

Saturnino Pesquero Ramón

Martin Buber

Existencia dialógica y religión

Objeto
Perdido



Martin Buber

Existencia dialógica y religión



Saturnino Pesquero Ramón



Martin Buber

Existencia dialógica y religión



Objeto Perdido

M A L L O R C A 2 0 2 3

Cubierta: El profesor Martin Buber a su llegada a Amsterdam para recibir el Premio Erasmus en 1967. Fotografía de Joop van Bilsen / Anefo (Nationaal Archief van Nederland, CC0)

Frontispicio: Estela funeraria judía de Priene (s. III-IV)

Primera edición: junio de 2023

© Saturnino Pesquero Ramón, 2023

© De esta edición:



LLEONARD MUNTANER, EDITOR S. L.

Apartado de Correos, 828 / C/ Joan Bauçà, 33 - 1º
07080 Palma (Mallorca) / 07007 Palma (Mallorca)

Teléfono 971 25 64 05
editorial@lleonardmuntanereditor.cat
www.lleonardmuntanereditor.cat

DIBUJO DEL LOGOTIPO: Lluís Juncosa

e - ISBN: 9 7 8 - 8 4 - 1 9 6 3 0 - 3 4 - 6

*In memoriam de mi hija Ana Cristina,
chispa de luz de la presencia divina en
la vida de nuestra familia.*

PREFACIO

Buber, en su conferencia *Esperanza para esta hora* (1952), proferida en Estados Unidos, plantea el problema de cómo puede ser superado el sufrimiento existencial del hombre de nuestro tiempo. Sobre este particular aclara: “Nosotros planteamos una pregunta sobre la esperanza para esta hora. Ello implica que la formulamos porque experimentamos esta hora no sólo como la más desdichada, sino también para anunciar la perspectiva de un futuro sin ninguna posibilidad de una existencia radiante y plena” (Buber, 1999: 220).

Propone como solución instaurar una “Civilización del Diálogo”, según preconiza Robert Hutchins, donde, “si nuestras bocas consiguen verdaderamente decir ‘tú’, entonces, después de un largo tiempo de silencio y balbuceo, habremos conseguido de nuevo dirigirnos a nuestro ‘Tú’ eterno. La reconciliación [entre los humanos] conduce a la reconciliación [con Dios]” (Ibíd., p. 229). Vale decir, sólo a través de una auténtica vida dialógica interhumana alcanzaremos una plena existencia o plenitud humana singular y podremos tornarnos morada (*shekiná*) de nuestra fuente originaria: el Absoluto o Tú Eterno, cuya presencia genitora vivimos en la verdadera relación dialógica religiosa.

En este contexto de profeta de la *esperanza existencial religiosa*, que dirige su voz al angustiado hombre de hoy, deben ser entendidas la vida y obra de Buber. En este sentido, mi presente estudio crítico pretende elucidar y fundar, a partir del análisis de sus principales escritos, la original y novedosa contribución antropológica de su existencialismo religioso, asentado en su tesis central de que la esencia de lo *humanum* o de ser hombre reside en su capacidad innata relacional o de comunicación dialógica, puesto que “el hecho fundamental de la existencia es el hombre con el hombre”. Por ello, “lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que lo que en él ocurre entre ser y ser algo, no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza” (Buber, 1995: 146).

Por esta razón, suena sólida esta afirmación de M. Friedman: “Buber es el principal representante de los existencialistas tales como Gabriel Marcel, Albert Camus, Karl Jaspers y Franz Rosenzweig, quienes consideran el diálogo, la comunicación, la relación *Yo-Tú*, no como una ‘dimensión’ de la persona (*self*), sino como la existencial y ontológica realidad de la que ella nace, se realiza au-

ténticamente a sí misma” (Friedman, 2004b: xv). En este sentido, no es menos elocuente esta afirmación de Lain Entralgo, haciendo suyas las palabras de Hans Urs von Balthasar (1959): “Buber es una de las figuras fundacionales de nuestra época” (Lain Entralgo, 1968: 257, I).

Por otro lado, pocos son los autores que subrayan y fundan la concepción religiosa o creyente de su humanismo o existencialismo, donde “humanidad y fe no aparecen como dos reinos separados”. Al contrario, están “de tal manera relacionados entre sí, que podemos decir que nuestra fe tiene nuestra humanidad como fundamento, y que nuestra humanidad tiene nuestra fe como fundamento” (Buber, 1969: 117).

Mi estudio crítico —para reforzar el conocimiento del humanismo creyente o existencialismo religioso propuesto por Buber— expone las principales proposiciones de su original pensamiento dialógico, asentadas en este postulado básico: “Sólo quien considera la singularidad de su semejante y a él se obsequia, acoge en él el mundo. Sólo el ser cuya otredad es aceptada por mi ser y se me enfrenta de modo completamente existencial, me muestra el resplandor de la eternidad” (Buber, 1997: 55).

Este pensamiento dialógico existencial religioso está expuesto, germinalmente, en su escrito *Daniel y Diálogos sobre realización* (1913), cristalizado en *Yo y Tú* (1923) con su *Epílogo* de 1957, y desarrollado posteriormente, en sus principales escritos antropológico-filosóficos y bíblico-jasídicos. Sobre el papel crucial de las dos obras citadas, I. Koren (2002: 192), escribe: “Ambas, *Daniel* y *Yo y Tú* pueden ser vistas como intentos de romper la barrera que separa al hombre de la realidad del mundo [...]. En *Daniel* se enfatiza la transformación necesaria del hombre para entrar dentro de una situación donde encuentra el mundo por un camino diferente [al del conocer meramente utilitario y conceptual]. Esta transformación, sin embargo, también está presente en *Yo y Tú*. No se puede entender *Yo y Tú* sin tomar en consideración el principio de la insatisfacción con la situación existencial, y la necesidad de transformación que implica un retorno al modo de ser auténtico del hombre, en el que hay una rectificación de lo que se entiende por humano”.

Como el propio Buber confiesa, este pensamiento existencialista creyente brota en el seno de su cosmovisión (*Weltanschauung*) religiosa judaica bíblico-jasídica. En relación con el alcance epistemológico de este saber religioso que sustenta su pensamiento dialógico, aclara que “el verbo *conocer* puede ser usado con un doble sentido. En el habitual, propio de una concepción filosófica del Universo, *conocer* significa considerar una cosa como un objeto. En su base se encuentra la relación de sujeto y objeto”. Al contrario, en el sentido bíblico, con cuyo saber construye su pensamiento dialógico, *conocer* tiene el significado implícito en esta frase bíblica: “Adán *conoció* su pareja Eva”. Explica, “aquí la relación entre ser y ser significa que el real *conocer de Yo y Tú* acontece; pero no

el *conocer* de la relación sujeto y objeto. Este conocer [dialógico] echa las bases para la concepción religiosa del Universo” (Buber, 1969: 130).

La primera modalidad de *conocer* define la relación *Yo-Ello* o actitud básica existencial “orientadora”, de naturaleza solo utilitaria. La segunda modalidad de *conocer* define la relación *Yo-Tú* o actitud básica existencial “realizadora”, condición para una existencia plena y radiante, enraizada en la acción y presencia divinas. Buber sintetiza con esta máxima su original orientación existencial humanista para el materialista, consumista y hedonista hombre contemporáneo: “En fin, con toda la seriedad de la verdad, escucha esto: sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien vive solamente con el Ello no es ser humano” (Buber, 2005b: 35).

