

## DIOS, HOMBRE Y MUNDO EN LA FILOSOFIA DE MARTIN BUBER

### 1

Mi primer contacto con la filosofía de Martín Buber fue una inolvidable experiencia con todo el sabor de lo que nos es a un mismo tiempo grato e inesperado. A decir verdad yo no buscaba por entonces a Buber ni le conocía; sólo me interesó el tema de su pequeño libro: “*¿Qué es el hombre?*”, porque desde mucho tiempo a esta parte, tal vez desde siempre, todas mis preocupaciones y mis afanes giran en torno a ese fundamental problema del ser del hombre y su destino. La lectura de ese libro de escasas páginas, pero denso, sustancioso, me produjo una impresión tan honda como perdurable. Y lo cierto es que había motivos sobrados para ello: un estudio crítico lúcido, penetrante de las teorías antropológicas de más significación y de más positiva influencia del pasado y del presente; elementos esenciales para una imagen del hombre con la que me sentía muy próximo, al menos en algunos aspectos; y, sobre todo, una manera muy personal de hacer filosofía que siempre me ha parecido reveladora de una auténtica vocación filosófica, una manera directa, viva, familiar, que acaso podría llamar mejor dialógica porque, en efecto, pareciera como si lo que Buber se propone fuese abrirnos las puertas de su intimidad para decirnos lo que piensa y siente acerca de los eternos problemas del espíritu, y establecer así un diálogo permanente que nos arranque de esa tremenda soledad que tanto nos agobia.

Cuando más adelante busqué a Buber, con interés creciente, y me esforcé por penetrar en el sentido de su pensamiento descubrí que ese tono personal y esa apatencia de diálogo no era una simple forma literaria sino por el contrario la fiel expresión del propio contenido de su doctrina. Porque la raíz y la médula de todo el pensamiento de Buber reside en la idea de *relación*: relación con la naturaleza, con los hombres, con las formas inteligibles y, como fundamento de todas ellas, la relación con Dios. En la filosofía de Buber, impregnada de religiosidad, Dios está en el principio y en el fin de cada cosa. El es quien crea, ordena y rige cuanto acontece en el mundo. El es quien ha puesto un soplo de espiritualidad en nuestra vida para que aprendamos a conocerle, amarle y comprender el sentido de su revelación.

Como Spinoza, Buber siente la presencia de Dios en cuanto existe. Pero el Dios de Buber es muy distinto de aquel que sostiene y corona la magnífica arquitectura del racionalismo spinociano. El Dios de Spinoza es una idea, un producto de la pura especulación, es el *ens causa sui*, la verdadera y única *sustancia* con múltiples atributos y un infinito número de modos. El Dios de Buber es una realidad existente, personal. No es el Dios de los filósofos que se piensa y de quien se habla, sino que es el Dios a quien se habla y a quien se escucha; es el Dios de Abrahán, la “zarza ardiendo” de las sagradas escrituras. Verdad es que Spinoza admite una relación viviente entre Dios y el hombre que se manifiesta en el “*amor Dei intellectualis*”, pero esta relación está saturada de racionalidad y, como dice Buber, se mantiene en un plano superficial, no llega al diálogo entre Dios y el hombre — “la divina voz hablando en lo que acontece al hombre y el hombre respondiendo en lo que hace o deja de hacer” (1). En Spinoza, Dios no es nunca un *tú*; en el pensamiento de Buber, Dios es el *Tú* eterno que se encuentra en las líneas de las relaciones si se las prolonga (2). Y sólo de nosotros mismos de-

---

(1) M. BUBER, *Religión y Realidad*. En *Eclipse de Dios*.

(2) M. BUBER, *Yo y Tú*.

pende prolongar esas líneas hasta encontrar a Dios y sentirnos en su inmediata presencia. Porque nuestra relación con Dios, con los demás hombres y con las cosas se funda en nuestra propia actitud para con ellas.

La actitud del hombre ante el mundo es doble. Y de esa doble actitud se derivan los dos pares de palabras fundamentales del lenguaje: *yo-tú* y *yo-ello*. El *yo* es un término siempre presente en la relación. Pero el *yo* del hombre es doble. Pues el *yo* de la palabra primordial *yo-tú* es distinto del *yo* de la palabra primordial *yo-ello*.

Las palabras primordiales no significan, por lo tanto, cosas sino que indican relaciones. Ni el *yo* ni el *tú* ni el *ello* expresan algo que pudiera existir independientemente, fuera de la relación. El *yo* por sí solo es una pura abstracción. Cuando se dice *tú*, se dice al mismo tiempo *yo*; cuando se dice *ello*, se dice al mismo tiempo *yo*. No hay *yo* en sí, sino solamente el *yo* de palabra primordial *yo-tú* y el *yo* de la palabra primordial *yo-ello*.

Lo que Buber entiende por el *ello* es la totalidad de las cosas en cuanto son objetos de conocimiento, de experiencia, y en tanto nos servimos de ellas para nuestras actividades prácticas; es el mundo de la filosofía, de la ciencia y de la técnica. Para la ciencia en general, producto del hombre, el mundo no tiene en realidad un ser en sí: las cosas son lo que nosotros determinamos que ellas sean por el pensamiento. Buber se halla en este sentido muy próximo al idealismo lógico para el cual las cosas son simples creaciones de la mente humana de acuerdo a ciertos principios lógicos generales de la conciencia trascendental. Pero, contrariamente a lo que sostiene toda posición idealista constructiva, más allá de la ciencia y de sus principios determinantes, el mundo tiene, para Buber, una realidad en sí inaccesible al puro intelecto pensante. ¿Cómo llegar a él? ¿Cómo participar en el mundo? Desde luego, no por medio de la experiencia y del saber científico, sino por sobre todas las formas posibles del saber objetivo. El hombre que sólo tiene experiencia de las cosas —di-

ce Buber— no participa en el mundo porque es “en él” que la experiencia surge, y no *entre* él y el mundo. La participación en el mundo nace para cada uno de nosotros cuando deja de ser un mundo de *cosas*, de *objetos* y sentimos su inmediata presencia; esto es, cuando hacemos de cada cosa un *tú* y lo vivimos desde la totalidad del ser.

