

Martin Buber, en la entraña del Personalismo Comunitario

Carlos Díaz¹

1. La relación dialógica como principio

El manto del personalismo comunitario alberga muchos nombres propios, uno de ellos el señero de Martin Buber, cuyo pensamiento ha nutrido su misma entraña como pocos. Martin Buber, enteramente judío, soñó con un judaísmo tan distinto al actual, que no se vería reconocido en él: el sueño buberiano de lograr una coexistencia pacífica y solidaria entre árabes e israelíes bajo el signo de una fe que invoca a un mismo Dios, dista de haberse realizado. Y, cuanto más grande parece el eclipse, más necesario se hace que reaparezca el sol de la propuesta de este judío sabio, a la vez creyente y pensador, místico y político, personalista y comunitario, verdadero modelo de coherencia en humanidad. Ojalá hubiese yo podido conocer personalmente, en vida, a este hombre para darle las gracias por su magisterio, pues quien sólo sabe hacer honras fúnebres me da mala espina; es tal cantidad de epítetos laudatorios sobre las lápidas de los cementerios, que cabe preguntar: ¿y aquí donde entierran a los malos?

Pese a todo su esfuerzo, el humanismo hebreo de Buber había encontrado muy escaso eco: el pueblo al que hablaba era un mito de su propia alma, porque la mayoría de la población judía de Palestina quería el Estado judío, un socialismo centralizado, y en todo caso las formas de la tradición religiosa no vivida desde el interior. La renovación del ser humano mediante una nueva idea de formación y educación popular, sin revo-

lución pero tampoco para un mañana sin fecha, la preparación de un hogar común palestino que pudiera servir como verdadero modelo de vida comunitaria, todo ello de la única forma posible, a saber, mediante la relación Yo-y-Tú (que desde su primer esbozo hasta su publicación tardó más de seis años en elaborarse²), en resumen el humanismo nacional de Buber, o humanismo hebreo, o humanismo pneumático, no estaba de ninguna manera en el horizonte del pueblo: Buber llegaría años después a Palestina demasiado tarde como para poder influir. Y, no pudiendo ser a la vez y bajo el mismo aspecto judío y alemán, decidió ser sencillamente un ser humano y hablar de los seres humanos. Pero esta decisión no logró acallar la gran tensión bipolar de su vida, antes al contrario la agudizó, pues siguió fiel a su pasado judío y además se abrió al nuevo que iba creándose en Palestina.

¿Por qué se ignora a gentes tan magistrales como Martin Buber?, ¿habrá que concluir que también en la Academia sólo es verdad lo que los medios quieren y durante el tiempo y el lugar que quieren, es decir, que somos un deseo en la agenda de los medios?³

2 Y que tampoco se publicó conforme al diseño previsto en cinco tomos, de los que «Yo y Tú» debían ser la primera parte, los «Prolegómenos», como Buber mismo los califica. Conocemos el plan de las demás partes por una carta a Franz Rosenzweig del 14.9.1922 y por un esquema sin fecha, impreso en la edición inglesa: *I and Thou. A new translation with a prologue and notes by Walter Kaufmann*, New York, 1970. He lo aquí: 1. Prolegómenos. 2. Protoformas de la vida religiosa. 3. Anuncio de Dios y ley de Dios. 4. Persona y comunidad. 5. La fuerza y el Reino. «Yo y Tú» aparece en 1923.

3 Por eso hago más estas palabras: “Desde muchacho me metió en las escuelas esta afición y, pagado o de balde, recibiendo dinero o dándolo, puedo decir que en toda mi vida no he hecho otra cosa, y en ello he gozado y pienso morir... para vulgarizar lo que otros saben por principios de alta ciencia... repitiendo al alcance de todos las verdades que en un principio fueron conocidas de muy pocos” (Discurso leído en la solemne apertura del Curso Académico de 1897 a 1899 en la Universidad Literaria de Granada por D. Andrés Manjón y Manjón. Granada, Imprenta-Escuela del Ave María, 1905. En la contraportada se lee: Precio: cualquier limosna a favor de las Escuelas del Ave María, fundadas por D. Andrés Manjón en el

1 Doctor en Filosofía; Fundador de los Institutos Emmanuel Mounier en España, México, Paraguay y Argentina; Profesor de la Universidad Complutense, Madrid. (Ver más en nuestro link de “Autores”).

Se equivocaría de plano quien sólo viera en Buber a un sionista o a un teólogo judío, lo cual, con ser mucho, no es todo, pues durante sus años de universidad se formó muy técnicamente en la complicada filosofía trascendental: realizó estudios con maestros como Georg Simmel, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl, y fue discípulo y amigo de figuras como Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand y Martin Heidegger, con quienes más tarde debatió complicadas tesis epistemológicas⁴, distanciándose del intelectualismo de sus colegas: “Debo repetirlo una vez más, no tengo ninguna doctrina. Sólo indico algo, indico sólo la realidad. Indico algo que realmente no ha sido observado, o que lo ha sido sólo en parte. Tomo de la mano a quien me escucha, y lo acompaño a la ventana. Abro la ventana y señalo lo que está fuera. No tengo nada que enseñar, sino que únicamente inicio un diálogo”⁵.

Pero decir que ‘únicamente’ inicio un diálogo es decir mucho, pues, como lo proclama Hölderlin,

“Desde un diálogo somos
Y oír el uno del otro podemos”⁶.

En el origen de todo diálogo está la *relación* interpersonal de los seres humanos entre sí

camino del Sacromonte de Granada).

4 En el mundo entero la obra de Buber ha sido editada, reeditada, traducida y difundida. Entre sus escritos filosóficos y antropológicos más citados están *Ich und Du* (Yo y tú. Ed. Caparrós, Madrid), *Das dialogische Prinzip* (conteniendo varios libros bajo ese título genérico), *Das Problem des Menschen, Was ist der Mensch* (Qué es el hombre, FCE, México), *Der Mensch und sein Gebild, Logos. Zwei Reden, Schuld und Schuldgefühle*. Y entre los de otros ámbitos están *Gottesfinsternis* (Eclipse de Dios. FCE, México), *Bilder von Gut und Böse, Reden über Erziehung, Der utopische Sozialismus, Zwischen Gesellschaft und Staat, Pfade in Utopia* (Caminos de Utopía, FCE, México).

5 Buber, M.: *Replies to my critics*, en Schilpp, A (ed): *The Philosophy of Martin Buber*. Open Court, La Salle, 1967, p. 693.

6 Cfr. el comentario de Buber en 1957 a estos versos de Hölderlin, con los que éste concluye su poema «Versöhnender der du nimmer geglaubt». *Nachlese*, cit., pp. 65-66.

(*zwischen*)⁷, y de ellos con Dios. Dios y el hombre, la historia de “los hombres ante Dios” es, por ello, la historia misma de Dios⁸. El *principio dialógico* funda todo, es el gozne de la obra buberiana: unifica lo antropológico, lo teológico y lo sociopolítico⁹.