Por último, el estudio señala que la unidad de la vida y obra de Buber, así como su alcance ético-social hay que entenderlos a la luz de la fidelidad de Buber a su *mitsva* o vocación religiosa bíblico-personal recibida: apuntar, sin sombra alguna de proselitismo, el camino —*pointing the way*— de una hominización plena o existencia auténtica al errante y angustiado hombre de nuestro tiempo. Pretende revelar un Buber, *profeta de la esperanza religiosa para el desesperanzado mundo de hoy*.

La desazón, la angustia o ansiedad profunda y la búsqueda de rumbo existenciales que atormentan al hombre de nuestros días, Buber ya las pincela en el espíritu de Reinold, interlocutor imaginario de su tercer *Dialogo en el jardín*, que trata del camino a seguir para hacer renacer un nuevo significado a su pensosa y angustiada existencia. Este camino existencial tiene como grito de batalla para cruzarlo: ¡*Dios y riesgo!* Arguye: “el riesgo es la puerta de la realidad profunda, y la realidad es el más alto valor de la vida y la eterna cuna de Dios” (Buber, 1965: 98).

En este sentido, contra cualquier equívoco utopista, su existencialismo religioso se apoya en el básico y empírico saber de su existencialismo dialógico de encuentro con la concreción de la *realidad vivida* en todas sus esferas: natural, interhumana y divina: “La esencia religiosa de todas las religiones no puede determinarse en ningún otro sentido de fe más que en la suprema certeza. Es la certeza de que el sentido de la existencia se puede construir en la concreción que se vive en cada caso y que se puede lograr, no por encima de la lucha con la realidad, sino en ella” (Buber, 2003: 65).

Finalizo con esta observación: la citación repetida de algunos textos clave de Buber, en contextos diferentes, se hizo necesaria en función de la densidad, riqueza, interconexión y dinámica de su original pensamiento y el estilo poético de su lenguaje filosófico.

INTRODUCCIÓN

SIGNIFICADO PROFÉTICO DE SU VIDA Y OBRA

El pueblo de Israel nace, crece y se mantiene como fruto de un pacto y relación históricos entre Dios y sus miembros. Ahora bien, su origen reside en una religiosidad profesada y asentada en la confianza o fe (*emuna*) depositada en los designios divinos de dicha alianza —la *Torah*— y en el cumplimiento de sus instrucciones referentes a la acción colaborativa de cada uno de sus miembros, en el proceso histórico de instauración de su Reino en el mundo.

El biblista Serafín de Ausejo, en su *Diccionario de la Biblia* (1964: 924), acerca del significado y el origen religiosos del nombre de Israel (*Yisrā-ēl*), explica que dicho nombre fue dado al patriarca Jacob [nieto de Abrahán], como padre ‘de los hijos de Israel’: “Y así, ya no será tu nombre Jacob, sino Israel, por cuanto has luchado con Dios y con los hombres y has salido victorioso” (Gén 32,29). Explica que la raíz de la palabra hebrea “Israel” (*s’ry*) tiene el significado de “reinar”. A esta tarea de establecer el reino de Dios en la tierra, “están llamados todos los descendientes de Jacob ‘hijos de Israel’ (Éx 1,1); ‘prole de Israel’ (Neh 9,2); ‘de casa de Israel’ (Mt 8,6); y ‘de la comunidad de los hijos de Israel’ (Éx 12,13)”.

En este contexto comunitario y religioso debe ser entendida la figura del profeta (*nābī*) como mensajero, intérprete y agente ejemplar en el cumplimiento de la *Torah*, que traduce el contenido de la interpelación o misión divina confiada a su pueblo. A este respecto, hay que señalar que Buber siempre demostró y confesó fidelidad a su *mitsva* o misión personal existencial profética recibida. Por ejemplo, a los veinte años, como documenta C. Díaz (2004: 18), escribe a su idolatrado abuelo, en carta de 11 de marzo de 1900: “En cuanto a mi propia actividad, no puedo manifestarle mejor mi amor y mi agradecimiento que siguiendo tus pasos y poniendo como tú mi vida al servicio del pueblo judío”. Efectivamente, su primer trabajo profesional fue ser redactor del semanario sionista *Die Welt* (El Mundo), 1901.

Como bien señala C. Díaz (Ibíd., p. 62): “Para Buber ser judío significa vivir en renovación constante, por así decirlo en interminable exilio profético”, pues, citando Buber, “debemos renunciar a pretender que la enseñanza judía sea algo

acabado e inequívoco. Para mí no es ni lo uno ni lo otro. Es más bien un gran proceso inacabado de creatividad espiritual y de respuesta a lo incondicionado”. Señalando además que la mima “*Torah* debe ser comprendida como instrucción de Dios en su camino. Incluye leyes que son objetivaciones, pero la *Torah* misma es esencialmente no-ley. Reducir la *Torah* a la ley es sustraerle su carácter más vital y más dinámico”.

Buber, coherente con esta comprensión dinámica y renovadora de la enseñanza bíblica, en el artículo de su juventud *Renacimiento y movimiento* (Renaissance und Bewegung) revela los motivos de su adhesión a los movimientos renovadores del profetismo judaico: la *Haskala* y el Jasidismo. En este sentido, explica que “el Renacimiento judío [de estos movimientos] no es un regreso, sino un volver a nacer del ser humano en su totalidad, un renacimiento que se realiza y seguirá realizándose lentamente, muy lentamente, desde los días de la *Haskala* y del Jasidismo hasta nuestra época. Lentamente, muy poco a poco, surge un nuevo tipo de judío” (Ibíd., p. 26).

Sobre el carácter innovador del Jasidismo, Rachel Elior, profesora de la Universidad Hebrea de Jerusalén, en su escrito *Los orígenes del Jasidismo* (2013: 37), señala estos aspectos de su doctrina. Primero: “La tensión entre el compromiso con el mundo de la tradición y el deseo de liberarse de la imposición [dogmática] de los cánones aceptados determinó y continúa determinando el espíritu del mundo jasídico”. Segundo: “El Jasidismo del siglo XVIII permaneció dentro de los límites de la norma, al mismo tiempo que ansiaba por transformar su significado, y reconoció el potencial del individuo para establecer nuevos límites”. Al respecto, aclara que “todos los mundos fueron vistos a la luz de las vicisitudes de lo divino, y toda la existencia era entendida en términos de cambio y mutabilidad”. De lo cual concluye que “esto explica el mundo conceptual singular del Jasidismo, la consciencia mística sobre la que es fundada, y su amplia importancia social”. Tercero: “El Jasidismo, en su concepción ideal, ofrece un nuevo enfoque místico [religioso] de los grandes enigmas de la relación entre Dios y el hombre en las amarguras de la historia, y ofreció nuevas respuestas espirituales a las tensiones entre el plano religioso y el plano social de la existencia”. Por último, subraya que “los líderes jasídicos, en su conciencia de la constante presencia divina y la palabra de Dios siempre renovada, asumieron para sí la tarea de hacer una relectura de la historia judaica en relación al exilio y a la redención, reinterpretando la tradición judaica de acuerdo con la literatura cabalística que prometió esperanza de redención así como la redefinición de Dios, humanidad y mundo, en un profundo espíritu de libertad y creatividad social”.

C. Díaz (2004: 23), acerca de la adhesión de Buber al movimiento innovador jasídico, señala que “la lectura de los escritos de Rabí ben Eliezer (Baal Shem Tov), fundador del movimiento jasídico en el cual Buber se reconoce a sí mismo, refuer-

za esa decisión suya de retirarse durante cinco años de la política para concentrarse en el estudio de los estudios jasídicos, que tan importantes iban a resultar para la creación de su propia obra, una obra que él consideró sobre todo religiosa”.