## 2

Al mundo de la experiencia y de la técnica que se expresa en la palabra primordial *yo-ello* contraponen, pues, Buber el mundo de la *relación* que se expresa en la palabra primordial *yo-tú*. Tres son las esferas en las cuales surge el mundo de la relación por sobre la experiencia.

La primera, es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación es aquí oscura y se mantiene por debajo del nivel de la palabra. Decimos *tú* a las criaturas que se mueven en nuestra presencia, pero ellas no pueden llegar a nosotros.

La segunda esfera es la vida con los hombres. Aquí nace el verdadero diálogo, la relación adquiere la forma del lenguaje. Esto no implica sin embargo que la palabra sea necesaria; basta el encuentro entre el *yo* y el *tú*. Podemos conversar en silencio y, a veces, no es menester “el menor ruido ni siquiera un gesto” para que tenga lugar el diálogo más puro y auténtico.

La tercera, es la comunicación con las formas inteligibles. Como se comprende, la relación se produce en ella sin lenguaje, pero engendra un lenguaje. No distinguimos ningún *tú* ni podemos pronunciar *tú* con nuestros labios. Mas llegamos al encuentro con las formas inteligibles porque a través de ellas nos habla el Tú eterno; nos sentimos llamados, y respondemos creando formas, en el pensamiento y en la acción.

De la vida con la naturaleza podemos extraer el mundo “físico”, el de la existencia material. De la vida con los hom-

bres podemos extraer el mundo "psíquico", el mundo de la sensibilidad. De la vida con las esencias espirituales extraemos el mundo *noético* de las ideas y los valores.

Como se advierte, el *Tú* eterno no está incluido en ninguna de esas relaciones, pero la verdad es que, para Buber, está presente en todas. Decimos *tú* a la naturaleza, a los hombres, a las formas inteligibles, y al decir *tú* invocamos al *Tú* eterno según el modo propio de cada una de esas esferas.

El *tú* en cualquiera de sus formas es *presencia*. Así como el *ello* es siempre algo mediato, es aquello que en cuanto objeto se enfrenta al sujeto, así el *tú* es, por el contrario, realidad inmediata vivida. Entre el *yo* y el *tú* no se interpone ninguna imagen, ningún concepto, ningún sistema de ideas. Y cuando esto sucede es porque ya no estamos en la relación: el *tú* se convierte en *ello*, es decir, en cosa, en objeto.

¿Qué es, por ejemplo, un árbol? Nótese que si me lo pregunto es porque ya está de algún modo frente a mí en cuanto objeto de mi experiencia. Puedo entonces tener de él una percepción, una imagen, algo así como un cuadro que se destaca sobre el fondo neutro del paisaje. O bien, puedo pensarlo como movimiento, como fluencia continua de una vida; o clasificarlo y estudiarlo como ejemplar de una especie. También, si prosigo el método generalizador y abstractivo del saber científico, está en mí deshacer su presencia y su forma hasta no ver en él más que la expresión de una ley natural; e, incluso, reducirlo en última instancia a un número o una pura relación numérica. El árbol es para mí, como cualquiera otra realidad natural, un *objeto*, lo describo, lo estudio, lo analizo, y puedo convertirlo en un instrumento útil para mis propios fines.

Pero nuestra actitud para con las cosas no se reduce a esa visión objetiva y abstracta que nos proporciona el saber científico en general. Puedo también esforzarme por trascender ese amplio dominio de la experiencia y entrar en relación con ellas. Entonces el árbol deja de ser un *objeto* y se convierte en un *tú* a quien puedo dirigirme aunque él no me res-

ponda del mismo modo porque la relación llega aquí solamente hasta el umbral del lenguaje. El árbol está ante mí en inmediata presencia y en la totalidad de su ser. Es el árbol y no mi imagen o mi concepto del árbol. El tiene que ver conmigo como yo con él, si bien de distinta manera. La relación es siempre recíproca, pero en el plano de la naturaleza nuestra relación con las cosas es posible sólo a través de la relación con Dios; en ella se consuma y se perfeccionan.

Lo mismo acontece en el trato con los demás hombres. Es obvio que puedo tener de ellos una experiencia, un conocimiento empírico o conceptual, descomponerlo en sus elementos o encasillarlo en un determinado orden, espacio, tipo; incluso, reducirlo a pura cantidad. En una palabra, puedo convertirlo en cosa. Pero, cuando colocado en presencia de un hombre lo invoco como un *tú* y entro en relación con él, ya no es una cosa entre otras ni se compone de cosas.

Sin duda, el hombre puede ser para el hombre un simple objeto de su experiencia. Y no es esto todo. Más importante aún es que en el plano de la acción política suele verse reducido a una cosa útil, un instrumento o un medio para fines ajenos. Lo comprobamos con harta frecuencia, aunque no siempre la teoría sustenta la realidad que de hecho vivimos. Mas también en el terreno especulativo es moneda de uso corriente. La idea reaparece de tanto en tanto y, como es sabido, Sartre la ha renovado una vez más en nuestro tiempo, acaso con una dureza y un rigor insospechado hasta ahora. Pero mientras para Sartre no existe modo alguno de escapar a esa dolorosa situación y, por su propia naturaleza, la vida en común no es otra cosa que una lucha permanente de unos y otros para adueñarse de la libertad ajena, Buber, como Lavalle y como Berdiaeff, ve en el amor el sentimiento metafísico que transforma el *ello* en el *tú*, que sostiene y nutre la relación.

