usar, y ahora en lugar de liberar lo incluido en el mundo lo reprime, en lugar de contemplarlo lo observa, en lugar de aceptarlo lo explota.²⁰⁷

La elección humana por el mundo del *Ello* implica la reducción objetual del mundo. Al mundo se le han implantado una frontera conceptual que lo contiene, despojándolo de su presencia y elevándolo a un contenido. El punto medular, como ya se había mencionado en el capítulo anterior, no es decir que el conocimiento conceptual sea “malo” *per se*, sino que “el desarrollo de la función experimentadora y utilizadora se produce sobre todo por disminución de la capacidad relacional del ser humano.”²⁰⁸

Cabe señalar que el deterioro de la esfera relacional del ser humano ha dejado huella en el mundo. Los referentes más cercanos los tenemos en nuestra actualidad: el impacto que ser humano ha tenido en la naturaleza ha sido devastador. El porvenir del hombre y del mundo no se ve nada alentador. Sí, el ser

²⁰⁶ Buber M. (2006) *La fe del judaísmo*. Buenos Aires. Lilmod. Pág. 15

²⁰⁷ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 41

²⁰⁸ *Ibid.* Pág. 43

humano no comprende que las señales del mundo están ahí y exigen una respuesta. La posibilidad que tiene el ser humano ante el porvenir es justamente comprender que “no hay responsabilidad si no hay ante quién ser responsable, puesto que no hay respuesta sin un llamado previo.”²⁰⁹ Al ser humano se le ha hecho sencillo deslindarse de responsabilidades ante un mundo que sea convertido en un fiambre. Del mundo solo tenemos noticias repartidas y aisladas, la devastación de los ecosistemas y la erradicación de especies animales a consecuencia del desarrollo humano, no son más que alarmas silenciosas que todos omiten en pro de una vida sin interpelación.

La perspectiva *dialógica* aboga por un retorno del ser humano al ámbito relacional. Para Buber “el cambio de rumbo y retomar el camino es la máxima forma del ‘comienzo’.”²¹⁰ La *dialógica*, es una invitación a reconocer a lo otro en plenitud, a entender que el sentido de lo relacional es un sentido vivo que transita del *Tú* al *Ello* y de manera contraria; y que encarnar lo *dialógico* es una puesta hacia el porvenir.

Buber desde la óptica *dialógica* considera que “la vida humana está destinada a ser santificada en toda su naturaleza, es decir, en toda su estructura creada.”²¹¹ El termino “santificar” tiene una significación específica desde la tradición judíasídica de Buber, “la santificación es el acto de abrirse.”²¹² y si lo examinamos desde la relación hombre-mundo, el acto de la santificación es una apertura hacia la compenetración del mundo en el sentido relacional. Caso contrario sería el

²⁰⁹ Buber M. (2006) *La fe del judaísmo*. Buenos Aires. Lilmod. Pág. 17

²¹⁰ Ibid. Pág. 19

²¹¹ Buber M. (2006) *El jasidismo y el hombre moderno*. Buenos Aires. Lilmod. Pág. 77

²¹² Ibid. Pág. 77

término profano, que refiere a lo cerrado. Bajo esta perspectiva parecería que el mundo está sometido a un hermetismo, donde no hay manera de compenetrarnos con él. La apuesta *dialógica*, es por la de un mundo abierto, que reciba el porvenir mutuo de la relación con el ser humano.

3.3. EL HOMBRE.

Pienso que en este momento
tal vez nadie en el universo piensa en mí,
que sólo yo me pienso,
y si ahora muriese,
nadie, ni yo, me pensaría.

Y aquí empieza el abismo,
como cuando me duermo.
Soy mi propio sostén y me lo quito.
Contribuyo a tapizar de ausencia todo.

Tal vez sea por esto
que pensar en un hombre
se parece a salvarlo.

*Poesía Vertical 9.*²¹³

Tal vez para Buber la reflexión sobre el hombre es una de las temáticas a las cuales le ha dedicado más páginas dentro de su obra. Dentro de este apartado se abordará la relación interhumana, así llamada por Buber, y el ámbito de lo comunitario, visto desde lo *dialógico*.