Efectivamente, la obra de Buber gira alrededor de un eje temático religioso, puesto que sus obras filosóficas constituyen una innovadora antropología que sustenta su existencialismo religioso. Para corroborar esto, en la edición completa de sus obras, 1962-1964, que el mismo dirigió, constan estos tres volúmenes, I: *Escritos sobre Filosofía*, con 20 escritos, siendo los dos primeros: *Daniel* y el de *Yo y Tú*; II: *Escritos sobre la Biblia*, con 19 escritos. A ellos hay que sumar su nueva traducción de la Biblia al alemán, iniciada en 1925 conjuntamente con Franz Rosenzweig, que murió en 1929. Buber la finalizó en 1962; III: *Escritos sobre el Jasidismo*, con 14 escritos.

En el transcurso de este estudio se expondrán cuáles son las principales enseñanzas que Buber extrae de la tradición judaica bíblica y, sobre todo, jasídica, sin olvidar nunca, que, a mi juicio, el gran mérito de Buber reside en la fundamentación antropológica que hace de tales enseñanzas, confiriéndoles su alcance humanista universal. En este sentido, de entrada, se propone que la tesis central jasídica personalista asimilada y defendida en su existencialismo religioso, como el propio Buber confesó, es la de que “lo humano es aquello para lo cual este hombre individual ha sido creado. Esto me parece a mí, es el núcleo eterno de la vida jasídica y de su enseñanza”. Por otro lado, revela que por esta razón “he buscado a lo largo de un trabajo de una vida introducir en las enseñanzas jasídicas al hombre occidental de hoy” (Buber, 2006: 65-6).

Subrayo que la vida y obra de Buber, por su índole profética, traducen esta tensión del espíritu jasídico, arriba analizada por Rachel Elior, oriunda del compromiso con la tradición y el deseo y necesidad históricas de innovación y renovación continuas. Buber ilustra esta trágica lucha existencial ética y epistemológica con la imagen de un caminar animoso e intrépido sobre la cresta estrecha de una montaña: *narrow ridge*. M. Friedman expone esta experiencia existencial de Buber, en su obra *Encounter on Narrow Ridge: A Life of M. Buber*, 1988, que ejemplifica con fragmentos autobiográficos de la vida de Buber. En relación con el propósito de este escrito, aclara que “al escribir mi libro quise decir que *narrow ridge* no fue solo un modo de pensar, aunque impregne el pensamiento de Buber. Así pues, aquí quiero compartir contigo lector tan sólo unos breves pasajes de fragmentos autobiográficos suyos y comentar cómo ellos afectaron su pensamiento, y cómo ese estilo de vida y de pensamiento se relacionan con las ciencias humanas”.

Referente al origen y uso de tal expresión, documenta que Buber, que “en 1907 escribió una historia para su segundo libro: *La leyenda de Baal Shem*, titulada ‘El sermón del año nuevo’, donde por primera vez usó la expresión *the narrow ridge*. Explica que ‘un año es como un círculo, tú giras alrededor de un *narrow ridge* con abismos de un lado y de otro’. Señala que más tarde Buber usó

la expresión para indicar el también ‘narrow ridge’ existente entre varias formas de abstracción: libertad vs. disciplina, individualismo vs. colectivismo, o nacionalismo vs. universalismo” (Friedman, 1998: 3).

A su vez, D. Moore (2001: xxviii) expone que la “universalidad de Buber puede ser atribuida en parte a su determinación de vivir sobre ‘the narrow ridge’, que implica una comprensión de la realidad que no se apoya sobre algún sistema filosófico o teológico de verdades objetivas, sino sobre ‘a narrow rocky’ entre abismos, donde no existe una infalibilidad metafísica, sino tan sólo la certeza del encuentro que permanece secreta”. Añade que “esto implica la elección del *narrow way* entre fuerzas y puntos de vista opuestos”. Documenta que tal doctrina “es resumida en uno de los aforismos que Buber cita: El camino en este mundo es como el filo de una navaja”. Ilustran esta perspectiva religiosa no dogmática las palabras de esta confesión de Buber, citadas por Schilpp & Friedman (1967: 693): “Debo decir más una vez: no tengo enseñanzas para transmitir. Yo sólo apunto algo, indico algo en la realidad, algo no visto o escasamente vislumbrado. A quien me escucha lo tomo de la mano y lo conduzco a la ventana. Abro la ventana y le muestro lo que está afuera a su vista. Yo no tengo una enseñanza, sino que entablo un diálogo”.

Así pues, se limita a “mostrar” el ejemplo de su camino andado, fiel a las enseñanzas bíblicas y judaico-jasídicas, cuyos principios fundamenta con su original antropología filosófica, esperando que ellas puedan ayudar para que el hombre de nuestro tiempo supere su vacío y angustia existenciales con sus sabidas secuelas psicopatológicas personales y de malestar social. Lejos de ser un proselitista, dueño de la verdad, se proclama un humano profeta, fiel seguidor de la ruta existencial trazada con la ayuda de la directriz divina en el pacto de Dios con su pueblo. Sobre este particular, en su escrito *El Jasidismo y el hombre occidental*, 1956, revela que “me han dicho reiteradamente que yo debería liberar estas enseñanzas de sus ‘limitaciones confesionales’ y proclamarlas como una enseñanza destinada al género humano. Tomar un camino tan universal para mí hubiera sido una pura arbitrariedad”. Lo argumenta así: “Para contarle al mundo lo que oí no estoy obligado a andar por la calle. Puedo permanecer parado en la puerta de mi casa ancestral. Aquí también la palabra que se anuncia es recibida y no cae en el vacío” (Buber, 2006: 85-6).

PUNTO DE PARTIDA DE SU ANTROPOLOGÍA EXISTENCIAL RELIGIOSA

Ricardo Carballeda (2005a: 9) recuerda que Buber, en su recopilación de estudios antropológicos *Contribuciones a una antropología filosófica*, señala que “el filosofar tendría que ser esencialmente antropológico, en su centro tendría que situarse la pregunta, consecuentemente aclaratoria, de cómo es posible el ser humano”. De hecho, Buber, coherente con este punto de vista, establece que el centro de su pensamiento filosófico es un intento de descifrar y fundar la especificidad del

ser humano, o como él mismo explica, “se trata de considerar, en toda su paradoja y en toda su facticidad, la categoría de ser que es designada con el nombre de lo humano para llegar a conocer dónde tiene su fundamento y su comienzo”.

Sobre este particular, su antológico opúsculo de antropología filosófica *¿Qué es el hombre?* parte de la constatación de que el pensamiento humano todavía “no ha sido capaz de fundar una teoría de la esencia del hombre”. Señala que “Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica”. En este sentido, expone que fue Kant quien, en su *Manual de cursos de lógica* distingue “una filosofía en sentido académico y una filosofía en sentido cósmico o mundano (*in sensu cosmico*). Esta última se caracteriza como la ciencia de los fines últimos de la razón humana, o como la ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón”.

A esta filosofía “en sentido universal” cabría la respuesta a estas cuatro preguntas existenciales: *¿Qué puedo saber?*; *¿Qué debo hacer?*; *¿Qué me cabe esperar?*; *¿Qué es el hombre?* Recuerda que, según Kant, la respuesta a la primera pregunta fue dada por la metafísica; a la segunda, respondió la moral; a la tercera, la religión; y a la cuarta la antropología. Subraya, sin embargo, que Kant defiende que, “en el fondo todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última” (Buber, 1995: 12-3). Que “las tres primeras cuestiones puedan reducirse a esta última quiere decir que el conocimiento esencial de este ser me pondrá de manifiesto *qué* es lo que, como tal ser, puede conocer; *qué* es lo que como tal ser debe hacer; *qué* es lo que, como tal ser, le cabe esperar”. Todavía sigue aclarando que “con esto se ha dicho, a su vez, que con la finitud, que supone el que *solamente* se puede saber esto, va ligada indisolublemente la participación en el infinito, participación que se logra por el mero hecho de poder saber”. Con ello se afirma también que “con el conocimiento de la finitud del hombre se nos da al mismo tiempo el conocimiento de su participación en lo infinito”.