El amor constituye el fundamento de la relación *yo-tú* y redime al hombre de ese trato puramente objetivo con los demás, edificado sobre la base del conocimiento y del interés

práctico. Pero, cuando se habla de amor en su verdadero sentido, señala con acierto Buber, no ha de entenderse por éste un mero sentimiento que se tiene. Los sentimientos acompañan al amor pero no lo constituyen. El amor trasciende la esfera de lo psíquico: es un hecho metafísico en el cual el hombre habita, que se adhiere al *yo* de manera que el *tú* sea su contenido u objeto. El amor no está en el *yo* sino *entre* el *yo* y el *tú*.

La vida emocional en sus más altas manifestaciones alcanza así en Buber una significación extraordinaria, sólo comparable a la que tiene en los filósofos antes citados, en San Agustín, en Pascal o en M. Scheler. La relación se sostiene y se funda en el amor. En esto reside su fuerza, pero también, por extraña paradoja, su debilidad. Aunque asentada en el amor y tal vez por eso mismo, la relación en cualquiera de sus formas es siempre fugaz, apenas puntual, carece de permanencia y de fijeza. "La exaltada melancolía de nuestro destino —dice Buber—, reside en el hecho de que en el mundo en que vivimos todo *tú* se torna invariablemente en ello." (3). Entonces la relación se quiebra y el *tú* se vuelve un objeto entre objetos, entra en el dominio de nuestra experiencia y lo ubicamos en un aquí y un ahora, en este o aquel tiempo y en este o aquel lugar, pues por su propia índole todo *ello* se encuentra limitado por otros *ellos*.

Claro está que de este modo nos desviamos sensiblemente de nuestra situación original. Porque en el comienzo es la relación. Se lo advierte en el niño y en el hombre primitivo. *Yo-tú* es en ellos la relación natural y originaria: es anterior al *yo* en el sentido de tener conciencia o conocimiento de sí como un *yo*. Esta conciencia del *yo* sólo es posible a partir de esa situación primera que para Buber constituye un verdadero *a priori*. El *tú* es innato. En cambio, la palabra primordial *yo-ello* surge una vez adquirido el conocimiento del *yo* como tal, es decir, cuando éste se ha desprendido de la relación ori-

---

(3) M. BUBER, *Yo y Tú*.

ginaria y *a priori*. Aislado de esa relación, el *yo* toma conciencia de sí y se reconoce como un sujeto que tiene experiencia de las cosas, que tiene frente a sí a un mundo como su objeto. Y cuando más se afirma el *yo* en sí mismo y se ensancha y enriquece el saber de las cosas, tanto más se aleja de la esfera de la relación. El *tú* se diluye y a sus expensas crece el *ello* de más en más.

Sería erróneo, sin embargo, suponer que Buber, un pensador atado a la tradición religiosa de su pueblo, pero al mismo tiempo firmemente asentado en su mundo y en su hora, pretende negar la experiencia, el saber científico, la técnica que dilatan y multiplican indefinidamente las perspectivas de nuestra vida. Este primitivismo que, aunque pueda parecernos extraño, sostienen en forma radicalísima muchos filósofos de nuestra época para quienes el espíritu en su doble aspecto de un saber por conceptos y una voluntad racional es una fuerza destructora de la vida, está muy lejos del pensamiento de Buber. Lo que Buber condena es la visión puramente objetivista y utilitaria del mundo que anula toda posibilidad de una relación concreta. Cuando estudio objetivamente el árbol y sé que es esto o lo otro, ya he perdido la relación inmediata y sólo me resta una imagen o concepto que no es el árbol mismo. Mucho más importante todavía es que cuando conozco lo que es un hombre y me limito a considerarlo en ese sentido exclusivamente objetivo, ya no es para mí un *tú*: es un simple objeto, digno sin duda del más afanoso estudio, pero con el cual he perdido esa relación inmediata, sustentada en el amor, que me permitía hablarle y escuchar su voz.

No se trata, pues, de negar la ciencia y la técnica, ni el orden ni la seguridad del mundo que la ciencia y la técnica nos deparan —esto cuando no se aplican a destruirnos a nosotros mismos como acaece con frecuencia—. De lo que se trata es de que no nos absorban y nos quiten la posibilidad de ser verdaderamente hombres. “Con toda la seriedad de lo verdadero —dice Buber—, has de escuchar esto: el hombre no puede

vivir sin el *ello*. Pero quien sólo vive en el *ello* no es un hombre." (4).

No podría serlo en modo alguno porque el hombre es esencialmente espíritu, y el espíritu en su manifestación humana es una respuesta del hombre a su *tú*. Fuera de la relación, las cosas y nuestro hacer con ellas pierden su genuino valor y sentido. Nos engañamos al suponer que la técnica en su incesante progreso, el conocimiento y el dominio del mundo significan en sí mismos un crecimiento espiritual. Pues, aunque no la excluyen necesariamente, lo cierto es que la técnica y la experiencia se desenvuelven a menudo a expensas de la relación, sin la cual el hombre no puede vivir en la plenitud de su ser.

No siempre se lo advierte porque suele pensarse que el espíritu, con todos sus atributos específicos, está en el hombre como una propiedad que pertenece al *yo*, del mismo modo que la extensión es propia de las cosas materiales. Pero la verdad es que el espíritu no está *en* el *yo* sino *entre yo y tú*. ¿Cómo decirlo? La imagen que emplea Buber es maravillosa: "el espíritu no es como la sangre que circula en tí, sino como el aire que respiras." (5). El hombre vive en espíritu cuando sabe responder a su *tú*, cuando entra en relación con todo su ser.

Se dirá que gracias a la ciencia, a la filosofía y a la técnica en su más amplio sentido, existen en el mundo infinidad de organizaciones creadas expresamente para asegurar a los hombres la conquista de sus fines racionales y, sobre todo, en algunas de sus formas, para unirlos en una comunidad de intereses, de propósitos, de ideales. ¿No tenemos acaso las comunidades orgánicas, el Estado, la Nación, en fin, todas las instituciones políticas, sociales, culturales, económicas?