Emmanuel Levinas, otro judío universal, desde la tradición veterotestamentaria, formula pese a todo tres reparos a Buber: por una parte, no habría tomado suficientemente en cuenta la ‘separación’ y la disimetría entre el tú y el yo; preocupado como estaba por el encuentro interpersonal, al acercarlos tanto los hace intercambiables, sustituibles en el ‘entre’ de su terreno común; por otra parte, Buber habría hecho de la relación interpersonal una totalidad, cuando el diálogo se caracteriza por la imposibilidad de convertirse en realidad ontológica, es decir, de sustancializarse en algo estable¹⁰; por último, Buber habría olvidado

7 “Y mientras estaba llorando, pasa por allí un hombre y pregunta: ‘¿Por qué lloras, hijo mío?’ ‘Hace años y años que conozco este camino que me lleva a mi maestro e incluso este bosque lo conozco como la calle de mi casa, y no sé cómo ni por qué me he perdido y no consigo encontrar la salida; esto no puede ser una cosa natural, sino que tiene que ser una señal de que algo anda mal en mí’. ‘Ánimo, ánimo’, dijo aquel hombre, ‘ven conmigo y juntos hallaremos el modo de salir de este bosque’. Y apenas hicimos juntos dos o tres pasos me di cuenta de que estábamos al final del bosque. ‘¿Ahora’, dijo aquel hombre, ‘sabes lo que significa *juntos*?’ ‘Lo sé’, respondí yo. ‘Entonces’, añadió él, ‘quiero darte otra cosa para tu camino: si se quiere unir dos trozos de madera para que se hagan uno solo, hay que pulir primero las desigualdades de ambos. Pero si los salientes de uno encajan en los agujeros del otro, no es necesario pulirlos. Eso es, realmente, el verdadero estar juntos” (Buber, M.: *Gog y Magog* cit, p. 352).

8 Buber, M.: *Der Glaube der Propheten*, cit., p. 458.

9 Cfr. Buber, M.: *Das dialogische Prinzip*. Lambert Verlag, Heidelberg, 1984 (contiene: *Ich und Du*; *Zwiesprache*; *Die Frage an den Einzelnen*; *Elemente des Zwischenmenschlichen*; *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*). Cfr. también Simón, A.: *Las fronteras del Tú*. Introducción al pensamiento de Martin Buber. In «El Olivo», XVIII, 39, Madrid, 1994, pp. 73-103; Horowitz, R.: *Buber’s Way to I and Thou*. Lambert Schneider, Heidelberg, 1978; Casper, B.: *Das dialogische Denken: Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners un Martin Bubers*. Herder, Wien, 1967; Lang, B: *Martin Buber*

que el decir-tú separado del dar-al-tú, sin un afectar incluso a mi cuerpo, no es sino algo etéreo¹¹.

Por su parte Buber no aceptaría tales críticas, pues, aunque “quien se vuelve hacia el otro estando primordialmente a distancia y entra con él en relación llega a inteligir la totalidad y unidad de tal manera que desde entonces es capaz de inteligir el mundo como totalidad y unidad”, sin embargo la distancia (Urdistanz) siempre permanece en la relación (Beziehung)¹²; por lo demás, sin ese encuentro, “aunque se pase el día entero vistiendo al desnudo y dando de comer al hambriento, difícilmente encontrará a un verdadero tú”¹³. Son matices importantes, pero puede que al final...

“También debes saber
que tú estás sola
igual que yo estoy solo,
igual que estamos solos,
que todos están solos...
Pero también te digo
que tras de las palabras
nos hablamos,
tras de nuestros cuerpos
nos sentimos,
tras de nuestras almas
trascendemos
y estamos solos todos juntos”.
(Benito Estrella)

Por nuestra parte -entre Levinas y Buber- estamos de acuerdo en que, «en tanto aboga por la *reciprocidad* como determinación esencial de la relación (el Tú me afecta como Yo le afecta a él), Buber parece rechazar la heteronomía original del encuentro; y, de paso, hacerse merecedor de los

und das dialogische Leben. Lang, Frankfurt a.M, 1963.

10 Cfr. Levinas, E.: Noms propres. Fata Morgana, París, 1976, pp. 23-48: asimismo, Levinas, E.: Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie. Revue Internationale de Philosophie, 32, 1978, pp. 492-511.

11 Cfr. carta de Emmanuel Levinas a Martin Buber, en Briefwechsel III, cit., pp. 582-584.

12 Buber, M.: Urdistanz und Beziehung, 63. Para un estudio más detenido de esta cuestión, cfr. Bloch, J: Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers, Lambert Schneider Verlag, 1977, pp. 223-224.

13 Cfr. la defensa de la propia posición de Buber frente a de Emmanuel Levinas en Briefwechsel III, cit., pp. 582-584.

reproches de Levinas, quien considera que esa nivelación del Yo y el Tú hace que la alteridad de éste se vea reducida a la de un mero *alter ego*, mientras que la segunda persona del rostro es la de un *Usted*, únicamente accesible en la distancia del respeto. No es nuestro propósito negar la evidencia: en efecto, Buber afirma explícitamente esta tesis. Sin embargo, por otro lado, una lectura atenta de los escritos filosóficos buberianos permite detectar una tensión permanente entre la exigencia de reciprocidad y el principio contrario de heteronomía. Si no fuese así, el diá-logo buberiano ya no podría tener en el diá-logo bíblico sus raíces...Proponiendo una ontogénesis de la subjetividad de raíces heterónomas, la filosofía judía contemporánea recrea, en clave monoteísta, el sentido del humanismo¹⁴. Pero cualquier cosa podría decirse de Buber, antes de afirmar que no se movió dentro del humanismo judío.

1.1. Raíces veterotestamentarias del principio dialógico: *hesed* y *emunah*

Ha visto bien Hans Urs von Balthasar que “el ‘descubrimiento’ del principio dialógico llevado a cabo por pensadores mayoritariamente judíos tiene sin duda algo que ver con una reflexión retrospectiva sobre la Biblia”¹⁵. En efecto, no podía ser menos, desde la clave del *hesed*: “En el plano de las relaciones interhumanas, *hesed* constituye ‘la sustancia misma de la alianza’, aunque con distintos grados de intensidad semántica.

En primer lugar, está dotado de *hesed* el señor o superior, que en su superioridad instituye una alianza y, en este sentido, es cercano al de benevolencia, gracia, amor; pero, en consecuencia, el súbdito que accede al pacto debe vivir en conformidad con el favor concedido, debe, por así decirlo, reflejarlo, regulando según él su propia conducta, tanto en su relación con el señor como con los demás. Además, en la antigüedad los conceptos éticos están estrechamente entrelazados con los jurídico-políticos: la confianza reina entre los miembros de la familia, entre los de la estirpe,

14 Sucasas, A: Memoria de la ley. Ensayos sobre pensamiento judío. Ed. Riopiedras, Barcelona, 2002, pp. 134 y 137.

15 Von Balthasar, H.U.: Teodramática.I. Prolegómenos. Ed. Encuentro, Madrid, 1990, p. 610 (son de mucho interés las páginas 609-626 dedicadas al principio dialógico).

entre las tribus confederadas, etc.; la fidelidad y la piedad se fundan en la relación jurídica, fundamentando a su vez su estabilidad. *Hesed* reina entre quien ofrece hospitalidad y quien la recibe, y en quien la devuelve cuando se presenta la ocasión; quien, con su *hesed*, ha ofrecido ayuda, compromete al que la ha recibido al mismo sentimiento y al mismo modo de obrar. Cuando lo jurídico (contractual) aparece en primer plano, el mejor modo de parafrasear el *hesed* es con el término lealtad; pero el concepto cuadra mejor en el ámbito del 'pacto' que en el de 'contrato', cualquiera que sea un motivo por el que se acuerda una alianza. Si se lo traduce como 'comportamiento de acuerdo con

una relación de comunión', sólo se acierta a condición de poner en la raíz de todo un comportamiento personal, benévolo, amoroso, que descubre y abre un espacio de confianza recíproca.