La vida en sociedad del hombre se distingue, según Buber, por la confirmación de sus integrantes en todas sus escalas, “sólo se puede denominar humana una sociedad en la medida en que sus miembros se confirmen recíprocamente.”²¹⁴ Esta confirmación se ha dado en distintos momentos y en los diferentes modelos de sociedad desde el clan de caza, la familia, el grupo de amigos, etc. El ser humano se relaciona con individuos independientes a él; la *distancia originaria* establece el terreno donde el ser humano se rodea de sus

²¹³ Juarroz R. (2008) *Poesía Vertical*. Madrid. Visor. Pág. 35

²¹⁴ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós. Pág. 17

congéneres y donde él puede entrar en relación con ellos. El fundamento de lo *interhumano* también se hace patente en una dualidad. El “estar-con-los-otros”²¹⁵ manifiesta el deseo de “ser confirmado por los otros en lo que se es y en lo que se puede llegar a ser y la capacidad surgida de confirmar así a sus prójimos.”²¹⁶ La capacidad de confirmar al otro y de ser confirmado nos muestra la otra cara de la existencia humana. El hecho de querer confirmar sin ningún tipo de sentido, es decir, una confirmación vacía donde no hay un empeño por este reconocimiento, mengua la relación entre los seres humanos. El aspecto filosófico-existencial de esta postura nos orienta en los ámbitos de la existencia humana donde para Buber “el gran rasgo y monumento de la convivencia humana, el lenguaje, es en un doble sentido un certificado del principio de lo humano.”²¹⁷

Como lo habíamos mencionado anteriormente, el ser humano está en el lenguaje, y no es de extrañarnos que el acto del habla se encuentre inmerso dentro de los movimientos fundamentales. Al dirigirnos a otro, se acuña el reconocimiento de su ser otro independiente a mí y el acto del habla cobija a la relación dada. El hablar a otro visto desde lo *dialógico* es una inclusión del otro en un acto vivo donde el espíritu -cómo palabra- se encarna en cada uno de sus participantes, en una conversación auténtica. “La conversación auténtica, así como toda realización entre seres humanos, significa aceptar la alteridad.”²¹⁸

El problema al que se enfrenta el diálogo humano respecto a la exigencia y disposición de aceptar al otro, ya sea en el intercambio de puntos de vista en una

²¹⁵ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid. Caparrós. Pág. 18

²¹⁶ Ibid. Pág. 18

²¹⁷ Ibid. Pág. 18

²¹⁸ Ibid. Pág. 19

conversación, donde parecería que quien se apega más a una perspectiva objetiva termina por imponerse sobre el otro, el que cae en esto no tiene a otro sino que hace manifiesto “la incapacidad de concebir al otro en su otredad, la necesidad de percibirlo como una versión (por lo general, disminuida) del sí mismo (...).”²¹⁹ La individuación, comprendida desde lo *dialógico*, busca cimentarse dentro de la dinámica de la afirmación de un ser a otro a diferencia de otras posturas que hacen de la individuación un campo restringido, como las filosofías existenciales y fenomenológicas de la primera mitad del siglo XX entre ellas las de Sartre o Heidegger²²⁰.

Bajo las doctrinas, hay un supuesto de lo que podríamos llamar “una existencia auténtica” contrapuesta a una “existencia inauténtica”. De cierto modo este supuesto, determina el modo de relación con el mundo, los hombres o Dios. La relación con el mundo puede limitarse a la utilidad de éste, en relación con el hombre. La relación con los hombres se constituye únicamente como una convivencia unidireccional, donde la influencia de los otros en una vida *interhumana* eclipsada en aras de que el individuo alcance su autenticidad. Con esto no

²¹⁹ Echeverría B. (1997) *Las ilusiones de la modernidad*. DF. UNAM. Pág. 56

²²⁰ La manera de abordar la existencia humana en *ser y tiempo* por parte de Heidegger, será desde la *ontología fundamental*. A pesar de que Heidegger recule que *ser y tiempo*, no es un tratado antropológico o filosófico-existencial, estos elementos se encuentran como parte importante de la estructura de *ser y tiempo*. Los elementos antropológicos de *ser y tiempo*, nos permiten entrever otro modo de realización humana. En *ser y tiempo* la problemática del *ser* transita por el hombre. De manera muy resumida, la reflexión fenomenológica Heidegger se desprende en *ser y tiempo*, de la *fenomenología reflexiva* de su maestro Edmund Husserl, para inaugurar una *fenomenología hermenéutica*. Los ejes centrales de esta reflexión giran en torno a la pregunta por el *ser* y el sentido de este. En *ser y tiempo* se hace una denuncia en contra de la tradición filosófica por haber confundido al *ente* con el *ser*. La intención de Heidegger con *ser y tiempo* es la darle un giro a esta problemática, renovando la discusión en torno al *ser*. La interrogante por el *ser* tiene que ser comprendida, según Heidegger, desde el tiempo, en tanto que el margen de comprensión del *ser* será desde el horizonte del tiempo. *Ser y tiempo*, toma al hombre, como el ente capaz de interrogar por el sentido de ser. El papel del hombre en la reflexión de *ser y tiempo*, se acuña desde una analítica *ontológica-existencial*.