Pero, lo que de veras importa es que el espíritu esté presente en ellas. De nada valen tantos afanes si no se fundan

---

(4) M. BUBER, *Yo y Tú*.

(5) M. BUBER, *Yo y Tú*.

en la relación, esto es, en el encuentro del hombre con el hombre. Cuando se está inmerso en la esfera del *yo-ello*, dice Buber, no hay más que una alternativa: o bien nos inclinamos hacia el *ello*, o bien hacia el *yo*. El dominio del *ello* es el “afuera”, es decir, el mundo de las instituciones; el dominio del *yo* es el “adentro”, el mundo de los sentimientos puramente subjetivos. Pero ni en el “afuera” ni en el “adentro” vive el hombre la vida del espíritu. Los sentimientos no producen vida personal auténtica ni las instituciones promueven la vida pública. ¿Será menester entonces modificar las instituciones insuflándoles un poco del “adentro”, es decir, de los sentimientos? Siempre quedamos en la esfera del *ello*. La verdadera comunidad nace solamente cuando los unos y los otros se hallan unidos por los lazos de una viviente reciprocidad. La relación viviente y recíproca implica sentimientos, pero no proviene de ellos; se funda en el amor.

Así, el verdadero fundamento del matrimonio no reside en los sentimientos ni en el libre juego de los impulsos naturales, en la mutua posesión, sino en el hecho de que dos seres humanos se revelen el *tú* el uno al otro. Y esto sólo es posible por el amor, por ese factor metafísico para el cual los sentimientos y las inclinaciones son meros acompañantes. Quien quiera dar nueva vida al matrimonio por otro procedimiento, dice Buber, no difiere esencialmente de quien quiere abolirlo.

Otro tanto acontece en la vida pública. Las instituciones políticas, sociales y económicas desintegran la vida colectiva si no se fundan en la relación. Es cierto que la vida social del hombre, como el hombre mismo, no puede prescindir de la realidad objetiva del *ello*. Pero la economía, la técnica y la voluntad de poder, que se expresa en el hacer político, participan de la genuina vida humana mientras participan del espíritu, en la medida en que permanecen ligadas a la voluntad de relación y son sostenidas por ella.

Es visible el esfuerzo de Buber por dignificar las relaciones humanas y situarlas en un plano espiritual capaz de

darles ese fundamento, débil en apariencias pero en rigor más sólido que requieren. Se me ocurre que algunos pensarán que este viejo patriarca judío es excesivamente ingenuo en una época nada propicia para confiar más en las relaciones espirituales que en las formas de cohesión artificialmente creadas. Pues, sí, es muy probable que lo sea, por fortuna, que mucha falta nos hace. Se habla mucho de paz y de justicia, de principios y estructuras legales, pero muy poco de amor, tal vez porque el amor es espontáneo y no se lo puede ordenar ni dirigir. Y ¿qué es un mundo sin amor? No se crea que estoy fuera de la realidad. Las instituciones que no se nutren en la relación directa del hombre con el hombre conducen a las más extremas aberraciones. Con superlativo acierto señala Buber que así como la técnica que el hombre creó para su propio beneficio ha terminado por dominarlo y ya no sabe cómo sujetar las fuerzas que él mismo ha desatado, y así como la economía no ha podido resolver satisfactoriamente los problemas que plantea el bienestar común, así la política social ha desembocado finalmente en organizaciones termíteras en las que los hombre pierden su individualidad personal y su libertad. No pienso en este caso en la libertad política, que esa está en ocasiones legalmente asegurada, sino, por sobre todo, en su libertad sustancial, metafísica. Es un hecho cierto que, dentro de las instituciones políticas y sociales, los hombres han terminado por convertirse de más en más y, a veces, sin caer en la cuenta de lo que les acontece, en simples medios o instrumentos para fines ajenos a sí mismos, a su particular destino y a su propia vocación humana.

Es sabido que en nuestro tiempo prevalecen las doctrinas deterministas y fatalistas en sus múltiples formas. Mas, como lo advierte Buber, lo único que puede ser fatal para el hombre es creer en la fatalidad. Claro es que si se halla inmerso en la esfera del *ello*, la idea de un curso invariable de las cosas y de un acontecer regido en todos sus aspectos por leyes ajenas a su voluntad, puede darle un poco de luz en la confusión o, acaso sería mejor decir, de aparente seguridad

en la inquietante incertidumbre de su vida. Pero, apenas advierte que puede estar de algún modo fuera del *ello* y toma conciencia de sí como un ser esencialmente libre, se pone en condiciones de abrirse espontáneamente al encuentro del *tú* y de afirmarse en la búsqueda de su destino. Esto implica, naturalmente, un vivir azaroso y problemático. Pero esta es la real condición humana y no hay nada que hacerle, no hay otra alternativa: o se vive en la inseguridad y en el peligro, afrontando a cada instante la responsabilidad de su ser, o no se vive en absoluto.

Sin libertad no hay vida del espíritu, y sin ésta no es posible la relación personal. La grandeza del hombre y, a la vez, su permanente drama es que no está necesariamente encerrado en ese mundo regido por la causalidad que Buber llama el dominio del *ello*. Por eso puede inclinarse libremente hacia el *ello* o hacia el *tú*. En el propio ser y querer ser del hombre reside el sentido de su vida. Su libertad hace que tenga no sólo un fin sino también un destino. Destino y libertad se hallan solemnemente comprometidos el uno al otro, dice Buber. Únicamente quien hace de la libertad algo real para él encuentra su destino.

### 3

Ahora bien: si el espíritu reside *entre* el *yo* y el *tú*, la verdadera realidad humana no consiste en el *yo* sino en el *entre*, en la relación *yo-tú*. Es decir, que el hombre no es plenamente hombre cuando se lo considera recluso en sí mismo, separado de los demás.