Es evidente que *hesed* incluye en gran medida otros conceptos fundamentales, sin que por esto haya que identificarlo con ellos: *berit* y *hesed* se condicionan recíprocamente; fidelidad y veracidad (*emet*) son inimaginables sin *hesed* (los dos términos aparecen muy a menudo juntos en los salmos), salvación y paz (*sâlom*) tienen también relación con ello. Encomendarse al *hesed* de Dios no significa simplemente implorar su gracia, sino recordarle su fidelidad a la alianza, dando signos de penitencia y de conversión, de los que Dios puede inferir que se atiene aún a este pacto de fidelidad. Se osa recordar a Dios su fidelidad a la alianza, apoyándose en ella como en una garantía de gracia: toda la reciprocidad de la alianza se basa en la iniciativa de gracia de Dios¹⁶.

Por otra parte, la fe judía es *emunah* (confianza en la guía de Dios), que no se reduce a un sentimiento subjetivo, sino a una praxis fundamentalmente colectiva que tiene su asiento en la experiencia de un pueblo y conduce a trabajar por la transformación del mundo dialogando y buscando¹⁷. 'Emunah', confianza, 'creer en', más bien que 'creer que', podría ser el sustituto del término 'religión', sobre todo si tenemos en cuenta que el

hebreo moderno carece de tal palabra ('dat', que se utiliza para designarla, pertenece propiamente al campo de la ley y no al de la fe)¹⁸.

1.2. Lo que el prejuicio aristotélico-tomista impidió

Si esto es así, ¿por qué el Nuevo Testamento, que mantiene la *hesed* del Antiguo Testamento, no ha sido leído del mismo modo? Por culpa de la interpretación de Santo Tomás, sentimos mucho decirlo aun reconociendo la magnitud del aquinate. En efecto, en su definición de persona es capital la noción de subsistencia: por tal se entiende aquella realidad que existe en y por sí, no en otra¹⁹, "lo más perfecto de toda la naturaleza, a saber, el ser subsistente en una naturaleza racional", excluyendo la relación como constitutivo de la persona humana. Tomás enfatiza que lo que distingue y personaliza a las personas divinas es precisamente la relación²⁰, pero no ocurre lo mismo con las criaturas; en éstas, el principio diversificador, la individuación, no procede de la relación, sino de la materia signata quantitate (materia diferenciada por su cantidad), y por ello "aunque en la significación de la persona divina se contenga la relación", ésta no se incluye «en la significación de la persona angélica o humana»²¹.

En el fondo de esta posición late el viejo prejuicio aristotélico contra la relación; ésta es accidente, no sustancia; mal puede, pues, constituir 'lo más perfecto de toda la naturaleza', es decir, la persona. En Dios, por el contrario, las relaciones son subsistentes, lo que permite a Tomás afirmar que "las personas (divinas) son las mismas relaciones subsistentes"²², sin que parezca preocuparle mucho la objeción a que se presta cuanto acaba de proponer: que está modificando la noción definida cuando la aplica a Dios y cuando la aplica al hombre. Su respuesta es lacónica: "nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas"²³.

18 Cfr. el magnífico libro de Jesús Muga *El tiempo hebreo. Referentes antropológicos sobre la raíz bíblica del personalismo*, incompatible con la griega antipersonalista (Ed. Fundación Mounier, Madrid, 2002).

19 *Summa Theol.* I, q.29, a.2.

20 *Summa Theol.* I, q.40, a.2.

21 *Summa Theol.* I, q.29, a.4 ad 4.

22 *Summa Theol.* I, q.40, a.2 ad 1.

23 *Summa Theol.* I, q.29, a.4 ad 4.

16 Von Balthasar, H.U.: *Gloria. VI. Antiguo Testamento*. Ed. Encuentro, Madrid, 1988, pp. 140-141.

17 Sobre la traducción de la *emunah* hebrea a la *pistis* cristiana, cfr. tanto el prólogo de Ricardo de Luis, como el epílogo de David Flusser de la obra de Buber *Dos modos de fe*. Ed. Caparrós, Madrid, 1996.

La definición de Duns Escoto está más próxima a Ricardo de San Víctor que a Boecio: “persona es la sustancia incommunicable de naturaleza racional”²⁴. A su juicio, el acento de la definición debe recaer en la incommunicabilidad; mientras que la naturaleza es comunicable, la persona es incommunicable. Con esta distinción pretende Escoto salvaguardar la singularidad e irrepitibilidad de la persona individual, así como su autonomía e independencia ontológica; es sintomático al respecto que, hablando de la razón formal de la persona, se parece dar por entendida la sinonimia entre comunicabilidad y dependencia; la naturaleza -escribe nuestro teólogo- es personalizada por la negación de la comunicabilidad o dependencia²⁵.

Esta acotación de Escoto ilumina la tenaz insistencia con que las definiciones medievales enfatizan lo sustancial sobre lo relacional. Detrás de esta reiteración está, ante todo, la necesidad de diferenciar nítidamente al hombre -entidad única e irrepitible en su concreta singularidad- de los animales y las cosas. Y además, el afán de dotar a la razón de la persona de una consistencia propia -lo que hoy llamaríamos mismidad-, sin la que el ser personal corre el riesgo de desvanecerse en la oquedad de un puro actualismo relativo. Sin un fondo óntico duro y compacto, el sujeto de relaciones se difumina en mera encrucijada de encuentros o nudo de la trama, en objeto pasivo, y no sujeto activo, de las relaciones. La comunicación interpersonal sólo es posible sobre la base de una ‘existencia independiente’, de una ‘substancia’ o una ‘subsistencia’, es decir, sobre el momento de la autoposición del propio ser. La persona se dará únicamente allí donde ‘el ser esté en sí mismo y disponga de sí mismo’.

Sea como fuere, Martin Buber ha pasado a la historia por la elaboración de una filosofía personal relacional, dialógica, que a continuación examinamos.

2. Del otro al nosotros

2.1. El entrar-en-relación

Contra lo postulado por la filosofía moderna que tiene su origen en Descartes, la existencia

humana se desarrolla y plenifica cuando, sin hacer desaparecer la distancia, progresa relacionalmente hacia el encuentro plenificador. En esto Buber -aunque él mismo no lo subraye suficientemente- se incorpora al movimiento fenomenológico²⁶, que tiene en la intencionalidad (apertura-al-otro) su punto de partida: “El principio del ser humano no es simple, sino doble, y se constituye en dos movimientos, uno de ellos presupuesto del otro. Al primero se lo podría nombrar ‘distanciamiento originario’ y al segundo ‘entrar-en-relación’. Que el primero sea presupuesto del segundo se debe a que sólo el existente distanciado o, más concretamente, devenido hacia un Enfrente independiente puede entrar en relación. Pero un Enfrente independiente se da sólo para el hombre”²⁷.

No hay movimiento plenificador humano sin reciprocidad relacional: “Cuando, por ejemplo hablamos de una relación de camaradería entre dos hombres, no pensamos tan sólo en ellos como camaradas, sino también en una disposición duradera que se actualiza en cada acontecimiento, pero que además abarca puros sucesos individuales psíquicos, tales como el recuerdo de compañeros ausentes. Sin embargo, al referirme a la esfera de lo interhumano, pienso sólo en acontecimientos actuales entre hombres, sean completamente recíprocos, o apropiados para elevarlos de inmediato a la reciprocidad, o para completarlos. De este modo, la participación de los dos compañeros es básicamente indispensable. La esfera de lo interhumano es la esfera del uno-frente-a-otro; a su despliegue lo denominamos nosotros ‘lo dialógico’.

Por otra parte, es erróneo querer comprender el fenómeno interhumano como algo psíquico. Si, por ejemplo, dos hombres entablan un diálogo, ello se da eminentemente en las almas de uno y otro, lo que sucede si uno escucha o se decide a hablar. Sin embargo, ello es sólo el secreto acompañamiento del diálogo mismo, un acontecimiento fonético pleno de sentido, cuyo sentido no se encuentra ni en uno solo de los interlocutores, ni en los dos juntos, sino únicamente en su cooperación

24 *Lectura I*, dist. 2, pars 2, q.1-4.