A partir de esta constatación antropológica, concluye que la doble condición humana: conocer la finitud de su conocimiento gracias a su condición infinita, no hay que entenderla como si se tratase de “dos propiedades yuxtapuestas, sino como la duplicidad del proceso mismo en el que se hace cognoscible verdaderamente la existencia del hombre. Lo finito actúa en ella, y también lo infinito; el hombre participa en lo finito y también participa en lo infinito” (Ibíd., 15-6). En resumidas cuentas, Buber, al igual que Kant, nos recuerda que sólo es posible saber los límites de nuestro saber gracias a nuestra capacidad de trascenderlos, o sea, nuestra capacidad de medir los límites de nuestra finitud implica la capacidad infinita de poder hacerlo. Sólo soy capaz de medir el tamaño cuando soy mayor que lo medido.

Esta presencia activa de lo espiritual en el proceso de la existencia humana constituirá el elemento definidor de su filosofar antropológico existencial

religioso. En este sentido, como siempre confesó, esta presencia divina en el devenir humano constituye la base de su humanismo creyente. En relación con esto, revela que, a la edad de catorce años, sintió la necesidad de encontrar una respuesta convincente a esta cuestión subyacente de “representarme constantemente los límites del espacio o su falta de límites, un tiempo con principio y fin, un tiempo sin principio ni fin, y ambas cosas eran igualmente imposibles y desesperadas y, sin embargo, parecía que no había opción posible entre ellas más que un absurdo entre un absurdo y otro”. Por este motivo, “me encontré zarandeando entre ambos como por una compulsión irresistible, con peligro tan inminente, a veces, de volverme loco, que seriamente pensé en escapar al peligro mediante el suicidio” (Ibíd. p. 39).

En su escrito *Encuentro – Fragmentos autobiográficos* (Begegnung – Autobiographische Fragmente, 1960), en el fragmento “Filósofos”, nos revela que la filosofía de Kant y, paradójicamente, la de Nietzsche, le propiciaron una luz para encontrar una respuesta a tal “desconcertante enigma” existencial, teniendo en cuenta que “las fórmulas matemáticas o físicas no habrían podido auxiliarme, se trataba de la realidad del mundo en el cual se debía vivir, y que había tomado un aspecto absurdo e inquietante”.

En esta situación de desesperación reflexiva existencial, según revela, “cayó en mis manos el primer libro, *Prolegómenos a toda la metafísica futura* de Kant”. Relata que con su lectura aprendió que espacio y tiempo no eran más que condiciones formales de nuestra sensibilidad, no cualidades reales que pertenecían a las cosas en sí mismas, pero sí meras formas de nuestra intuición sensible. Señala además que “esta filosofía enseñó que ya no necesitaba más, atormentado, buscar cuestionar sobre el tiempo y su fin, puesto que forma parte de mi condición, era ‘nuestro’. La cuestión, por su naturaleza, fue declarada insoluble, sin embargo, simultáneamente, me sentí liberado de ella, liberado de la exigencia de la interrogación. La dádiva recibida entonces de Kant fue la libertad filosófica”. A su parecer “Kant no pretendió solucionar el enigma desconcertante que nos es colocado por la existencia del tiempo, él ejecutó en él la reducción filosófica, en la medida en que lo tomó como el problema de nuestra dependencia de las formas del tiempo” (Buber, 1991: 22-3).

En el escrito, arriba citado ¿*Qué es el hombre?*?, comenta que la dádiva recibida de dicho escrito de Kant aconteció gracias a leerlo en su temprana edad, pues, “me atreví a leer a pesar de que en las primeras líneas avisaba que no era para uso de estudiantes, sino de futuros maestros”. Con su lectura, aprendió “que para mis conceptos era igualmente imposible decir que el mundo es finito en el tiempo y en el espacio como decir lo contrario”. Justifica, citando estas palabras de Kant, “porque ninguna de las dos cosas puede radicar en el mundo mismo puesto que éste se nos da sólo como fenómeno cuya existencia y trabazón tiene lugar únicamente en la experiencia”.

Sigue aclarando que “ya no me veía obligado a atormentarme con el intento de representarme primero una cosa irrepresentable y luego la contraria, no menos irrepresentable; tenía que pensar que el ser mismo se halla sustraído por igual a la finitud espacio-temporal y a la infinitud espacio-temporal, porque no hace más que aparecer en el espacio y en el tiempo sin entrar el mismo en esa su aparición”. A partir de estas proposiciones kantianas apuntadas, confiesa que “comencé a vislumbrar que existe lo eterno, que es algo muy diferente de lo infinito, como también muy diferente de lo finito y que, sin embargo, puede darse una comunicación entre el hombre que soy yo y lo eterno” (Buber, 1995: 39-40). En *Yo y Tú*, personaliza “lo eterno” como *Tú Eterno*.

Nietzsche es el otro filósofo citado en el *fragmento* analizado. Sobre la influencia recibida de este pensador teje estas agudas reflexiones críticas. Una, “aproximadamente dos años después [de haber leído la obra de Kant], otro libro que se apoderó de mí, fue igualmente la obra de un filósofo, pero ella no era una obra filosófica: *Así habló Zaratustra* de Nietzsche [...]. Este libro no actuó sobre mí en la forma de una dádiva, sino en la forma de un asalto y de un secuestro, y pasó mucho tiempo para que yo consiguiera liberarme”. Sobre tal obra pondera: “La concepción fundamental de este libro, el propio Nietzsche entendió que era la interpretación del *tiempo*; su interpretación como ‘eterno retorno del mismo’, esto es, como una infinita serie de duraciones finitas de tiempo, que se igualan unas con las otras en todo, de modo que la fase final de la duración del tiempo viene ser su propia fase inicial”. Estando así las cosas, concluye: “Nietzsche, que no quería nada con la modestia filosófica, colocó en el lugar de uno de los misterios originales del tiempo, el patente misterio de la singularidad de todo acontecer, el falso misterio del *eterno retorno del mismo*”. La otra fue, paradójicamente, Nietzsche quien le hizo descubrir “una eternidad enteramente diversa de la circular que Zaratustra gusta llamar de ‘fatalidad’; se trata de aquella que es incomprensible en sí, que despide el tiempo y nos coloca en aquella relación con él que llamamos existencia” (Buber, 1991: 22-4).

Ante lo expuesto, hay que subrayar que la génesis de su original pensamiento antropológico religioso tiene su nacimiento en la precoz, temprana [después de los catorce años] y trágica reflexión filosófica de los dos autores citados. A partir de ellos iniciará su aventura de fundamentar antropológicamente “la comunicación entre el hombre que soy yo y lo eterno”, que define la existencia de su pueblo y de todos sus miembros, siguiendo los pasos del pacto divino de la *Tórah*, conforme registra la tradición histórica bíblico-jasídica. A este respecto, sin embargo, deja bien claro que “estoy muy lejos de afirmar que la experiencia y captación de la situación dialógica religiosa sea una particularidad del judaísmo. Pero me consta que ninguna otra comunidad humana ha puesto en esta experiencia tanta energía y pasión como lo han hecho los judíos” (Buber, 2006: 14).