Sin embargo no siempre se lo ha tenido en cuenta. El pensamiento filosófico de todos los tiempos se ha esforzado por definir al hombre en lo que constituye su propia naturaleza o esencia, pero en todos los casos ha fracasado porque lo ha definido en términos de individualidad o de colectividad, y lo cierto es que ni en el individuo como tal ni en la sociedad

como tal se encuentra el hombre. Una antropología que busque comprender al ser humano en su plenitud sólo podrá hacerlo si comienza por distinguir entre individuo y persona. El individuo es un ser aislado y determinado en su aislamiento por algún factor extraño a sí mismo; la persona, en cambio, es un ser que tiene en sí el principio de su individuación, pero que al mismo tiempo se halla esencialmente abierta a otras personas.

Buber hace suyo este distingio. Al individuo contraponen la persona. Individualidad es aislamiento, separación; aparece en la medida en que se distingue de otras individualidades. Una persona, por el contrario, se manifiesta como tal en el momento en que ella entra en relación con otras personas.

El individuo, al distinguirse de otros seres, dice Buber, se aleja del ser verdadero. Se encierra en sí mismo con lo que es suyo, no participa en ninguna realidad. Se delimita por relación a lo que no es él y trata de apropiarse por la experiencia y el uso de la mayor parte de ese *no-yo*. Este es su dinamismo propio: autodiferenciación y apropiación, que se realiza sobre el *ello*. La persona, en cambio, se afirma como ser en relación y de este modo se aproxima al ser verdadero.

No puede decirse que hay dos especies de hombre: ninguno es puramente individuo o puramente persona. Se trata de una cuestión de preponderancia. El hombre oscila perpetuamente entre esas dos actitudes posibles. Pero es bien claro que cuando más el hombre y la especie humana están regidos por la individualidad, más el *yo* se hunde en lo irreal. En tales épocas y en tales momentos la persona lleva en el hombre una existencia subterránea, escondida y, en cierto modo, ilegítima, hasta la hora en que es llamada a la luz del día.

¿Donde está esa luz que arranca al hombre de las tinieblas? El camino del hombre, dice Buber, está en la relación, esto es, cuando aplasta al *yo* puramente individual y hace surgir la persona en la invocación de un *tú*. Mientras el hombre olvida al *a priori* de la relación y se obstina en no realizar el *tú* innato, se repliega sobre sí como el caracol en su concha,

sin presencia del *tú*, sin reciprocidad viviente. Y allí se pierde en esa tremenda soledad que tanto nos angustia.

Hay quien cree que en la soledad, cuando el hombre se desprende de ataduras extrañas y se vuelve sobre sí, encuentra su verdadero ser y el camino de su salvación. No nos engañemos. La soledad es fecunda, pero lo es sólo como lugar de tránsito. En sí misma es negativa, porque al estar en ella nos hemos desprendido de parte de nuestro propio ser: el ser de los otros, el *tú*. En un breve ensayo mío: "*Soledad y Comunión*" (6), he procurado mostrar cómo desde el existir inauténtico en el seno de la masa, de lo que el existencialismo de nuestro tiempo llama el *se* impersonal y anónimo, el hombre puede encontrarse a sí mismo en la soledad, pero no para permanecer en ella, sino para salir de su propio yo solitario al encuentro personal con los demás en el *nosotros* donde la existencia auténtica alcanza su más pura realidad. Por eso creo que Buber tiene razón cuando afirma que la subjetividad genuina no es la pura soledad sino "el lugar de donde nace y crece el deseo de una relación más y más elevada, el deseo de participación en el ser. En la subjetividad madura la sustancia espiritual de la persona. La persona se toma consciente de sí misma como participante en el ser; como coexistente y, por lo tanto, como ser" (7).

La realidad humana es la relación. Mas, a mi juicio, si se la quiere comprender en su legítimo sentido se ha de tener en cuenta que no se trata de ese modo natural de *ser-con* en el cual de hecho nos encontramos, sumergidos en el todo, confundidos con los demás, sino de una dimensión positiva y creadora que presupone la soledad pero al mismo tiempo la trasciende. Lo que tiene de paradójico la soledad es que ella separa y une, nos permite desprendernos de la sujeción a la masa y, a la vez, nos abre el camino para llegar al *tú* de los otros en la relación. La raíz de la angustia en que nos sume

---

(6) En *Humanitas*. Revista de la Universidad Nacional de Tucumán. Año III. N° 8. 1957.

(7) M. BUBER, *Yo y Tú*.

la soledad no reside en estar solos, sino justamente en el hecho de que ella rompe la plenitud de nuestro ser. Porque en la soledad descubrimos que nos falta algo, sentimos un vacío que no puede ser llenado con ningún objeto, ocupación o tarea; nos falta el *tú*, ese *tú* que no es nuestro propio *yo* pero que es también parte de nuestro ser.

Quien se propone, pues, comprender al hombre aislado, como individuo, no comprende al hombre. A mi entender, esto no excluye en modo alguno la idea, que tantas veces he sostenido, de una determinación individual de la conducta, de una vocación y un destino personal. Pues aun siendo absolutamente individual, en el sentido de constituir una realidad en sí y por sí, insustituible e intransferible, lo que define la persona, a diferencia del individuo, es su ser *abierto* a los demás: es *en* los otros y *con* los otros donde la persona cumple su vocación y su destino personal.

El individualismo como tal no abarca, por lo consiguiente, más que una parte del hombre. Pero es bien claro que nada se gana con pasarse al otro extremo, al *colectivismo*. Ni el uno ni el otro comprenden al hombre en la plenitud de su ser. Si el individualismo ve únicamente una parte del hombre, dice Buber, el colectivismo, en cambio, no ve al hombre, no ve más que la sociedad. (8).