25 Cfr. *Quaest. quodl.*, q.19, a.3, n.63.

26 Cfr. Díaz, C.: *¿Qué es el personalismo comunitario?* Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2002.

27 Buber, M.: *Distancia originaria y relación. Contribuciones para una antropología filosófica*. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1997, pp. 94 y 99.

en persona, en su 'entre ambos'²⁸.

Entre ambos, con esta persona a la que acepto en concreto, y además como compañera, he ahí la densidad dialógica máxima: "El presupuesto principal para el surgimiento de un verdadero diálogo es que cada uno se refiera a su compañero como a este hombre. Comprendo al Otro, lo suyo: comprendo que es esencialmente de otro modo en esta forma determinada, propia y exclusiva, y le acepto de tal modo que puedo dirigirle, justamente a él, y con toda seriedad, mi palabra. Quizás tenga que objetar con severidad, una y otra vez, a su opinión sobre el objeto de nuestro diálogo mi propia opinión, no en absoluto para que se debiliten las convicciones, pues a esta persona, portadora personal de una convicción, la acepto en su ser concreto, desde el que surge la convicción, justamente aquella de la que tengo que mostrar,

paso a paso, lo que no es cierto en ella. Digo, sí, como compañera, a la persona a la que combato, la afirmo como criatura y como creación, y afirmo también lo que se yergue contra mí. Claro está que esto depende de que entre nosotros se establezca un verdadero diálogo o de que la reciprocidad que acontece se eleve hasta el lenguaje.

Pero, llegados a este punto, lo primero es que yo legitime frente a mí al Otro como un hombre con el que estoy dispuesto a vincularme; entonces puedo confiar en él y creer que también él actúa como compañero.

¿Qué significa, sin embargo, comprender a un hombre, en el sentido estricto en que utilizo tal palabra? Comprender una cosa o un ser significa, en general, experimentarlo como totalidad y, a la vez, sin abstracciones restrictivas, en toda su creación. Pero, aunque esté situado como un ser entre seres y como cosa entre cosas, un hombre es algo categorialmente diferente a todas las cosas y seres en la medida en que no puede ser realmente comprendido sin que se le comprenda a él solo entre todos los hombres en todo su propio don espiritual, siendo ello lo decisivamente implicado aquí en el ser personal de este ser viviente: el espíritu personalmente determinante. Comprender a un hombre significa, especialmente, percibir su totalidad como persona desde el espíritu, per-

cibir el medio dinámico que imprime a todas sus exteriorizaciones, acciones y actitudes un comprensible signo de exclusividad. Pero tal comprender es imposible si y en tanto el Otro resulta ser el desligado objeto de mi reflexión u observación, pues a éstas no se da a conocer tal totalidad ni sus medios; ello es posible, ante todo, si encuentro al Otro elementalmente en relación, si me es presente. Por todo ello describo el comprender, en este especial sentido, como la presentificación personal...

Pero esto, habría que indicarlo una vez más, sólo puede acontecer en el compañerismo vital, es decir, si yo, estando en una situación común con el Otro, me expongo vitalmente en su parte como la que es suya propia. Es sabido que esta actitud fundamental mía puede quedar rechazada y que la dialógica puede morir en germen. Pero, si la reciprocidad resulta, entonces florece lo interhumano en el auténtico diálogo²⁹.

2.2. *Lo que quiere-ser-dicho*

Mas ¿cómo acontece? He aquí la descripción buberiana, lo suficientemente explícita como para no necesitar de hermenéutica alguna adicional: "En el diálogo acontece la dirección hacia el compañero, en toda verdad, como dirección hacia el ser. Cada persona que habla considera aquí al compañero (o compañeros) al que se dirige como esta existencia personal. Referirse a alguien significa a la vez, en este contexto, ejercer la medida de presentificación que es posible al hablante en este instante. El sentido experiencial y la fantasía real, que completa lo encontrado por aquél, actúan conjuntamente para hacer presente al Otro como persona total y única, precisamente como esta persona. Pero quien habla no meramente percibe así al que se le presenta, sino que lo acepta como su compañero, y esto significa que lo confirma en su propio ser. La verdadera dirección de su ser hacia el Otro incluye tal confirmación o aceptación. Evidentemente, ello no significa de ningún modo una aprobación, pero allí donde estoy contra Otro, ya le acepto como compañero de un auténtico diálogo, le digo Sí en cuanto persona.

Por lo demás, si ha de surgir un auténtico diálogo, cada uno de los que participen tiene que introducirse a sí mismo en él. Y esto significa que ha de te-

28 Buber, M.: *Elementos de lo interhumano*. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1997, pp. 74-75.

29 *Ibi.*, pp. 80-83.

ner la intención de decir, en cada caso, lo que piensa acerca del tema en cuestión; lo cual significa, de nuevo, que ha de prestar la contribución de su espíritu sin merma ni desviación. También hombres muy sinceros creen no estar obligados por ello a decir todo 'lo que han de decir'. Pero en la gran confianza que es aliento del verdadero diálogo, aquello que en cada caso he de decir ya tiene en mí el carácter de lo que quiere-ser-dicho y no puedo rechazarlo ni retenerlo en mí. Lleva, irreconocible para mí, la marca que indica la pertenencia a la vida comunitaria de la palabra. Donde existe la palabra dialógica auténtica tiene que llegarle su derecho a través de la incondicionalidad. Pero incondicionalidad es justamente lo contrario del hablar a tontas y a locas. Todo depende de la legitimidad 'de lo que he de decir'. Y, por supuesto, tengo que estar atento a elevar a palabra interior y, consiguientemente, a palabra hablada aquello que he de decir justamente ahora, pero que aún no poseo lingüísticamente. Decir es naturaleza y obra, nacimiento y creación a la vez, y tiene que completar siempre de nuevo la unidad de ambas allí donde aparece dialógicamente, en el aliento de la gran confianza.

Aquel en quien, incluso en la atmósfera del diálogo auténtico, domina en cuanto hablante el pensamiento de la propia eficacia de aquello que tiene que decir, ése actúa como destructor. Cuando yo, en vez de decir lo que hay que decir, me propongo hacer percibir un yo que se hace válido, he fallado irreparablemente a lo que hubiera tenido que decir, lo cual aparece defectuosamente en el lenguaje, haciéndose con ello deficiente el diálogo. Es porque el auténtico diálogo es una esfera ontológica que se constituye a través de la autenticidad del ser por lo que la irrupción del parecer puede dañarlo.

Pero allí donde se plenifica el diálogo en un ser, entre compañeros que se han dirigido en verdad uno a otro, se exteriorizan incondicionalmente y están libres de querer parecer, allí se plenifica una memorable fecundidad comunitaria antes en ninguna parte activada. La palabra resurge una y otra vez sustancialmente entre los hombres que son abrazados y abiertos por la dinámica de un ser-uno-con-otro en su profundidad. Lo interhumano abre lo que antes estaba clausurado...

Evidentemente, no necesitamos hablar todos los reunidos con vistas a un diálogo auténtico; permanecer silenciosos de vez en cuando puede ser realmente importante. Pero cada uno tiene

que estar resuelto a no privarse si en el transcurso del diálogo ha de decir lo que precisamente haya de decir. Naturalmente, con ello nadie puede saber desde el principio lo que ocurrirá: un diálogo auténtico no se puede predisponer, pues desde el principio tiene justamente su orden fundamental en sí mismo, sin que nada pueda ser ordenado; el curso lo es del espíritu, y uno descubre lo que debía decir no antes de que perciba su llamada³⁰.