INTERCONEXIÓN DE HUMANIDAD Y FE EN SU HUMANISMO CREYENTE

El presente estudio, como se dijo, se propone exponer las principales tesis de la contribución antropológica de Buber que sustentan su existencialismo humanista religioso o creyente. Su pensamiento antropológico propone que el principio de lo *humanum*, o sea, dónde tiene su fundamento y su comienzo, “no es un principio simple, sino doble [...]; el primero es llamado distanciamiento originario, el segundo entrar en relación” (Buber, 2005a: 10). La dimensión y alcance religiosos de la realización y constitución de lo *humanum*, de forma sintética y didáctica, son expuestas en su breve escrito *Humanismo creyente* (Gläubiger Humanismus, 1963), que da título y forma parte de su obra póstuma *Un Humanismo Creyente: Respigos* (1969).

Para mejor valorar la importancia de este florilegio antológico de los textos escogidos por el propio Buber, donde se agavillan ensayos, apuntes, diálogos y poemas, aduzco estas palabras de Friedman, en su *Prefacio* a dicha obra: “cuando Buber los seleccionó, a pocos meses de su muerte, en 13 de junio de 1965, su único criterio de selección fue escoger ‘aquello y solamente aquello [...] que hoy considero como expresión de una experiencia, de una convicción, de una decisión, ciertamente de un sueño, válidos y merecedores de perpetuación’. Más aún, el propio Buber, justamente por esto, podría llamarlo en su totalidad, un *testamento*” (Friedman, 1969: 21).

El escrito *Humanismo Creyente* de la obra arriba citada, constituye el texto de su discurso de agradecimiento al recibir el Premio Erasmus, Ámsterdam, 1963. En su exposición, aprovecha para declarar que tanto él como Erasmus defienden un humanismo creyente. Aclara que, sin embargo, entre sus concepciones, existiría “una distinción que no se puede dejar de tener en cuenta, puesto que se trata de una distinción esencial”. En efecto, “el humanismo creyente de Erasmus significó la unión de dos principios que en la vida del hombre están contiguos, sin entrar en contacto el uno con el otro: la natural humanidad que se da sin más, y que sólo se necesita desarrollar y perfeccionar, y la fe, en la que el hombre se separa en cierto modo de lo humano para mejor abrirse a Dios. Para este humanismo, en la vida de la persona humana existen separadas estas dos esferas, ninguna acota la otra, a cada una de ellas le pertenecen particulares tiempos y espacios de vida”.

Sintonizado con la nueva consciencia religiosa de nuestro tiempo, “la concepción de humanismo creyente es otra y de ella yo comulgo. En ella, humanidad y fe no parecen como dos reinos separados, cada uno regido por sus propios eventos y leyes peculiares; ellos están íntimamente interconectados, ellos trabajan conjuntamente, están realmente de tal manera relacionados entre sí, que podemos decir que nuestra fe tiene nuestra humanidad como fundamento, y que nuestra humanidad tiene nuestra fe como su fundamento” (Buber, 1969: 117). El alcance de dicha proposición de un secularismo religioso podrá ser medido en el transcurso de este estudio.

A continuación, expone la necesidad de responder a esta crucial cuestión antropológica: definir lo que constituye lo *humanum*, como la característica distintiva y específica de la especie humana, que la diferencia del “resto de especies”. Tal cuestión, pues, no fue aún respondida con “suficiente exactitud”. Constata, sin embargo, que sólo en nuestro tiempo existe una determinación “para conocer la esencia de lo *humanum* con la máxima claridad y exactitud posibles”. A este respecto explica que, “conforme yo puedo percibir, dos respuestas básicas esencialmente distintas han sido dadas a la moderna cuestión del hombre relativa a sí mismo y, a partir de ahí, también a la de caracterizar lo *humanum* y cómo ser cultivado por él”.

Seguindo su análisis crítico, explica el contenido de cada una de las dos respuestas. La primera “está representada por la poderosa corriente de la filosofía alemana a partir de Hegel y Heidegger, comprendiendo al hombre como el ser en quien el Ser alcanza la consciencia de sí mismo. Por consiguiente, lo que se defiende aquí es la función preeminente del hombre, aquello que constituye lo *humanum* es la reflexión sobre sí mismo a través de que, por así decir, él siempre lleva a cabo la reflexión del *Ser* sobre sí mismo”. Pondera, sin embargo, que tal concepción solo racional del principio constitutivo de lo humano resulta insuficiente para la comprensión existencial y relacional de un humanismo creyente, fundado en los postulados religiosos bíblico-judaicos, expuestos y fundados antropológicamente en el conjunto de sus escritos. En relación con la cuestión levantada, coherente con su concepción religiosa del Universo, explica que “la fe, al contrario, menciona a Dios, a un Dios que está presente para la persona humana en el mismo momento en que cree en Él”. Así pues, aclara: “yo digo que está presente y no digo que ‘Dios es’; puesto que esto significa transponerlo del campo de la vida concreta para el campo de la metafísica, por este motivo, preferiblemente, se afirma que ‘Dios está *ahí*’”. Concluye: “Siendo así, las dos esferas no existen en la vida del hombre moderno del tipo creyente del que estoy hablando, como existen en la vida del hombre *erásmico*, pacíficamente próximas la una de la otra: en el fondo de su ser reconoce que las dos se excluyen mutuamente”. Categóricamente afirma que “un genuino humanismo creyente no puede crecer a partir de semejante suelo”.

Después de su exposición del contenido e insuficiencia de la primera respuesta acerca de la especificidad de lo humano, Buber pasa a analizar la segunda respuesta, en la que “la especificidad [de lo humano] no es la relación de la persona consigo misma. No, por lo tanto, aquello que por su propia reflexión descubre *Ser*, aquello que ha alcanzado de consciencia de sí mismo”. “En vez de esto, lo central es la relación del ser humano con todos los seres existentes”. Haciendo referencia a su doctrina del principio dialógico, afirma que “en esta nueva respuesta de nuestro tiempo en relación con lo *humanum* aparece la capacidad innata del hombre para entrar en relación con todos los seres existentes”. Sobre

este particular matiza, “pero dado que el hombre es la única creatura encontrada que posee dicha capacidad, entonces podemos decir con certeza que, en la historia del universo, sólo a partir del hombre el ‘encuentro’ se ha tornado posible, como encuentro de uno con el otro” (Ibíd., pp. 118-9).

Como acabamos de ver, la segunda respuesta acerca de “la función preeminente del hombre, aquello que constituye lo *humanum*” propugna que ella no es “la reflexión sobre sí mismo”, sino que “lo central es la relación del ser humano con todos los seres existentes”. Para Buber esta nueva concepción antropológica dialógica “tiene una crucial importancia en la historia de la filosofía moderna y también en los pensadores religiosos que defendieron esta tesis”. Entre ellos cita Jacobi, en la segunda mitad del siglo dieciocho; Kierkegaard y su contemporáneo Feuerbach, en la primera mitad del siglo diecinueve. Deplora que Kierkegaard “delimite la situación de encuentro o diálogo yo-tú a la relación entre el hombre y Dios”. Deplora también que Feuerbach limite el ejercicio de la capacidad de encuentro “a la relación entre el hombre y su semejante”, puesto que “se esforzó en establecer las bases de una nueva fe sin cualquier elemento trascendente” (Buber, 1969: 120).

En su escrito anterior *Para la historia del principio dialógico* (1953), ilustra la colaboración de Heinrich Jacobi (1775) con el contenido de una de sus cartas, donde expone que “abro mi ojo o mi oído, o extendo mi mano y siento inseparablemente en el mismo instante: tú y yo, yo y tú. A lo cual añade el contenido de esta sentencia de uno de los panfletos (*Fliegende Blätter*). El origen de toda certeza: ¡tú eres y yo soy! Y la formulación madura (1785) reza así: Sin tú el yo es imposible” (Buber, 2004a: 119).