El colectivismo se produce en lo esencial como resultado del fracaso del individualismo. Se le ve aparecer también cuando un personalismo auténtico se muestra desfalleciente o, por su forma y su estilo, no satisface ya las exigencias de la época; en ocasiones como simple reacción y sin medir sus consecuencias. Por lo demás, no se puede negar que se está en él muy cómodo. Tal vez sea esa la causa por la cual prevalece en la historia. Sumergido en el todo social, en las diversas formas de organización comunitaria, el hombre se sustrae a la difícil tarea de vivir desde dentro, cara a cara consigo mismo. La sociedad le ofrece una "voluntad general" que le per-

---

(\*) M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*

mite eludir la responsabilidad de su vida, un hacer, un decir y un pensar que se les dan hechos en cierta medida y a los cuales tan sólo le basta ajustar su conducta para sentirse a tono con su época y su ambiente, para ser lo que solemos llamar un hombre social. Pero, ¿es que acaso se ha desprendido así de su aislamiento y ha encontrado a los demás? En el ente colectivo los hombres se mantienen en radical extrañeza. Falta en ellos la relación concreta con el *tú* en el *nosotros*, que el colectivismo se esfuerza en vano por remediar unciendo una vida a otra. La tendencia colectivista a la que tan propensa se muestra el pensamiento actual no libra al hombre de su aislamiento y le cierra el camino para el encuentro con los demás y consigo mismo.

Conviene, pues, dejar de pensar en las formas unilaterales del individualismo y del colectivismo y atender al *co-existir*, a la realidad del *entre*, de la concreta relación *yo-tú*. Con toda razón apunta Buber que el hecho fundamental de la existencia humana no es ni la individualidad como tal ni la colectividad como tal. Ambas consideradas en sí mismas no pasan de ser formidables abstracciones. Lo que de veras importa es el hombre con el hombre (9).

#### 4

Este hecho fundamental, el hombre con el hombre, la verdadera comunidad, está muy lejos de la realidad social vivida. ¿Se trata de una deficiencia en la condición natural del hombre o se trata sólo de que ha equivocado el camino? Más esto que aquéllo, sin duda alguna, a pesar de que el problema social es tan antiguo como la humanidad y son incontables las teorías y las formas prácticas ensayadas en el transecurso de los siglos.

No me propongo ahora considerar por lo menudo el no-

---

(9) M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*

table estudio <sup>(10)</sup> que Buber, profesor de Sociología en la Universidad Hebrea de Jerusalén, ha dedicado a las llamadas formas utópicas de organización del Estado, de la sociedad, del trabajo y de la economía, así como a las teorías y prácticas sociales-económicas con las cuales Marx, Engels y Lenin intentaron superar las utopías <sup>(11)</sup>. Me interesa únicamente destacar que para Buber se trata más de una cuestión de fondo que de forma; es decir, lo que ante todo urge no es cambiar la forma sino el *modo* de la relación entre los hombres. Cualquiera sea la forma como se organice la sociedad en todos sus aspectos, lo que de veras importa es que esté en ella el hombre con el hombre, que esté en ella viviente y real el espíritu que dice *tú* y que responde. Lo decisivo es que el espíritu conserve la pureza de su esencia originaria y no se subordine al Estado, sino que, independiente de él, se incorpore a la vida colectiva para darle un sentido realmente humano. “La espiritualidad expresada, debilitada, degenerada, contradictoria que hoy representa el espíritu —dice Buber— no podrá realizar semejante redención mientras no recupere la esencia misma del espíritu la facultad de pronunciar el *tú*.” <sup>(12)</sup>.

Fundada en ese principio de la relación personal la convivencia humana efectiva puede ser una realidad que hoy se nos escapa de las manos. Porque una comunidad auténtica supone la autonomía personal, el reconocimiento y la comprensión recíproca, la mutua responsabilidad individual y colecti-

---

<sup>(10)</sup> M. BUBER, *Caminos de Utopía*.

<sup>(11)</sup> Entiende Buber que el llamado socialismo utópico no ha sido tan “ajeno a lugar” como Marx y los suyos pretendían. El marxismo acusa de “utópicos” a los socialistas que aspiraban a la reestructuración de la sociedad desintegrada por el capitalismo, porque intentaban hacerlo renovando fases evolutivas ya superadas. Para Buber esto es falso, pues, aparte de que buscaban realizarlo en todo momento en el lugar dado y en las condiciones dadas, lo intentaban en la mayoría de los casos con la ayuda de tendencias descentralizantes que pueden percibirse en el seno del proceso social y económico, y también con la ayuda de la rebelión más profunda que paulatinamente crece en el alma del hombre, la rebelión contra la soledad en masa o colectiva. Véase *Caminos de Utopía*.

<sup>(12)</sup> M. BUBER, Obra citada.

va, en una palabra, la libertad de las personas que la integran, y esto sólo puede lograrse en la relación, es decir, cuando el hombre es un *tú* y no un objeto o una cosa para los demás y para el Estado.

La capacidad propia del hombre para unirse a los demás en comunes propósitos de asistencia mutua en el trabajo y en la defensa, de tal suerte que unos a otros se considerasen como seres independientes, fue sin duda uno de los factores más poderosos entre los muchos que le ayudaron a trascender la naturaleza y a situarse frente a ella. La formación de un mundo "social" sobre la base de personas a un mismo tiempo dependientes e independientes entre sí se distingue fundamentalmente de las sociedades organizadas animales en las cuales los miembros son sólo instrumentos del todo. Pero el genuino sentido social se fue perdiendo poco a poco y en su lugar entró en juego el principio político centralizante con todos los inconvenientes que ello trae aparejado para la concreta realidad del individuo sometido de más en más, de grado o por fuerza, a poderes que le son extraños por naturaleza.