2.3. Cuando el diálogo es verdadero

Donde hay diálogo verdadero no puede darse voluntad de dominio, ni instrumentalización: "El verdadero diálogo y, en consecuencia, cualquier plenificación actual de la relación interhumana, significa aceptación de la otredad. Cuando dos hombres se comunican entre sí sus opiniones, básicamente diferentes, sobre un tema, cada uno con la intención de convencer a su compañero de la corrección de su propio punto de vista, todo depende, en el sentido del ser humano, de si cada uno considera al otro como el que es y, a pesar de toda su voluntad de influir en él, sin embargo le acepta y confirma francamente en su este-ser-humano, en su ser-de-este-modo. La rigurosidad y profundidad de la individuación humana, el elemental ser-de-otro-modo del Otro no es tomado meramente, entonces, como necesario punto de partida para el conocimiento. De este modo, la voluntad de influir no significa aspiración a cambiar al otro o a injertarle mi propia 'verdad', sino la verdad conocida como correcta, justa y verdadera, que precisamente por ello también allí, en la substancia del otro, tiene que ser aplicada -allí justamente a través de mi influencia, en la substancia del otro, en la que se ha de dejar germinar y crecer la forma proporcionada de la individuación. Frente a ello está la búsqueda de injerencia, que predomina obsesivamente en el 'propagandista' y en el 'sugerente' en su relación con el hombre, igual que en su relación con las cosas, precisamente con las que nunca entrará en relación, a las que es aficionado a despojar de su condición de distantes e independientes.

Lo humano y la humanidad se forman en los encuentros auténticos. Entonces el hombre se

30 *Ibi.*, pp. 87-89.

experiencia a sí mismo, por ejemplo, no meramente limitado por hombres, remitido a la propia finitud, parcialidad o necesidad de complementación, sino que para él esalzada la propia relación a la verdad a través del otro individualmente diferente, para germinar de modo diferente y crecer determinada relación a la misma verdad. A los hombres les es necesario, y se les concede, confirmarse entre sí en su ser individual en verdaderos encuentros; más allá, sin embargo, les es necesario y concedido iluminar de otro modo -y, así, ver confirmada- la verdad de los otros hermanados, que el alma llega a poseer³¹.

2.4. *El devenir-sí-mismo-conmigo*

Así dispuestas las almas, en esa reciprocidad de conciencias de que hablara Maurice Nédoncelle, en esa plenificación o cumplimiento de que hablara también Edmund Husserl, no puede faltar la empatía, a la que Buber prefiere denominar 'presentificación': "Esta relación en la esfera

interhumana culmina en un acontecimiento que se habría de llamar presentificación. Como momento parcial es algo que se ha de encontrar allí donde se trata de la relación interhumana, pero en su formación esencial acontece raramente. Toca a una capacidad de la que cada quien posee algo y que puede ser descrita como fantasía real; pienso en la capacidad para atender ante el alma una realidad que tiene lugar en este instante pero no puede ser experimentada por medio de los sentidos... La presentificación se eleva a las paradojas del alma allí donde yo y el otro estamos abarcados por una común situación vital y, por ejemplo, el dolor que le atribuyo lo siento en mí mismo, hasta que la contrariedad de la vida interhumana se abra abismalmente. Entonces puede surgir algo que no pueda ser dispuesto de otro modo...

La relación se plenifica en la completa presentificación, en la que considero al otro no meramente como éste, sino que tengo experiencia de la experiencia que le corresponde como tal. Sólo aquí y ahora se convierte el otro, para mí, en un sí mismo y se verifica la independización de su ser, conseguida en el primer movimiento diferenciador, como presupuesto en un sentido nuevo, fuerte-

31 Buber, M.: *Distancia originaria y relación. Contribuciones para una antropología filosófica*. Editorial Riopiedras, Madrid, 1997, pp. 104-105.

mente preciso; como presupuesto de ese devenir-sí-mismo-para-mí, pero que no se ha de comprender psicológicamente, sino estrictamente, de modo ontológico, debiéndose llamar justamente, por tanto, devenir-sí-mismo-conmigo.

Un devenir que, sin embargo, alcanza su plenitud ontológica solamente si el otro se sabe presentificado por mí en su sí-mismo y este saber induce el proceso de su más íntimo devenir-sí-mismo, pues el crecimiento más interior del sí mismo no se plenifica, como se cree hoy gustosamente, desde la relación del hombre consigo mismo, sino desde el entre-uno-y-otro, entre hombres, por tanto, y, en particular, desde la reciprocidad de la presentificación -desde el presentificar otro sí mismo y desde el saberse presentificado en su sí mismo por otro- en unidad con la reciprocidad de la aceptación, afirmación y confirmación.

Confirmado en su ser, el hombre quiere devenir a través de los hombres y encontrar una presencia en el ser del otro. La persona humana tiene necesidad de confirmación porque el hombre como tal tiene necesidad de ella. El animal no necesita ser confirmado, pues es lo que es, incuestionadamente. De otro modo ocurre con el hombre: remitido desde el ámbito genérico de la naturaleza a la proeza de la categoría solitaria, el hombre respira el hálito de un co-originario caos, atiende misteriosamente y teme por un Sí del tener que ser que, para él, sólo puede desarrollarse persona humana a persona humana; recíprocamente alcanzan los hombres el maná de ser sí mismos³².

3. La singular esfera del entre

3.1. *"Nos pasamos el uno al otro"...*

Todo lo antedicho exige tanta voluntad de encuentro como respeto al encontrado, vale decir, una distancia adecuada, ni demasiado cerca (identidad sin diferencia), ni demasiado lejos (diferencia sin identidad): "El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo en cuanto tal, ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no son más que formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad en un

32 *Ibi.*, pp. 105-107.

hecho de la existencia en la medida en que edifica comunidades vivas de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre. Pero, siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega, sino que también se encoge y degenera. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser secreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino esfera del *entre*; ella constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes.

Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del 'entre' tendremos que localizar la relación entre personas humanas no como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine, sino precisamente y de hecho en el 'entre'. No se trata de una construcción auxiliar *ad hoc*, sino del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas; y, si hasta ahora no ha llamado particularmente la atención, se debe a que, a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla, sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos.

Una conversación de verdad (esto es, una conversación cuyas partes no hayan sido concertadas de antemano, sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación: en todos estos casos 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 los dos tienen acceso. 'Algo me pasa', y cuando digo esto me refiero a algo concreto que puede distribuirse exactamente entre el mundo y el alma, entre el proceso 'exterior' y la impresión 'interna', pero cuando yo y otro (empleando una expresión forzada pero difícilmente mejorable con una perifrasis) 'nos pasamos el uno al otro', la cuenta no se liquida como en el caso anterior, queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial.

Podemos captar este hecho en sucesos menudos, momentáneos, que apenas si asoman a la conciencia. En la angustia mortal de un refugio contra bombardeos, las miradas de dos desconocidos tropiezan unos instantes en una reciprocidad como sorprendida y sin enganche; cuando suena la sirena que anuncia el cese de la alarma, aquello ya está olvidado y, sin embargo, 'ocurrió'. En la sala a oscuras se establece entre dos oyentes desconocidos, impresionados con la misma pureza y la misma intensidad por una melodía de Mozart, una relación apenas perceptible y, sin embargo, elementalmente dialógica, que cuando las luces vuelven a encenderse apenas si se recuerda. Hay que guardarse muy bien de meter motivos afectivos para la comprensión de semejantes acontecimientos fugaces pero consistentes: lo que ocurre en estos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos, porque se trata de algo óptico. Desde estos sucesos menores, que ofrecen una presencia tan fugaz, hasta el patetismo de la tragedia pura, irremisible, en la cual dos hombres de caracteres antitéticos, envueltos en una situación vital común, se revelan uno a otro, con una rotunda claridad sin palabras, el antagonismo irreconciliable de sus existencias... Pero no arrancando de la óptica de la existencia personal, ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierra 'entre' las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, en verdad, 'el abismo invoca al abismo', se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social, sino algo diferente, lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más allá de lo objetivo, en el 'filo agudo' en el que el 'yo' y el 'tú' se encuentran, se halla el ámbito del 'entre'.