En relación con la aportación de Kierkegaard escribe: “En su pensamiento existencial nunca el tú humano se convierte en divino, lo limitado nunca en el ilimitado. A partir de este ‘no’ queda planteada una gran cuestión a la posteridad que pide una reflexión y una respuesta tan desapasionada como libre. Pues, con el abismo de sentido que se abre entre el tú [humano] y el tú [divino], amenaza con extraviarse la significación más íntima de aquel descubrimiento del ‘yo y tú’, y esto tanto cuando se trataba del ateísmo pseudomístico, como cuando se trata de una piedad monoteísta casi monádicamente entendida” (Ibíd., p. 120). Sobre la aportación de Feuerbach señala: “es un pensador fundamentalmente distinto de Jacobi aunque influido por él, llega a engastar su conocimiento de la primaria relación yo-tú en sus tesis filosóficas complementarias entre sí”. Señala todavía que “al principio sólo encuentra el camino en el proscenio de la estructura conceptual que se le ha abierto: La consciencia del mundo le es transmitida al yo mediante la consciencia del tú”, sentencia con la que podría enlazarse el posterior aserto —aunque en realidad con él no va más allá de Jacobi— de que el yo real “solo es el que se le enfrenta un tú, y lo mismo pasa a cualquier otro yo frente al tú”. Pondera que, sin embargo, “poco después de esa afirmación, visi-

blemente sumergido en una de estas olas de entusiasmo genial que van y vienen, se refiere Feuerbach al ‘misterio de la necesidad de tú para el yo’, frase que tiene para él claramente el carácter de la definitividad y en la que se ha remansado sin intentar proseguir su investigación” (Ibíd., pp. 119-20).

A partir de esta concepción de la dimensión existencial de esta capacidad humana relacional, Buber finaliza su exposición con el aserto, “por lo tanto, resulta de importancia decisiva para el problema de un auténtico humanismo creyente en nuestra época, el reconocimiento de que lo verdaderamente *humanum* y la experiencia de fe arraigan en el mismo suelo nutricio del encuentro (*Begegnung*)”. Arguye con este hecho innegable: “realmente, la fundamental experiencia de fe puede ser considerada en sí como la más alta intensificación de la realidad de encuentro”. Afirma que esto “define indudablemente la vida religiosa en el ámbito que se extiende entre el Mar de Arabia y el Pacífico, como fronteras del oeste y el este”. Más aún, prosigue: “este mismo fenómeno acontece más allá de estas fronteras, en la totalidad de la raza humana, un encuentro con lo inefable sobresale en el origen de la experiencia personal de fe y también emerge siempre de nuevo con un forma profunda y renovada”.

Señala, también, que con esta nueva consciencia de la naturaleza de lo que constituye, plena y existencialmente la esencia de lo *humanum* y su base religiosa dialógica “podemos vislumbrar el despertar de un moderno humanismo creyente que une lo *humanum* y la fe de tal modo que ambos no habitan meramente uno al lado del otro, sino que uno y otro se penetran mutuamente”. Precisamente, en este camino histórico, una poderosa tendencia educacional para un humanismo creyente está surgiendo, para hacer frente a una civilización donde el poder de la tecnología pone en riesgo la propia sobrevivencia. Esperanzado constata que está surgiendo una generación sensible de hombres cada vez más consciente del alcance de la crisis y de que la única fuerza que puede ser eficaz para superarla reside en la “contra fuerza del Humanismo Creyente”. Por esta razón termina con este recado: “Desde el país de Erasmo saludo a los humanistas que ya son creyentes y a los que, en todas las partes del mundo, están apenas madurando” (Ibíd., pp. 121-2).

DANIEL Y YO Y TÚ, SEMILLA Y FRUTO DE LA ANTROPOLOGÍA DIALÓGICA

A. Daniel: germen de su antropología dialógica

M. Friedman (1965a: 40), en su extensa *Introducción*, como traductor del escrito *Daniel: Diálogos sobre realización* (1923), sintetiza el contenido germinal de la dimensión religiosa del pensamiento existencial que define la vida y obra de Buber. Escribe: “En *Daniel*, la mística exigencia por una vida vivida en función de la más alta realidad y la existencial exigencia por una autorrealización personal y genuina existencia se aúnan en el espíritu y producen un nuevo, si

bien no finalizado, saber, la filosofía de la realización”. En pocas palabras, esta obra básica contiene en germen el contenido de su existencialismo religioso y traduce el propósito de la vida y obra de Buber: apuntar, con el propio ejemplo, el camino para una autorrealización plena o existencia genuina desde una perspectiva religiosa. Propone que esta es la única alternativa para superar la desesperación y angustia del hombre hodierno, víctima de la soledad de una existencia monológica.

Este escrito, por estas y otras muchas razones, se reviste de una importancia crucial: ser la primera sistematización de su pensamiento antropológico existencial religioso; ser la obra axial alrededor de la cual gravitan todos sus escritos posteriores; conjugar, en función de la riqueza y originalidad de su contenido, un lenguaje poético, místico y al mismo tiempo, filosófico; poseer un carácter personal o biográfico de alguien que se auto-caracterizó como un “un hombre [pensador y militante] atípico (*atypischer Mensch*). Por otro lado, es una obra de difícil traducción y comprensión. Por este motivo, como documenta el mismo Friedman, en el *Prefacio* de la misma (1965: 1-2): “Por algunos años Martin Buber rechazó permitir la publicación de una traducción inglesa de su precursora obra poético-filosófica *Daniel*, basado en que ella no representa su pensamiento maduro, desarrollado a partir del *Yo y Tú* y de los escritos posteriores”. Revela que “finalmente cedió a petición de A. Cohen y suyo, bajo la condición de que escribiera una introducción explicando, con la extensión necesaria, que se trata de un primer escrito donde ya se expone la crucial doble actitud existencial del ser humano, pero sólo en la dimensión reflexiva y no en su dimensión operativa dialógico-existencial”.

Hay que recordar que Buber, en su citado escrito *Para la historia del principio dialógico*, 1954, acerca de la transición de un estudio reflexivo para una aplicación práctica de su saber existencial dialógico, que caracteriza los dos escritos que nos ocupan, escribía: “La distinción establecida en mi libro *Daniel* (1913) entre una actitud básica ‘orientadora’, objetivadora-cosificante, y una actitud básica ‘realizadora’, distinción que en su núcleo se solapa con la expuesta en *Yo y Tú*, sólo que ésta ya no se funda más tarde en la esfera de la subjetividad, sino en la del ‘entre’ de las presencias” (Buber, 2004a: 124).

Pienso que su precaución en relación con la publicación de esta obra tendría, fundamentalmente, un cariz íntimo de pudor personal. El profeta *Daniel* (Hebr.: *dāniyy ’ell*: Dios es mi juez) encarnaría los ideales de su propia persona. Hay que recordar que la obra de *Daniel*, bíblicamente, con su visión histórica y trans-histórica, revela el sentido profético de la existencia humana. Por otro lado, no es un profeta enviado para transmitir un mensaje determinado de Dios, sino una persona que, en el exilio, hace presente la fuerza liberadora de Dios a través de su ejemplo de responsabilidad y sabiduría de vida.