queremos reducir el merito de estas doctrinas por explorar rasgos de la condición humana, pues ellas dejan asentada la realidad e importancia del individuo, pero su límite es justamente la dirección de la realización humana. Esta no podrá encontrar una plenitud mientras se realice en los linderos de la individuación. Consecuentemente, lo *interhumano* se asienta en la siguiente premisa:

El ser humano no se siente allí meramente limitado por otro ser humano, remitido a su propia finitud, parcialidad y necesidad de ser completado, sino que la propia relación con la verdad <<de la existencia humana>> se eleva por la relación con la verdad del otro, que tiene una individuación distinta y es distinta para crecer y desarrollarse.²²¹

La afirmación de la existencia del otro como una diversidad y pluralidad constituyen para Buber las bases para pensar lo comunitario. El ámbito de lo comunitario se funda desde toda relación auténtica. Buber se apoya de la siguiente sentencia de Heráclito: “Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular”.²²² Qué el mundo común sea para los despiertos afirma un mundo plenamente comunitario. Dentro de la imagen del mundo comunitario cada uno de sus miembros se encuentra confirmado, ya que cada uno de ellos participa activamente en él; de igual manera, considerando también a los que duermen, ellos también participan y cooperan de manera pasiva en esta realidad humana.

La forma de este mundo comunitario se apoya en el quehacer del hombre ayudado por el *lógos*, que ordena y esculpe este mundo. Por ello, la relación con el

²²¹ Buber M. (2004) *Distancia originaria y relación*. Madrid Caparrós Pág. 19

²²² Plutarco, De superst., 166c 5-8

mundo comunitario nos entrega el vocablo de la compenetración del *Nosotros*. En la realidad del mundo comunitario, ahí y sólo ahí, “nosotros somos *Nosotros*.”²²³ Aquí la idea de lo comunitario se une con la idea de mundo abordada en el apartado anterior. El mundo, se nos hace común en la medida en que puede ser experimentado y vivido de manera conjunta. Aunque, así como lo experimentamos, el mundo y lo comunitario alzan su exigencia. Lo que se exige no sólo es el reconocimiento de los otros y de este mundo, sino la responsabilidad que se haya en la convivencia humana y la relación con el mundo.

Como lo hemos señalado, el deterioro relacional del ser humano ya ha empezado a cobrar factura. Y dentro de ello, lo comunitario también ha sido desgastado. El desarrollo social del hombre ha tenido diferentes transformaciones, en la cual se implantando distintos arquetipos de la dinámica social y la propia dinámica ha tenido sus transformaciones. Cabe señalar un momento singular de esta reflexión, Buber considera la época de la modernidad como un punto de quiebre singular a esta problemática. En la modernidad:

El colectivismo moderno realmente pone el colectivismo por encima de todo, pero no le asigna el carácter de absoluto. Lo absoluto lo trata como una ficción prohibida. Por el contrario, la variante moderna del individualismo tiende a entender el sí mismo individual, que el yo encuentra en su fundamento, como el sí mismo por excelencia y con ello como lo absoluto.

²²⁴

El individualismo y el colectivismo asumen que tienen un terreno firme en la vida humana. Por un lado, el colectivismo inculca la ilusión de compenetración con los demás y aparentemente rompe con la soledad que el individualismo constituye.

²²³ Buber M. (2004) *Seguir lo comunitario*. Madrid. Caparrós Pág. 55

²²⁴ *Ibid.* 61

Lo colectivo no llega a la confirmación de *ser-unos-con-otros*. “No se supera el aislamiento de los hombres, lo único que se hace es sofocarlo”²²⁵. En la otra brecha, el individualismo se funda en el empeño de constituir una realidad que tenga la etiqueta de un *sistema de vida*²²⁶. Dicho sistema asume la realidad a la que se encuentra expuesto, radicalizando su ser individual para terminar aceptando “la soledad como persona, porque únicamente la mónada en medio de otras mónadas puede sentirse como individuo en forma extremada y ensalzar tal estado”²²⁷.