Esta realidad, cuyo descubrimiento se ha iniciado en nuestra época, marcará en las

decisiones vitales de las generaciones venideras el camino que conduce más allá del individualismo y del colectivismo. Aquí se anuncia la alternativa excluida cuyo conocimiento ayudará a que el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas.

Para la ciencia filosófica del hombre, esta realidad nos ofrece el punto de partida desde el cual podemos avanzar, por un lado, hacia una comprensión nueva de la persona y, por otro, hacia una comprensión nueva de la comunidad. Su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad, sino el hombre con el hombre... Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta '¿Qué es el hombre?', si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo 'estar-dos-en-recíproca-presencia' se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del 'uno' con el 'otro'³³.

En resumen: "A los hombres con los que no se tiene más relación que la de la mera solicitud no se les habla realmente de tú"³⁴.

3.2. Ser y parecer: duplicidad que hiere la relación auténtica

Sin embargo, el encuentro de esa 'y' presente en el 'entre' relacional ('entre Tú-y-Yo') es difícil; incluso cuando se logra, se vive como una plenitud frágil, y mientras tanto se halla permanentemente amenazado: «La verdadera problemática en el ámbito de lo interhumano es la duplicidad de ser y parecer... Representémonos dos modelos de hombres que están sentados uno junto a otro y que hablan conjuntamente. Nombrémosles Pedro y Pablo y contemos las figuraciones que están aquí en juego. En primer lugar, están la de Pedro tal como quiere parecer a Pablo, y la de Pablo como quiere parecer a Pedro; luego la imagen de Pedro tal como realmente parece a Pablo (imagen que Pablo tiene de Pedro), y que de ordinario no coincide con la que Pedro desea dar, y viceversa; además tenemos aún a Pedro y Pablo tal como cada uno de ellos se aparece a sí mismo; para dar un buen final, tenemos al Pedro corporal y al Pablo corporal. ¡Dos seres vivientes y seis formas de

apariciencia fantástica que se mezclan diversamente en la conversación de ambos! ¡Dónde queda aquí espacio para la autenticidad de lo interhumano!

Lo que podría ser siempre, en otros ámbitos, el sentido de la palabra 'verdad', en el ámbito de lo interhumano significa que los hombres se comunican recíprocamente en lo que ellos mismos son. No depende de que uno diga a los otros todo lo que le ocurre, sino solamente de que no deje introducir subrepticamente entre él mismo y los otros ninguna apariencia. No depende de que uno se deje llevar ante otro, sino de que conceda participar en su ser al hombre con quien se comunica. De ello depende la autenticidad de lo interhumano; allí donde no se da, no puede lo humano ser auténtico»³⁵.

¡Cuánta anticipación del yo hacia el tú y del tú hacia el mí para preparar los encuentros! Y, en ese anticiparse, en esa proléptica, ¡cuánta apariencia, cuánta distancia abre el acercarse mismo!³⁶: "He indicado dos momentos que frenan el crecimiento de lo interhumano: la apariencia que se inmiscuye y la insuficiencia de la percepción. Ahora se nos presenta un tercer momento, más público que los anteriores y, por ello, en esta hora crítica, más poderoso y peligroso que nunca.

Hay dos modos de actuar sobre el hombre, sobre su ánimo y formaciones vitales. En el primero busca uno imponerse en su opinión y actitud al Otro, que imagina que el producto anímico de la acción es suyo propio, comprensión ésta que sólo es posible a través de tal influencia. En el segundo modo fundamental de actuación desea uno encontrar y solicitar en el alma del Otro, como puesto en ella, lo que ha reconocido en sí mismo como lo

35 *Diálogo*, cit., pp. 75-78. Claro está, las cosas pueden complicarse más: «1. Dida, como era para sí; 2. Dida, como era para mí; 3. Dida, como era para Quantorzo; 4. Quantorzo, como era para sí; 5. Quantorzo, como era para Dida; 6. Quantorzo, como era para mí; 7. El querido Gengé de Dida; 8. El querido Vitangelo de Quantorzo. En aquel salón, entre aquellos ocho creían ser tres, se preparaba una bonita conversación» (Pirandello, L: *Uno, ninguno y cien mil*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 153-154). Un trabajo más sistemático al respecto se halla en Laing, R.D: *El yo y los otros*. FCE, México, 1982.

36 Cfr. Díaz, C.: *¿Qué es el personalismo comunitario?* Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2002.

33 Buber, M: *Qué es el hombre*. Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pp. 146-151.

34 *Ibi.*, p. 101.

correcto; porque esto es lo correcto, también tiene que ser vital, como posibilidad entre posibilidades, en el microcosmos del Otro; el Otro tiene que ser alumbrado sólo en esa potencialidad y realmente, en lo esencial, no a través de la instrucción, sino a través del encuentro, de la comunicación existencial entre un existente y un pudiente llegar-a-ser. El primer modo de actuación sobre el hombre se ha desarrollado en el ámbito de la Propaganda y el segundo en el de la Educación³⁷.

¡Y eso por no hablar de la violencia cotidiana y de tantas otras, donde el rostro del humano se borra, como ocurre cada vez en más calles de las megalópolis violentas!

4. Yo-Tú-Ello

La quintaesencia de la relación se da en el irrepetible 'entre': entre tú y yo. Sin comentarlas, pues ello requeriría otro libro, he aquí las tesis centrales de *Yo y Tú*, el libro más conocido de Buber, también el que más me gusta a mí:

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

Al comienzo está la relación como categoría del ser, como disponibilidad, forma incipiente, modelo anímico: el apriori de la relación, el *Tú innato*. Las relaciones vividas son realizaciones del Tú innato en aquel que realiza el encuentro; el hecho de que este Tú pueda ser conocido como interlocutor, aceptado en la exclusividad, y finalmente interpelado con la palabra básica, todo eso se funda en el apriori de la relación. En el instante de contacto -primeramente instinto de 'roce' táctil, luego óptico, con otro ser- se realiza el Tú innato muy pronto, de modo que expresa cada vez más nítidamente la reciprocidad, la 'ternura'...

Toda vida verdadera es encuentro... Relación es reciprocidad. Mi Tú me afecta a mí como yo le afecto a él. Vivimos inescrutablemente incluidos en la fluyente reciprocidad universal... Al principio está la relación... El Yo emerge como elemento singular de la descomposición de las vivencias originarias, de las vitales palabras originarias Yo-Te-faciente y Tú-Me-faciente, después de la sustantivación y la hipostación del participio de presente...

Ninguna cosa es parte integrante de una experiencia, nada se revela sino en el poder de acción recíproca de mi interlocutor...

La persona aparece cuando entra en relación con otras personas...

La finalidad de la relación es su propia esencia, es decir, el roce con el Tú. Pues por el roce toca cada Tú un hálito de la vida eterna...

Cuando venimos de un camino y encontramos a un ser humano que llega hacia nosotros y que también venía de un camino, nosotros conocemos solamente nuestra parte del camino, no la suya, pues la suya únicamente la vivimos en el encuentro. Del acontecimiento referencial pleno conocemos, por haberlo vivido, nuestro haber echado a andar, nuestro trozo del camino. Lo otro solamente nos sucede, pero no lo conocemos. Nos sucede en el encuentro. Pero nos extralimitamos si hablamos de ello como de un algo más allá del encuentro...