En sus orígenes la organización tuvo un carácter comunitario, sobre la base de la familia y de los clanes familiares. Pero, a medida que por la sucesiva agrupación de los clanes familiares se fue ensanchando el ámbito de la comunidad, fueron surgiendo centros de poder de diversa índole que organizaron y garantizaron el orden y la seguridad comunes. Nace así la política que, en los tiempos históricos, desemboca en el Estado con su poder policial y su burocracia, y que, como señala Buber, se enfrenta cada vez más agudamente a la sociedad articulada de modo orgánico-funcional, es decir, a esa sociedad formada sobre la base de diversas sociedades o grupos, en la que se vivía y trabajaba, en la que se luchaba y se ayudaban unos a otros.

El equilibrio entre lo político y lo social no se mantiene por mucho tiempo y, finalmente, el principio político centralizante termina por subyugar al social descentralista. No se trata en opinión de Buber, y esto conviene tenerlo en cuenta, de

que en tal o cual circunstancia particular el Estado, especialmente en sus formas más o menos totalitarias, debilitara o anulara las comunidades libres, sino que, en un sentido general, el principio político penetró con su afán centralista en esas federaciones transformando su estructura y su vida interna, y politizando de esta suerte, cada vez más, a la sociedad misma.

De todo esto resulta a la postre que la sociedad se sometió por completo al principio del poder centralizado, no solamente en las formas totalitarias sino también en las democráticas. Se lo comprueba en el hecho evidente de que por sobre todo interesa la perfecta organización del Estado y el sometimiento de la sociedad entera a sus imposiciones: el Estado dice, el Estado resuelve, el Estado manda. Más grave aún desde el punto de vista de la genuina personalidad humana, es que el hombre mismo tiende a entregarse a lo colectivo, a descansar prácticamente en el Estado y a prenderse en él con la misma avidez con que el náufrago se prenda a su ansiada tabla de salvación.

La hipertrofia del Estado, tantas veces denunciada, es un violento impacto en la fina sensibilidad espiritual de Buber. Pero lo que más le preocupa no es la tendencia centralizadora propia del Estado, sino que los hombres pongan su interés en ello y renuncien de tal modo a sus mejores atributos. "La pequeña comunidad en la que se hallaba incluído —dice Buber—, no puede ayudarle; el hombre cree que sólo pueden hacerlo las grandes colectividades, y con harta satisfacción se deja arrebatar la responsabilidad personal; lo único que quiere es obedecer. Y así pierde el bien más precioso: la vida entre hombre y hombre. Las conexiones autónomas pierden importancia, las relaciones personales se agotan, el espíritu mismo busca empleo como funcionario. La persona humana se convierte de miembro de una corporación unitaria en un engranaje de la máquina de los colectivo." (13).

---

(13) M. BUBER, *Caminos de Utopía*.

Esta es la situación crítica en que actualmente nos encontramos. Una crisis por lo hondo que no se arregla con un cambio de sistema económico y social porque lo que está en crisis es el ser del hombre mismo. ¿Cómo superarla? No, desde luego, volviéndonos atrás sino abriéndonos paso. Pero, a decir verdad, sólo podremos abrirnos paso si sabemos dónde queremos llegar.

El camino que Buber nos señala, como una esperanza primordial de toda la historia, es el de la formación de comunidades que comprenda la totalidad del género humano, en la que la relación personal *yo-tú* sea una realidad permanente y viva, y en la cual todos sus miembros se sientan unidos en una relación común a todas las relaciones. El papel reservado a la organización política del Estado sería variable según las circunstancias históricas, pero en ningún momento debería usurpar aquel que legítimamente le corresponde a la comunidad misma. Hay aquí evidentemente un problema interno que no tiene la forma de un dilema radical, como suele plantearse, y que se puede resolver en cada caso concreto trazando líneas de demarcación movibles de acuerdo a las circunstancias, entre lo que es necesario centralizar y lo que se resiste, lo que es preciso dejar libre, es decir, “entre la medida del gobierno y la autonomía, entre la ley de la unidad y la exigencia de la comunidad.”

No se trata, pues, de eliminar el Estado que dentro de sus límites y en condiciones variables tiene que cumplir la función que le es propia. Lo que en rigor importa es que el centralismo no llegue a tales extremos que con ello se destruya el sentido de la auténtica comunidad. Por eso, Buber rechaza los esfuerzos de Proudhon en favor de un socialismo descentralista, bien intencionados sin duda, pero incapaces de satisfacer plenamente el equilibrio buscado entre libertad y orden. En 1861 escribía Proudhon: “Una fiebre de centralización invade al mundo; se diría que los hombres están cansados de lo que les queda de libertad y no tienen otro anhelo que perderla.” El centralismo comunista le parece intolerable porque

parte del principio de que el individuo está subordinado a la colectividad hasta el punto de reconocerse que el ciudadano pertenece al Estado como el hijo a su familia, está en su poder y en su posesión, *in manu*, y le debe sumisión y obediencia. Con un profundo sentido de los derechos humanos, Proudhon reclama un sistema socialista en el cual el hombre pueda pertenecerse a sí mismo, sentirse a sí mismo; un sistema que lo tenga en cuenta como individuo. Este es su indiscutible mérito. Sin embargo, la solución aportada por Proudhon al problema de la estructuración de la sociedad humana, en la que impere la justicia como principio que equilibre las dos ideas de libertad y orden, le parece a Buber insatisfactoria (14).

Desde luego, y con mayor razón aún, Buber se opone a Kropotkin que sólo ve en el Estado sus aspectos negativos y no los positivos de unidad y orden. Kropotkin entiende que, al suplantarse las libres confederaciones de tribus, municipios, uniones de tribus, aldeas y gremios de productores, el Estado proporciona a las minorías una formidable ayuda para avasallar a la masa. Esta es una de las razones por las cuales combate con tanta acritud al Estado; pero, como acertadamente observa Buber, este afán combativo se explica únicamente por su errónea identificación del Estado en general con el Estado centralista.