Tanto el colectivismo y el individualismo se hacen presentes en la actualidad. La incursión de estos en la vida del hombre ha tenido un alcance tremendo. Estas dos esferas se han mezclado en todo espectro social, abarcando lo político e incluso lo económico. Desde lo político se comprende al ser humano como una parte que hace posible la “maquinaria” de lo colectivo, llevando al hombre a perder “el sentimiento de comunidad, y eso precisamente mientras está imbuido de la ilusión de vivir completamente entregado a su comunidad.”²²⁸

Desde la aparición del estado moderno²²⁹, esta tendencia política sometió a las diversas formas sociales que subsistían independientes al Estado. La forma en

²²⁵ Buber M. (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE Pág. 144

²²⁶ Ibid. Pág. 143

²²⁷ Ibid. Pág. 143

²²⁸ Buber M. (2006) *Caminos de utopía*. DF.FCE. Pág. 194

²²⁹ Tomaremos la definición de Engels para definir el Estado Moderno: “sí pues el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es “la realidad de la idea moral”, ni “la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismos y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlos en los límites del “orden”. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado”. Engels, F. (1983) *El origen de la familia, propiedad privada y estado*. SARPE. Madrid. Pág. 192.

que esta tendencia política penetró en las esferas sociales independientes tendría como consecuencia una politización de todo el ámbito social, desde la esfera familiar, la laboral y la participación política.

Por si fuera poco, la centralización de este modelo político también incorporó un modelo económico capitalista que determinó el acceso y comercio de materias primas. En la actualidad vivimos las consecuencias de estos modelos. La política se ha convertido en una isla distante, que ha aprovechado el modelo económico capitalista como determinante de la vida humana. El hombre actual no tiene tiempo para la participación política. La vinculación política no es más que una relación objetivada, entre una minoría de “pseudo representantes de masas amorfas de electores.”²³⁰ De uno u otro modo, la vida en sociedad es comprimida por las fuerzas económicas o políticas. Ante este panorama, ¿qué cabida tiene la reflexión de la comunidad de Buber?

Para Buber lo comunitario guarda un significado especial. Desde la destrucción del segundo templo (70 d.C.) y el comienzo de la diáspora judía, el regreso a Sion estaba incrustado en el porvenir del judío. A finales de siglo XIX la incursión del sionismo empujaba el anhelo de retorno a la tierra Santa. Dicho retorno se “concretizó” después del Holocausto, cuando la ONU concedió la partición de las tierras palestinas y un comité judío proclamó la independencia del estado de Israel (14 de mayo de 1948). Pareciera que estos acontecimientos lograrían cumplir el anhelo de recuperar la tierra prometida, sin embargo, para Buber resulta diferente. Si bien él participó dentro de los movimientos sionistas en los primeros años del

²³⁰ Buber M. (2006) *Caminos de utopía*. DF.FCE. Pág. 201

siglo XX, pronto se deslindó de ellos, ya que su idea de comunidad, no se concebía realizada en la posesión de un territorio.

Buber considera que la idea de comunidad debe guardar su distancia de todo sentimentalismo, ya que puede caer en una exageración. “La comunidad no es nunca un estado de ánimo, y aun en el caso de que sea sentimiento, es sentimiento de organización.”²³¹ De manera contraria, la exaltación del Estado de Israel conllevó a una serie de conflictos, aún vigentes, con los pueblos árabes que rodean al territorio de Israel. Justamente este ejemplo, no es lo que tiene en mente Buber como comunidad y relación entre comunidades.

Lo comunitario está formado por un tejido orgánico, que va desde la relación personal entre los seres humanos y transita a la vida común. Lo comunitario es un “círculo trazado por los radios, no por los puntos de la periferia.”²³² Sin embargo, hoy vemos claramente lo contrario. Lo comunitario, así como las relaciones *interhumanas*, a penas y sobreviven con un mínimo de convivencia. Por ello, la apuesta de lo comunitario es por su “renacimiento, no -su- recuperación.”²³³ No tendría caso recuperarlo en un momento donde el modo de relacionarse se ha modificado por una infinidad de factores, es preferible que renazca a la par de la transformación social. Ahí donde lo comunitario sea “La verdadera convivencia sólo puede prosperar allí donde los hombres experimenten, discutan y administren en común las cosas reales de su vida.”²³⁴ Para que se edifique una “auténtica

²³¹ Buber M. (2006) *Caminos de utopía*. DF.FCE. Pág. 197

²³² Ibid. Pág. 198

²³³ Ibid. Pág. 199

²³⁴ Ibid. Pág. 27

comunidad con los materiales reacios de nuestro momento histórico, libres de romanticismo, viviendo en el presente.”²³⁵

El asunto de lo comunitario no puede realizarse en un sólo individuo, en tanto que lo comunitario germina como una imagen posible dentro de la convivencia humana. De esta imagen lo *justo* se vuelve el afán de lo comunitario.