Para el encuentro no se necesita prescindir del mundo de los sentidos, como si fuera un mundo engañoso. No existe ningún mundo engañoso; el mundo nos parece doble por nuestra doble actitud ante él. Sólo hay que suprimir el anatema de la separación. Tampoco se necesita ningún 'sobrepasamiento de la experiencia sensible', pues cualquier experiencia, incluso la espiritual, sólo podría darnos como resultado un Ello. Ni se necesita una entrega a un mundo de ideas y valores, pues no pueden llegar a tener presencia para nosotros. De nada de eso se precisa. ¿Pero entonces de qué se precisa? De nada en el sentido de una prescripción. Todo lo que de espíritu humano ha sido imaginado e ideado a lo largo de los tiempos en materia de prescripciones, de preparación detallada, de práctica, de meditación, no tiene nada que ver con el hecho protosimple del encuentro. Todo eso tiene su lugar en el mundo del Ello. Lo único que verdaderamente importa es la plena aceptación de la presencia: no se trata de una renuncia al Yo, como piensa generalmente la mística, pues el Yo es imprescindible para toda relación, y por ende también para la más elevada, dado que la relación sólo puede acontecer entre Yo y Tú; por tanto, no una renuncia al Yo, sino a ese falso instinto de autoafirmación que, a la vista del incierto, inconsistente, efímero, imprevisible, peligroso mundo de la relación, permite al ser humano huir hacia el tener cosas.

Toda relación verdadera con un ser o con una esencia en el mundo es exclusiva. El Tú de

37 Buber, M.: *Elementos de lo interhumano*, cit., p. 83.

esa relación es destacado, puesto ante mí, único y situado frente a mí. Llena la esfera celeste, pero no como si no hubiera otra cosa, sino que todo lo demás vive en *su* luz. Mientras dura la presencia de la relación, es ésta su intangible extensión cósmica. Pero, desde el momento en que un Tú se torna un Ello, el alcance de la relación aparece como una injusticia hacia el mundo, suclusivdad como una exclusión del Todo”³⁸.

4.1. Yo-Tú

Cada frase citada de Buber vale como una sentencia, y no merece la pena glosar las sentencias porque cualquier comentario sería más oscuro y penoso. Aquí sólo queremos recordar que sin la noción de intencionalidad de Husserl no se entendería a Buber, aunque ciertamente extraña el poco aprecio que este humanista hebreo parece mostrar por el padre de la moderna fenomenología. En todo caso, no es primero el yo, ni luego el tú, como tampoco a la inversa, sino ambos en su correspectividad intencional, lo que hace innecesaria cualquier forma de fisicismo sustancialista fosilizador para explicar la identidad humana³⁹.

He aquí, pues, que en el principio de lo humano no fue la mónada, sino la díada:

“Una palabra básica es el par Yo-Tú...”

Cuando se dice Tú se dice el Yo del par de palabras Yo-Tú...

La palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con todo el ser... Donde se dice Tú no se habla de ninguna cosa. El Tú no pone confines...

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

La palabra Yo es el verdadero *schibboleth* (signo distintivo) de la humanidad...

Quien dice Tú no tiene algo, sino nada, pero se sitúa en la relación...

La relación con el Tú es inmediata. Entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presciencia y ninguna fantasía....

38 Cfr. los distintos comentarios de Böckenhoff, J.: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte*. K. Albert, Freiburg, 1970; Grünfeld, W.: *Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Martin Bubers Philosophie*, Henn, Düsseldorf, 1965.

39 Remitimos de nuevo a Díaz, C.: *Qué es el personalismo comunitario*. Fundación Mounier, Madrid, 2002.

Sólo porque el Tú se torna presente surge la actualidad...

No encuentro al ser humano al que digo Tú en cualquier momento y en cualquier lugar...

La experiencia es el Tú en lejanía...

El Tú me sale al encuentro por gracia, no se le encuentra buscando...

Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú...

Aquel que se dirige al mundo del Tú tendrá libertad...

Cuando uno ama a una mujer teniendo su vida presente en la propia vida, el Tú de los ojos de ella le permite contemplar un rayo del Tú eterno...

Desde tu propia mirada extrañada día a día en los ojos escrutadores de tu ‘prójimo’, necesitado sin embargo de los tuyos, hasta la melancolía de los hombres santos que una y otra vez ofrecieron en vano el gran regalo, todo te dice que la plena mutualidad no le es inherente a la vida en común de los seres humanos. Ella es una gracia para la que continuamente hay que estar dispuesto y que nunca debe darse por asegurada...

Éste es el límite: el Tú demoníaco para el cual nadie puede llegar a ser tú...

El animal no es, como el ser humano, doble: la duplicidad de las palabras básicas Yo-Tú y Yo-Ello es para él extraña, aunque tanto pueda dirigirse a otro ser, como también a objetos. En todo caso, podemos decir que la duplicidad es aquí latente. Por eso podríamos denominar a esta esfera, teniendo en cuenta nuestro decir Tú dirigido a las criaturas, el umbral de la mutualidad”⁴⁰.

4.2. Yo-Ello

Pero ya habíamos dicho que la relación Yo-Tú no es fácil ni carente de tensión, por eso, frente a dicha relación Yo-Tú, su antitética en cuanto que despersonalizadora, “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...

Cuando se dice Ello se dice el Yo del par de palabras Yo-Ello...La palabra básica Yo-Ello nunca puede ser dicha con todo el ser...

40 Todas las citas de este florilegio pertenecen al libro de Martin Buber *Yo y tú*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993. Cfr. al respecto Misrahi, R.: *Martin Buber. Philosophie de la relation*. Seghers, Paris, 1968.

El Yo de la palabra básica Yo-Ello, el Yo por tanto al que no se le confronta un Tú concreto, sino que está rodeado de una pluralidad 'de contenidos', sólo tiene pasado, pero no presente alguno. Con otras palabras: En la medida en 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... La actualidad no es lo fugitivo y pasajero, sino lo actualizante y perdurante. El objeto no es la duración, sino la cesación, el detenerse, el romperse, el anquilosarse, la cortadura, la carencia de relación, la ausencia de presencia. Los seres verdaderos son vividos en la actualidad, los objetos en el pasado...

La diferencia fundamental entre las dos palabras básicas se pone de manifiesto en la historia espiritual del primitivo, pues ya en el acontecimiento relacional originario pronuncia la palabra básica Yo-Tú de manera natural, por así decirlo anterior a la configuración de la forma, y por ende antes de haberse conocido a sí mismo como Yo; por contra, la palabra básica Yo-Ello sólo se torna posible en general al través de este conocimiento, mediante el aislamiento del Yo. La primera palabra básica, ciertamente, se descompone en Yo y Tú, pero no ha surgido de la reunión de ambos, es por su índole anterior al Yo; la segunda ha surgido de la unión de Yo y Ello, es por su índole posterior al Yo... Por el contrario, en el hecho natural, que traducirá en la palabra básica Yo-Ello la experiencia referida al Yo, el Yo todavía no está incluido...

Se ha pronunciado la palabra básica Yo-Ello, la palabra de la separación... No podrías continuar viviendo sin el mundo, su autenticidad te mantiene, pero si murieses en él serías enterrado en la nada... En fin, con toda la seriedad de la verdad, escucha esto: sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello no es ser humano"⁴¹.

Y es que, en puridad, no hay tres pronombres personales (Yo/Tú/Él), sino sólo dos; el resto es impersonalidad, pues en seguida 'Él' pasa a ser 'Ello'.