Su vida y obra traducen la comprensión religiosa o profética de la exigencia del “hombre de volverse humanamente sagrado, es decir, volverse santo a la

manera y a la medida del hombre, tal como sin duda está escrito ‘ante Mí’, es decir, ante el rostro de Dios, entonces el hombre individual también puede, en la medida de sus propias posibilidades, volverse uno e íntegro a los ojos de Dios” (Buber, 2006: 86). Por otro lado, esta existencia sagrada debe ser llevada a cabo o realizada, “allí donde hemos sido situados”, como hizo *Daniel*. El tesoro de una existencia plena con el significado sagrado o religioso de hacer posible la presencia divina o de Dios en la sociedad, se alcanza “si cuidamos la sagrada relación en el pequeño mundo a cada uno de nosotros confiado, si ayudamos en el ámbito de la creación, con la que vivimos, a la sagrada sustancia espiritual a llegar a su plenitud”. Si de este modo actuamos, “entonces instituímos en este nuestro lugar una morada para la inhabitación de Dios, entonces dejamos entrar a Dios” (Buber, 2004a: 75).

A este pudor intimista hay que sumar también las ponderaciones críticas recibidas ante lo original y novedoso de su escrito. Lo ilustro con estos dos ejemplos. El primero, documentado por C. Díaz (2004a: 20), es un pasaje de la carta que su padre le escribió en 7.5.1913, donde, se congratula por el éxito de sus escritos: “he leído lo que dice de ti Landauer de tus trabajos, y si el mundo dijera de ti aunque sólo fuera una parte de lo que él te alaba, podrías estar muy satisfecho, a nosotros nos llena de satisfacción y felicidad ese éxito suyo”. En relación con el escrito *Daniel*, que acaba de recibir, le confiesa, sin embargo, que “he intentado comprenderlo, pero no he podido y he pensado que trabajas en lo espiritual por encima de las capacidades corporales”.

El segundo, documentado por Phil Huston (2007: 106), es un paso de la misiva de Gustav Landauer, dilecto amigo suyo, muerto trágicamente, dirigida a Buber en 9 de septiembre de 1912, dándole su parecer sobre *Daniel*, en el que le pondera: “el lector no puede captar sin demora todo lo que dices [...]. Pero yo opino como un aprendiz que, por desgracia, no asistió a las primeras clases...”.

En *Daniel*, Buber teje, de forma sistemática, sus primeras reflexiones filosóficas antropológicas sobre las experiencias vividas que le proporcionaron su original comprensión de la característica preeminente que define la naturaleza humana, así como el descubrimiento del significado existencial religioso de las mismas, que dirigieron su vida y obra. Esta índole autobiográfica de su pensamiento antropológico existencial, a mi ver, despiertan en el espíritu del lector una identificación con sus ideales de existencia verdadera. Nadie queda neutral delante de las proposiciones existenciales de Buber. Este carácter vivencial personal del escrito es ilustrado con el contenido del *Prefacio del Autor*, donde transcribe uno de los *fragmentos* de su otro escrito: *Encuentro. Fragmentos autobiográficos* (1960), titulado “El bastón y el árbol”.

En su carta de 7.9.1959 a M. Friedman le aclara que dicho *fragmento*, que adjunto le remite, “es una ampliación de la introducción a la primera edición de *Daniel* (1913)”. Por otro lado, le explica que “el texto original finaliza con las pa-

labras del nombre ‘Hombre’ [...]. Yo no lo edité nuevamente, porque más tarde la parábola me pareció muy difícil; creo que ahora, sin embargo la he tornado más fácil de comprender [...]. La experiencia que describo se remonta al año 1911” (Buber, 1991: 77). Con su ecológica parábola del *bastón y el árbol* —imágenes metafóricas de la capacidad humana de relación mediante el lenguaje en diálogo— intenta revelarnos el núcleo de toda su contribución antropológica: la dimensión ontológica de la vida dialógica o de “encuentro”. O sea, el ejercicio de esta capacidad de entrar en contacto con la singularidad del ser de todas las cosas existentes, fundamentalmente, con la de nuestros semejantes, constituye el prerequisite para que el hombre lleve a cabo la realización de su pleno y auténtico llegar-a-ser sí mismo singular. Buber, efectivamente, con esta parábola intenta revelar el núcleo epistemológico germinal de la tesis fundamental de su sistema teórico antropológico dialógico, asentado en estos dos postulados nucleares: “que, al principio es la relación (*Im Anfang ist die Beziehung*), y que el ámbito concreto en el que esta relación se actualiza es el lenguaje en diálogo, que va así hasta el borde de la divinidad” (Sánchez, 2000: 146).

Veamos cómo estos postulados: la relación como estructura antropológica fundamental; el lenguaje dirigido como *médium*, o sea, como “su signo y su medio” de la relación, de forma metafórica, están implícitos en *El Prefacio del Autor de Daniel*:

Después de un camino cuesta abajo, sirviéndome de la luz tardía de un día que se apagaba, yo estaba al borde de un prado, cierto, ahora, del camino seguro, y dejé a la luz crepuscular bajar sobre mí. Sin necesidad de apoyo y, no obstante, dispuesto a otorgar a mi permanencia una vinculación, yo presioné mi bastón contra el tronco de un roble. En este momento, sentí en doble forma mi contacto con el ser: aquí, [con el ser de mi persona] donde sujetaba el bastón y, allí, [con el ser del árbol] donde el bastón tocaba la corteza. Ahora bien, encontré mi ser yo mismo, donde me encontré con el ser del árbol.

En aquella ocasión esto me pareció diálogo. Pues la palabra dirigida del hombre, siempre que sea verdadera, como aquel bastón, ella significa una palabra que interpela alguien. Aquí donde estoy, donde los ganglios y los órganos del lenguaje me ayudan a estructurar y emitir la palabra, aquí yo me refero al interlocutor para quien la emito. Yo me dirijo a él, a este insustituible hombre. (Buber, 1965: 47)

El germen de su pensamiento dialógico está implícito en su experiencia vivida del *bastón y el árbol* de 1911, que le pareció ser “diálogo”. Dos años después, su contenido embrionario dialógico, brota en *Daniel*, 1913. El alcance epistemológico y existencial creyente del saber dialógico y de la concepción religiosa del mundo que lo sustenta es ya esbozado en este otro escrito coetáneo, *Con un monista*, 1914, donde confronta la concepción monista materialista de la

naturaleza humana con la suya, dualista o de índole materialista/espiritualista. Explica que “para mí resulta saludable escuchar de qué material soy compuesto, de qué animal descendo hasta el momento que esto no significa nada para mí, cuando me atrevo a pensar el infinito, contemplar el infinito, y me entrelazo con el infinito”. Aclara que “existe la admirable paradoja de nuestra existencia: toda comprensibilidad del universo es tan sólo un taburete de su incomprensibilidad”. Pondera: “pero esta incomprensibilidad tiene un nuevo, un maravilloso secreto que ofrecer. Es como el del conocimiento de Adán cuando ‘conoció’ a su pareja Eva. Lo que más aprendió y la más ingeniosa combinación de conceptos no reconoce, y que la humilde y fiel observación, percepción y vislumbre de cualquier acontecimiento confieren”. A lo cual añade: “El universo no es exhaustivamente inteligible [en el sentido convencional de reducible a generalizaciones o idealidades], sino capaz de ser abarcado a través de la *inclusión* (Umfassung) o ‘comprehensión’ de la singularidad de cada uno de sus seres”. En este sentido, expone que todas las cosas y seres tienen una doble naturaleza: Una, “la pasiva” de índole “analizable, disecable, comparable, combinable”. Otra, “la activa”, sin ninguno de los atributos de la anteriores, y caracterizada por nuestra vivencia de su naturaleza singular o de su modo de ser propio, singular y provisto de su propia razón de ser, que confirma mi propio modo de ser singular, tal como ilustra la experiencia arriba relatada en su parábola del *bastón y el árbol*, cuando nos decía: “encontré, también, mi ser yo mismo, donde me encontré con el ser del árbol”. Estas dos facetas de la comprensibilidad de la verdad del universo determinan dos modalidades de realidad, pues ella “no tiene una condición fija, sino una magnitud que puede ser incrementada. Siendo así, existe la ‘realidad corriente’ y la gran realidad” (Buber, 1999: 25-8).