En la revelación, la visión de lo justo se consume en la imagen de un *tiempo* perfecto: cómo escatología mesiánica; en la idea, la visión de lo justo se consume en la imagen de un *espacio* perfecto: como utopía.²³⁶

La conjunción de un *tiempo* y *espacio* perfecto suman la esperanza en una posibilidad donde todos podemos participar. Por un lado, Buber considera que el *tiempo* perfecto de lo comunitario es: *profético*. Ya que está enunciado dentro del porvenir humano, y es el sentido de la realización humana. Por el otro, el *espacio* perfecto, implica una visión *realista*, que explora y busca terreno fértil para lo comunitario. En resumidas cuentas, la palabra de lo comunitario; el *Nosotros*, habita ante la inclemencia del tiempo presente.

donde está el peligro

también crece lo que salva.

²³⁵ Ibid. Pág. 27

²³⁶ Buber M. (2006) *Caminos de utopía*. DF.FCE. Pág.18

3.4. DIOS

Habíamos mencionado que la *revelación* está íntimamente ligada con la concepción de Dios. Pero, la *revelación* muestra sus alcances desde lo *dialógico*. Si pensamos que lo revelado en el instante en que Dios se mostró ante Moisés fue su presencia, para Buber, se reveló el hilo conductor que atraviesa la relación con el mundo y los hombres. En tanto que todo instante *dialógico*, y ahí donde se dice *Tú*, “es una mirada hacia el *Tú eterno*.”²³⁷

Desde la mirada de Buber, en distintos momentos, el ser humano se ha referido y nombrado a Dios de muchas formas. Porque “todos los nombres de Dios son glorificados, porque en ellos no solamente se ha hablado de Dios, sino también a Dios.”²³⁸ En el momento en que un *Tú* acontece en el encuentro, la inmediatez cobija a los participantes y la confirmación de cada uno se ve reflejada, cuando se eligen mutuamente como un interlocutor, ahí, en la relación “resulta visible lo único importante: la plena aceptación de la presencia.”²³⁹

El reconocimiento de la presencia de Dios es un primer momento, pero ¿cómo nos relacionamos con Dios? Como es usual en el pensamiento Buberiano tenemos dos vías que nos muestran el modo en cómo nos relacionamos, en este caso con Dios. Buber lo ejemplifica en dos formas de relación con Dios, la primera: la religiosa y la segunda: la filosófica.

Desde el punto de vista filosófico “el concepto de Dios es introducido en la estructura del pensamiento ético, pues, tal como la idea de verdad, es un

²³⁷ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 69

²³⁸ *Ibid.* Pág. 69

²³⁹ *Ibid.* Pág. 71

instrumento para establecer la unidad de naturaleza y moral”²⁴⁰. Por ende, la comprensión de Dios desde la filosofía es la de una idea, un contenido; como en el caso de Kant.

Kant, en la *Crítica de la Razón Práctica* establece que el ser humano como “ente racional que actúa en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la propia naturaleza”²⁴¹. Si Kant no encuentra en el ser racional finito dicha fuente, infiere que hay otra causa del mundo y la naturaleza, y esa es Dios. Dios aparte de ser fundamento de la naturaleza, también es *supremo fundamento para determinar la voluntad* ²⁴². De este modo se comprende que “el postulado de la posibilidad del *sumo bien derivado* supone al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *sumo bien originario*, o sea, la existencia de Dios”²⁴³.

Desde la perspectiva religiosa, la concepción filosófica es limitada. Dios, es más que sólo una idea. El contraste entre ambas se hace patente en el modo en que establecen su forma de relación. Para ambas posturas el amor es esa vía de comunión con Dios, pero, la distinción se encuentra desde la concepción de Dios; ya que, el amor a Dios desde la perspectiva filosófica infiere un amor a la idea de Dios, así como de los derivados de ella, por ejemplo, el ideal moral. En cambio, para la postura religiosa, “quien ama a Dios lo ama precisamente en la medida en que Él no es ‘sólo una idea’ y puede amarlo *porque Él no es ‘sólo una idea’*”²⁴⁴.