41 Buber, M.: *Yo y tú*. Ed. Caparrós, Madrid, 1993. Cfr. al respecto. Cfr. Babolin, A: *Essere e alterità in Martin Buber*. Gregoriana Editrice, Padua, 1965.

4.3. El difícil Tú de cada día

Martin Buber hubiera podido remitirse al estagirita tras escribir el último párrafo que acabamos de mencionar. Ciertamente, "es cosa trabajosa ser bueno", como reconociera Aristóteles⁴². Aproximadamente lo mismo dice Buber: "Ésta es la sublime melancolía de nuestro destino: que todo Tú haya de convertirse en un Ello en nuestro mundo... Cada Tú *debe* convertirse en un Ello una vez transcurrido el acontecimiento de la relación. Cada Ello *puede* convertirse en un Tú por la entrada en el acontecimiento de la relación...

El amor mismo no puede mantenerse en la relación inmediata; dura, pero en la alternancia de actualidad y latencia...

Los momentos-Tú aparecen como prodigiosos episodios lírico-dramáticos, de un encanto seductor, ciertamente, pero peligrosamente arrebatadores...

¿Por qué no se puede decir, por ejemplo, Tú al padre, a la mujer, al compañero, y pensar Ello? Producir el sonido Tú con los labios no significa todavía en absoluto pronunciar la misteriosa palabra básica...

El Ello es la crisálida, el Tú la mariposa. Sólo que no siempre ambos estados se distinguen netamente entre sí, sino que a menudo se da una caótica situación enredada en una profunda dualidad..."⁴³.

¿Quién no se habrá entristecido una o muchas veces cuando, queriendo entablar una relación Yo-Tú, se ve inmerso en una seudorrelación humana, que ya no es sino mera funcionalización o instrumentalización de lo que debiera haber sido o estar siendo diálogo Yo-y-Tú? Muchas más veces de las que creemos, hacemos como aquel barbero que preguntaba al cliente. "¿Con conversación o callado?" En el primer supuesto, añadía:

"¿Dándole la razón o con controversia?" En otras ocasiones -extremo que con el otro extremo se toca- somos como aquel sujeto que, celoso del silencio, callaba, y callaba, y al fin respondió con un monosílabo al periodista: "Y tenga en cuenta una cosa, y es que no autorizo la publicación de mis declaraciones"⁴⁴.

42 *Et. Nic.*, II, 9, 1109 a 24.

43 Cfr. Theunissen, M: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Walter de Gruyter, Berlin, 1965.

44 Las formas de transformación del Yo en Ello

5. El silencio reconciliador

Por eso muchas veces, en lugar de la palabra, es bueno el silencio como momento de reconciliación con el Tú-y-Yo.

La siguiente anécdota de Tony de Mello puede servirnos para comenzar este epígrafe, con la brevedad obligada a que nos hemos sometido: “Algunos de los discípulos habían salido a escalar una montaña cubierta de nieve. Un silencio cósmico lo inundaba todo, pero ellos querían averiguar si había algún tipo de sonidos durante la noche. De modo que pusieron en marcha una grabadora, la dejaron a la entrada de la tienda y se fueron a dormir. Cuando regresaron al monasterio verificaron la grabación que habían hecho: ni un solo sonido, el más absoluto silencio. El maestro que estaba escuchando la cinta dijo de pronto: ‘¿No lo oís?’ ‘¿Oír qué?’ ‘La armonía de las galaxias en movimiento’. Los discípulos se miraron unos a otros, completamente asombrados”.

También en lo relativo al silencio las palabras de Martin Buber son bellas: “Hay momentos de profundidad silenciosa en que el orden del mundo es contemplado como actualidad. En ese vuelo se escucha el sonido cuya indescifrable imagen musical es el mundo ordenado. Esos instantes, los más inmortales, son los más pasajeros; ningún contenido puede ser retenido de ellos, pero su fuerza atraviesa la creación y el conocimiento del ser humano, irradiaciones de su fuerza penetran en el mundo ordenado y le derriten una y otra vez. Tal es la historia del individuo, tal la de la especie...

son casi interminables: Ocho psicólogos se prestaron voluntariamente a ser internados en diversos centros psiquiátricos indicando que oían voces que, en realidad, se reducían a las palabras ‘hueco’, ‘sordo’ y ‘vacío’. Se habían elegido estas palabras porque ofrece amplio campo de posibilidades de sentido profundo a un terapeuta propenso a las interpretaciones. Inmediatamente después de ser internados, los ocho afirmaron que las voces habían enmudecido y se comportaban normalmente. Tras recibir un tratamiento que duró de 9 a 53 días, todos fueron dados de alta con el diagnóstico de esquizofrenia en recesión. También aquí fue indiferente su comportamiento normal. En el marco de una realidad ya generada, todo comportamiento era una prueba ulterior a favor de su trastorno mental. Así por ejemplo, ellos tomaban notas de su estancia en la clínica y el enfermero o el médico de servicio anotaba luego en el informe: ‘El paciente está ocupado de nuevo en sus interminables garabatos’ (cfr. Mendive, G: *Cotidianerías. Apuntes desde una pedagogía del relato*, México, 2002).

Sólo el silencio ante el Tú, el callar de todas las lenguas, el perseverar callado en la palabra no formada, en la indiferenciada, en la prelingüística, deja libre al Tú, está con él en la actitud relacional donde el espíritu no se anuncia, sino que es. Toda respuesta encadena al Tú en el mundo del Ello. Ésa es la melancolía del ser humano y ésa es su grandeza...

El callar escudriñador de la forma, el hablar amoroso del ser humano, la mudez elocuente de la creatura, todas ellas son las puertas hacia la presencia de la palabra. Pero, si ha de acontecer el encuentro pleno, las puertas se reúnen en un sólo portón de la vida real, y tú ya no sabes por cuál has entrado...

Hay dos clases de soledad. Si la soledad es el lugar de la purificación, como es necesaria antes de entrar en el *sancta sanctorum* y en medio de sus pruebas, entre el inevitable desfallecimiento y el resurgimiento hacia la confirmación, para esa soledad estamos creados nosotros. Pero si la soledad es el bastión del aislamiento en el que el ser humano entretiene consigo mismo el diálogo no para probarse y dominarse en favor de lo venidero, sino en la autocontemplación de su figura anímica, entonces esto es la verdadera caída del espíritu en el espiritualismo. El ser humano puede avanzar hasta el último abismo donde el autoengaño imagina tener a Dios en sí y conversar con Él. Pero, por muy verdaderamente que Dios nos envuelva y permanezca en nosotros, nosotros nunca le tenemos a Él en nosotros. Y nosotros hablamos con Él sólo si en nosotros ya no habla...

El pseudoconvertido por medio de la sustitución ‘tiene’ ahora un fantasma al que denomina Dios. Pero Dios, la presencia eterna, no se deja poseer. ¡Ay del poseído que se imagina poseer a Dios!”

A tenor de lo dicho, el camino del Yo-y-Tú que hace verdadero encuentro y verdadero acontecimiento sólo es posible en profundidad cuando recibe como fundamento suyo a Dios; y, si esto es así, entonces va del Yo al nosotros, a Dios con nosotros. Nuestro nosotros contingente se eterniza en el Dios-con-nosotros⁴⁵.

45 Y, digámoslo al menos a pie de página para no armar mucho ruido: en este sentido el cristianismo, que cree en que ese Dios-con-nosotros se ha hecho realidad, es por tanto la única religión que puede decir Tú verdaderamente al divino Tú a través del tú con que se dirige a Jesús (Cfr. Zubiri, X.: *El problema teológico del hombre. Cristianismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1997).