Como veremos, en *Daniel*, la primera, *realidad/objeto uso* (Gegenstand) es descubierta a través de la actitud existencial orientadora; la segunda, *realidad/presencia* (Gegenwart) es descubierta a través de la actitud existencial realizadora. Este núcleo embrionario de su original propuesta ontológica, epistemológica y existencial creyente está asentado en su concepción religiosa del Universo (*Weltanschauung*). Ella es lo que, repito de nuevo, da unidad a la vida y obra de Buber. Sobre este particular, en este otro escrito testamentario *Concepción filosófica y religiosa de Universo*, texto de su conferencia para educadores en la Hohenrodter Bund, 1929, sin tapujos, expone y propugna las bases bíblico-religiosas de todo su sistema teórico dialógico.

Así pues, inicia su exposición con esta aclaración de su posicionamiento epistemológico, ya aludido en el Prefacio: “El verbo ‘conocer’ es usado en un doble sentido: 1º) Conforme el modo habitual de hablar, significa, efectivamente, ‘considerar una cosa como objeto’. En el fondo de esta concepción está implícita la relación de sujeto y objeto. Esta modalidad de ‘conocer’ define la concepción filosófica del Universo. 2º) “El verbo conocer tiene otro sentido en esta frase

bíblica: 'Adán conoció su pareja Eva'. Aquí la relación del ser con el ser significa que el real *conocimiento* del *Yo y Tú* tiene lugar, pero no el conocer de la relación sujeto y objeto". Axiomático y profético concluye: "Este saber [dialógico] echa las bases para la concepción religiosa del Universo". Buber deja bien claro que la primera forma de conocimiento científico-filosófico "es ciertamente una indispensable necesidad y deber de la humana existencia", puesto que "garantiza la continuidad del pensamiento a través del cual el hombre tiene alcanzado su peculiar posición en la naturaleza, establece la fundación para la cohesión de la experiencia y el pensamiento de la especie humana". Alerta, sin embargo, que tal conocimiento "no puede ser adquirido al precio de renunciar al conocimiento de la "permanente relación Yo-Tú" (Buber, 1969: 130).

Concluye que las concepciones del universo (*Weltanschauungen*) consideradas desde un punto de vista práctico no sirven como diarios de vuelo para encarar de forma realista el mundo". Observa, entre tanto, que "una genuina concepción religiosa del universo acrecienta e implica: 1) un desarrollo personal a partir del modo de ser y situación concretos de cada uno; 2) un reconocimiento como palabra/designio de Dios, mi presente situación en el mundo; 3) una visión del origen divino de todo lo que se me da conocer y cuyo ser tiene la misma fuente creadora que tiene mi ser, pues 'nosotros encontramos a Dios Creador en todas las cosas'; 4) una respuesta responsable del hombre, su amor a todas las cosas de la vida cotidiana". Subraya: *Para esta verdadera relación Yo-Tú, realmente, cada uno puede ser educado* (Ibíd., p. 133).

Por lo expuesto, no queda duda de que el sistema teórico de Buber debe ser estudiado a la luz de su concepción religiosa del Universo, en concreto, la bíblico-judaica. En este sentido, en su vida y obra, no habría etapas que marcan un cambio, sino etapas de consolidación y desarrollo y de mejor explicación de un único y mismo saber que orientó su existencia y trayectoria intelectual. Vale decir, Buber, del comienzo al fin, propugna y construye epistemológicamente los fundamentos antropológicos de su existencialismo religioso.

Para valorar el alcance de tal contribución antropológica en el campo del saber humano, hay que recordar que Freud, como buen ilustrado y coherente con su doctrina psicoanalítica, en su *Nueva XXXV Lección Introductoria* sobre "El problema de la Concepción del Universo (*Weltanschauung*), 1932 [1933], parte de esta proposición personal y genérica: "Para mí *Weltanschauung* es una construcción intelectual que resuelve unitariamente, sobre la base de una hipótesis superior, todos los problemas de nuestro ser [existencia], y en el cual, por tanto, no queda abierta interrogación ninguna y encuentra su lugar determinado, todo lo que requiere nuestro interés". Freud demuestra desconocer los aspectos de *narrow ridge* y de *holy insecurity*, inherentes a la concepción religiosa del Universo, defendida por Buber, jamás exenta de interrogaciones existenciales angustiantes.

Freud, a partir de su concepción unilateral y genérica, expone que las concepciones del Universo: filosófica, artística, y sobre todo, religiosa son ilusorias expresiones “de los ideales optativos de los hombres”, en su búsqueda de “sentirse seguros en la vida, saber a qué aspirar, saber cómo orientar adecuadamente sus afectos y sus intereses”; deplora infundadamente que ellas disputen substituir la contribución de la concepción científica del Universo, la única válida y verdadera para ayudar al hombre en su tarea existencial y de la cual participa el saber psicoanalítico.

En relación con el ilusorio saber fundado en “revelación, intuición o adivinación” de cada una de ellas observa: “De los tres poderes que pueden disputar a la Ciencia su terreno, el único terreno serio es la religión”. Acerca del poder del arte, aclara que “el arte es casi siempre inofensivo y benéfico, no quiere ser sino ilusión. Salvo en pocas personas que, según suele decirse, están poseídas por el arte, éste no arriesga incursiones en el imperio de la realidad”. Pondera, sin embargo, que “la filosofía no es contraria a la Ciencia: se comporta ella misma como una ciencia; labora en parte con los mismos métodos; pero se aleja de ella en cuanto sustenta la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente del Universo, cuando lo cierto es que tal imagen queda forzosamente rota a cada nuevo progreso de nuestro saber”. Concluye que “metodológicamente yerra en cuanto sobrestima el valor epistemológico de nuestras operaciones lógicas y reconoce otras distintas fuentes del saber, tales como la intuición” (Freud, 1973: 1971-2).

Ante lo brevemente expuesto, queda claro que *Daniel* no es solo la semilla o núcleo germinativo de su existencialismo religioso, sino que su contenido, como será expuesto más detenidamente, ya representa un estadio germinativo avanzado. Defiendo, en este sentido, que esta obra básica no representa una transición. Al contrario, tiene un papel fundante y crucial para entender la unidad monolítica de toda la vida y obra de Buber, dictada y realizada o construida por el saber de la verdad, oriunda de la relación o actitud existencial “realizadora”: realidad/presencia/encuentro que tiene como telón de fondo: la Presencia/ Diálogo divinos.

B. Yo y Tú (1923) con su Epílogo (1957), fruto de su antropología dialógica

Guy G. Stroumsa, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, relata que Buber, por sus estudios sobre religión, muchos admiradores en Alemania y en los Estados Unidos, “lo consideran, más específicamente, como un pensador existencialista religioso” (Stroumsa, 1998: 95). En este sentido, explica todavía que Buber, “como un pensador existencialista no creyó que el hombre pueda investigar las esencias, o las realidades metafísicas”, pues, “de acuerdo con él, la verdad estaba para ser encontrada en una actitud que permite una total abertura de uno mismo a la alteridad, ya sea de los seres de la naturaleza, de nuestros iguales o de las