²⁴⁰ Buber M. (1993) *Eclipse de Dios*. DF. FCE. Pág. 80

²⁴¹ Kant I. (2010) *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid. Gredos A 224 Pág. 213 Gredos

²⁴² Ibid. A 225 Pág. 213

²⁴³ Ibid. A 226 Pág. 214

²⁴⁴ Buber M. (1993) *Eclipse de Dios*. DF. FCE. Pág. 85

Pero, quien opta por amar a Dios como una idea y en consecuencia a su ideal moral,

está destinado a llegar pronto al punto de desesperación ante la conducta del mundo donde, hora tras hora, todos los principios del idealismo moral se ven aparentemente contradichos.²⁴⁵

Ahora bien ¿podemos amar las ideas? Para Buber esto es crucial, ya que lo que él define por amor es lo siguiente:

A los sentimientos se les “tiene”; el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en su amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad: El amor no se adhiere a un Yo como si tuviese al Tú sólo como “contenido”, como objeto, sino que está *entre Yo y Tú*.²⁴⁶

Sí sólo se puede tener afecto o sentimientos por la idea de Dios ¿cómo ocurre este amor a Dios? Para Buber el *Tú eterno o Dios*, no es en ningún sentido una suma de cualidades o propiedades o incluso una idea. Dios, es una *personalidad absoluta* y lo es en la medida que “ama como una personalidad y desea ser amado como una personalidad.”²⁴⁷ Sí Dios es algo, es persona. Ya que

la designación de Dios como persona es imprescindible para todo aquel que como yo con el término “Dios” no designa ningún principio, (...) designa a Aquel que -sea de la manera que fuere- por medio de actos creacionales, reveladores, salvíficos, se nos aparece a nosotros los seres humanos en una relación inmediata y de este modo nos posibilita entrar con Él en una relación inmediata.²⁴⁸

En este sentido la relación con el *Tú eterno* es exclusiva y al mismo tiempo inclusiva, dentro de ella se comprende a la humanidad y al mundo como creación.

²⁴⁵ Buber M. (1993) *Eclipse de Dios*. DF. FCE. Pág. 87

²⁴⁶ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 21

²⁴⁷ Buber M. (1993) *Eclipse de Dios*. DF. FCE. Pág. 87

²⁴⁸ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 115

La relación con el *Tú eterno*, implica “incluir todo, el mundo entero, en el *Tú*, conceder al mundo su derecho y su verdad, no captar nada junto a Dios sino todo en Él, he aquí la plena relación.”²⁴⁹ Bajo esta perspectiva, en la relación entre el *Tú eterno* y el hombre germina el plano ético de esta relación *dialogica*. Esto implicara ver a los elementos que constituyen la relación desde esta óptica, por ejemplo, “el amor es responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*: en esto consiste su igualdad”.²⁵⁰

Esta idea de responsabilidad atraviesa a las demás formas de relación, el reconocimiento de lo otro y comprenderlo bajo los signos de la creación llama al ser humano a tener una encarnación de lo ético.

Ahí <<en lo ético>> la acción no es vacía, es intencional tiene carácter de misión, está puesta en juego, pertenece a la creación; pero esta acción ya no se impone en el mundo, y por ende crece en el mundo como si fuera una no acción.²⁵¹

Sin embargo, la relación con el *Tú eterno* también entraría en crisis. Una de las sentencias más significativas a esta crisis fue la de Nietzsche: “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡y nosotros lo hemos matado!”²⁵² . Esta sentencia tuvo una influencia importante en occidente. Aunque, esta postura debe de tomarse con cautela, pues en el caso de Buber la muerte de Dios no significa el fallecimiento del *Tú eterno*, si no de su eclipse, su ocultación.

En esta época donde la crisis ha anidado en todas las esferas humanas y la falta de sentido en la existencia humana es más profunda, la importancia de lo

²⁴⁹ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 72

²⁵⁰ Ibid. Pág. 21

²⁵¹ Ibid. Pág. 94

²⁵² Nietzsche F. (1985) *La gaya ciencia*. Venezuela. Monte Ávila Pág. 115

dialógico hace patente su vigencia. La *revelación*, nos sitúa en el reconocimiento y confirmación del mundo, así como de los hombres y Dios; sin embargo, aún existe un momento en donde la *revelación* se realiza. “Toda *revelación* es llamado y misión”.²⁵³ El llamado es la forma en la que lo *dialógico* se presenta. El hombre tiene la posibilidad de atender o negar el llamado. Sí el hombre está dispuesto, el mensaje de la *revelación* es el de

la palabra de Dios dirigida a los seres humanos empapa el acontecer en la propia vida de cada uno de nosotros y todo acontecer del mundo de nuestro alrededor, todo lo biográfico y todo lo histórico, y lo convierte para ti y para mí en orden, en exigencia.²⁵⁴

Mientras dure el eclipse, parece que no hay ningún mensaje que atender, pero ya desde hace tiempo nos hemos negado a la escucha. Aun así, la posibilidad de que el eclipse acabe es latente, que una nueva luz haga renacer el sentido y la posibilidad de toda *salvación*.

²⁵³ Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós. Pág. 100

²⁵⁴ *Ibid.* Pág. 116

CONCLUSIONES

Para concluir, examinemos nuestro contexto inmediato. Preguntar ¿qué es el hombre? implica preguntar ¿qué ha sido? ¿qué es actualmente? y ¿qué será? La primera de estas tres cuestiones nos remonta a los múltiples discursos que sustentan de una idea o imagen del hombre. Las concepciones mítico-religiosas, pasando por las filosóficas, las políticas, económicas, científicas, educativas etc. nos muestran el proceso y la diversidad de saberes que se apoyan a partir de una imagen del hombre. Todas estas imágenes han construido nuestro contexto inmediato como una multiplicidad de fuentes que nos remiten a lo humano. Pero, que existan dichas fuentes, no nos dicen nada de la totalidad de lo humano. El fondo de este problema radica en la pugna que cada una de las fuentes tiene por definir y determinar a lo humano, la confrontación entre cada una de ellas fragmenta y nos hace más lejana una imagen de totalidad humana.

Desde el auge del capitalismo como modelo económico determinante, la vida humana se ha transformado en todas sus escalas. Los modelos políticos se alienaron a la ideología del progreso que el capitalismo había instaurado; así como el interés del desarrollo tecnológico. Al paso de los años, con abruptos cambios políticos, sociales y económicos, llegamos a nuestro presente. Este panorama actual, que no se ve nada alentador, ya sea por la dinámica del consumo, en la cual sumamos a todo lo existente en este mundo, como algo consumible; o el retorno de las políticas demagógicas y xenofóbicas, que fracturan aun más el aspecto político y social del ser humano. La falta de empatía como dogma social contemporáneo. Y si le sumamos el nuevo arraigo de las tecnologías en la vida del hombre, haciéndolo

dependiente de sus aparatos para “subsistir”. Nos surge la pregunta ¿qué será del hombre?

La respuesta a esta pregunta es complicada, si tomamos como punto de partida nuestro presente ¿Qué hacemos? ¿hacia dónde buscamos resguardo? Posiblemente la respuesta se encuentra en la filosofía. Afirmar que la respuesta se encuentra en la filosofía, no implica decir que la solución ya esta dada, o está perdida en algún tratado filosófico olvidado en una biblioteca. Por mucho tiempo la filosofía se ha esforzado por averiguar que es la esencia del mundo, de las cosas, del hombre. Aunque esta búsqueda no ha dado los resultados esperados, nos brinda indicios para seguir explorando. Dichos indicios nos muestran elementos, que denominaré como originarios. Las características de lo originario nos muestran su perdurabilidad a pesar del cambio social, político, técnico o económico. Un ejemplo de esos elementos lo encuentro en lo *dialógico*, propuesto por Buber.

¿Cómo podríamos ampliar estos elementos originarios *dialógicos*, pensando en el porvenir? Algo que jamás va a desaparecer del ser humano es su elemento relacional; ya sea la relación que pueda tener a través de los nuevos medios tecnológicos, políticos o económicos. La capacidad relacional perdura como rasgo fundamental del ser humano a pesar de las épocas transcurridas. El ámbito relacional guarda de fondo una exigencia -recordando la pregunta de la introducción de esta investigación- Considero que pensar en el porvenir es comprometerse con dicho porvenir.

Los elementos originarios *dialógicos*, se han mantenido arraigados en el ser humano como una semilla latente a florecer. Lo *dialógico* requiere de una disposición, y tal vez esta disposición es lo que hace difícil voltear a ver esta clase

de propuestas. Actualmente, el ser humano vive falto de disposición, su mirada, nublada por los ámbitos políticos, sociales o económicos, no lo invitan a comprometerse con lo venidero, solo a conformarse con su fracturado presente. ¿Cómo sortear este obstáculo? Considero que creer en estos rasgos originarios del ser humano, implica reconocerlos donde acontecen. Este reconocimiento es también una apertura para que los demás lo noten, para que los otros se vean reflejados y reconozcan su valor ¿Dónde encontramos estos elementos? La respuesta es muy simple, en la vida cotidiana. Ahí en un salón de clases, en un paseo, compartiendo el alimento, en muchos momentos. Para terminar, afirmarí lo siguiente: el reconocimiento de esos elementos es el reconocimiento vital de cada ser humano. Comprometerse con el porvenir, es comprometerse con la vida misma. Consecuentemente, la pregunta por nuestra situación actual como género humano, es preguntarnos por nuestra vida, preguntarnos por lo que vendrá, es preguntarnos por la vida venidera.

BIBLIOGRAFÍA.

Buber M. (2005) *Yo y Tú*. Madrid. Caparrós.

“” (1996) *Dos modos de fe*. Madrid. Caparrós.

“” (2006) *Caminos de utopía*. DF.FCE.

“” (1993) *Eclipse de Dios*. DF. FCE.

“” (2011) *¿Qué es el hombre?* DF. FCE

“” (2004) *El conocimiento del hombre* (2004) Madrid. Caparrós.

“” (1997) *Dialogo y otros escritos Barcelona*. Riopiedras Ediciones.

“” (2006) *Imágenes del bien y del Mal*. Buenos Aires. Lilmod.

Bergson H. (1927) *La evolución creadora*. Madrid. Aguilar.

Castellanos R. (1972) *Poesía no eres tú*. DF. FCE

Díaz C. (2004) *El humanismo hebreo de Martín Buber*. Salamanca. Kadmos.

Descartes R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y propuestas*. Madrid. Alfaguara.

Darwin, Ch. (2005) *El origen de las especies*. Antonio de Zulueta (trad.) (3ª edición). Madrid: Espasa-Calpe.

Echeverría B. (1997) *Las ilusiones de la modernidad*. DF. UNAM.

Engels, F. (1983) *El origen de la familia, propiedad privada y estado*. SARPE. Madrid.

Groethuysen B. (1995) *Antropología filosófica*. Buenos Aires. Losada.

Heráclito (1985) *Filósofos presocráticos II*. Madrid. Gredos.

Hipona A. (1979) *Confesiones*. Madrid. BAC

“” (1969) *Introducción general y primeros escritos*. Madrid. BAC

- Heidegger M. (2003) *Ser y Tiempo*. Madrid. Trotta.
- “” (1996) *Kant y el problema de la metafísica*. DF. FCE
- Husserl H. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- Juarroz R. (2008) *Poesía Vertical*. Madrid. Visor.
- Kant I. (2000). *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Madrid: Akal.
- “” (2002) *Crítica de la Razón Pura*. DF. Taurus.
- “” (2010) *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid. Gredos
- Kajon I. (2007) *El pensamiento judío del S. XX*. Buenos Aires. Lilmod.
- Laín P. (1968) *Teoría y realidad del otro vol. I*. Madrid. Revista de Occidente.
- “” (1968) *Teoría y realidad del otro vol. II*. Madrid. Revista de Occidente.
- Nietzsche F. (1985) *La gaya ciencia*. Venezuela. Monte Ávila.
- Ponty M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Planeta de Agostin.
- Pintor A. (1978) *El humanismo de Max Scheler*. Madrid. BAC
- Pascal B. (2012) *Pensamientos*. Madrid. Gredos
- San Martín J. (2016) *Antropología y fenomenología*. Ciudad de México. CEMIF.
- “” (2013) *Antropología filosófica I*. Madrid. UNED.
- “” (2015) *Antropología filosófica II*. Madrid. UNED
- Rosenzweig F. (2006) *la estrella de la redención*. Salamanca. Eds. Sígueme
- Scheler M. (1960) *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires. Nova
- “” (2004) *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires. Losada
- “” (1994) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires. Losada
- Zambrano M. (1955) *El hombre y lo divino*. DF. FCE.