El problema esencial de la vida en común es el de lograr un perfecto equilibrio entre las ideas de libertad y de orden. Es menester para ello ser a un mismo tiempo idealista en los principios y realista en su aplicación. Con el fin de mantener ese equilibrio en la mejor medida posible Buber señala la necesidad de examinar día a día cuál es el máximo de libertad que pueda y deba realizarse, investigar cuánto "Estado" es necesario hoy todavía, y volver a sacar siempre las consecuencias prácticas. La fórmula dialéctica de Lenin: "Mientras haya Estado, no hay libertad. Cuando haya libertad, ya no habrá Estado", oscurece, a su juicio, el problema

---

(14) Véase: M. BUBER, *Caminos de Utopía*.

esencial. No habrá nunca libertad en absoluto y siempre será necesario el Estado, es decir, la coacción. Pero lo que importa es, día por día: no más Estado que el necesario, no menos libertad que la admisible, entendiéndose por libertad, socialmente considerada, sobre todo "la libertad para la comunidad, para la comunidad libre, independiente de la coacción del Estado."

Es fundamental en Buber la idea de una reestructuración a fondo, sustancial de la sociedad humana, que contemple la concreta individualidad de las personas que la integran y se fundamente en formas de vinculación íntimas, naturales, ajenas por completo a la artificiosa cohesión del poder político. En "*Caminos de Utopía*" subraya expresamente que "una sociedad auténtica no puede ser un agregado de individuos sin vínculos íntimos, pues entonces su cohesión sólo podría mantenerse mediante un principio político de dominio y coacción, sino que debe componerse de pequeñas comunidades y de las federaciones de esas sociedades comunitarias, y tanto las relaciones entre los miembros de cada una de esas sociedades como las de las sociedades y federaciones entre sí tienen que estar dominadas en la medida más amplia posible por el principio societario, el de la vinculación íntima, cooperación y mutuo auxilio."

La sociedad auténtica no puede lograrse sólo sobre la base de los éxitos económicos ni tampoco por una común ideología, que nunca basta para fundamentar una genuina comunidad de vida. Se necesita una vinculación que encierre la plenitud de su existencia. Esta vinculación tiene para Buber una raíz esencialmente religiosa. El espíritu religioso es el que está más cerca de una verdadera socialización porque no se limita a resolver problemas económicos sino que atiende a la realidad concreta del hombre en la totalidad de su ser y en su particular destino.

Si se quiere comprender el pensamiento de Buber en este sentido, me parece que conviene hacerse cargo de la diferencia que establece entre religión y religiosidad o espíritu reli-

gioso (15). Por religión entiende ese complejo armazón de principios, dogmas y cultos que configuran una estructura objetiva y más o menos estable, pero que se halla constantemente amenazada de convertirse en un vacío esquema formulista donde precisamente falta la sustancia misma de la religiosidad: el diálogo. El espíritu religioso, por el contrario, es el acto de aferrarse a Dios; no a la imagen que nos hemos formado sino al Dios existente. Es este espíritu religioso el que debe sustentar la verdadera comunidad, pues si bien la sociedad se estructura sobre la base de las relaciones individuales, estas relaciones se fundamentan en última instancia en la relación con Dios.

Lo más próximo a una forma ideal de comunidad que encontramos en la historia, pasando por alto las órdenes fraternales cristianas —Buber recuerda aquí a San Benito y a San Francisco—, son las colonias comunitarias judías en Palestina. Sin embargo, estas comunidades corren el riesgo de malograrse porque han ido perdiendo poco a poco la fuerza espiritual que las sostuvo en su origen. Ha sido y es una experiencia provechosa y no se puede decir que ha fracasado, pero, advierte Buber, “por admirable y extraordinario que sea este esfuerzo, y aunque seguramente nunca se olvidará el hecho de que los hombres de la aldea hebraica lucharon por la formación de una *communitas communitatum*, hoy es ya evidente que en su interior se ha producido una ruptura cuyas consecuencias no pueden sospecharse. El punto en que la problemática se hace manifiesta, el punto en que se produce el “relajamiento” es la relación con el compañero” (16).

En un valioso estudio sobre “*M. Buber y el Pensamiento Cristiano*” (17), el teólogo protestante Paul Tillich observa que Buber parece no comprender el sentido y el valor del Es-

---

(15) Véase M. BUBER, *Dios y el espíritu del hombre*, en *Eclipse de Dios*.

(16) M. BUBER, *Caminos de Utopía*.

(17) *Revista Comentario*. Instituto Judío-Argentino de Cultura e Información. Año III, N° 9. B. Aires, 1955.

tado. Por esta razón se mantuvo apartado del movimiento social religioso y, por la misma razón, sostuvo siempre una posición muy particular frente al movimiento sionista al que calificó de intento mesiánico por crear *comunidad*, negándolo en cambio como tentativa política de crear un Estado. No obstante, dice, la historia parece demostrar que la comunidad no puede existir si no asume la forma de Estado, y la organización estadual en que culminó el sionismo lo confirma una vez más.

Yo entiendo, sin embargo, que Buber no rechaza en modo alguno la idea de la organización política. Su intención no ha sido esa, según creo haberlo puesto en claro, pues, como se ha visto, el orden y la seguridad son tan indispensables como la libertad misma. Lo que interesa a Buber es trazar al Estado sus propios límites, más allá de los cuales no hace otra cosa que destruir los principios esenciales de toda verdadera comunidad; y, al mismo tiempo, poner de relieve la existencia entre los hombres de formas de vinculación más radicales y más profundas que la necesariamente coactiva del poder político. Lo fatalmente decisivo no es la existencia del Estado, sino el hecho de que por entregarse a él los hombres han terminado por renunciar a su genuina condición humana, su libertad, su responsabilidad y su relación. La vida en común no puede constituirse en verdadera comunidad más que sobre la base de la concreta relación *yo-tú*, es decir, del hombre con el hombre.

## 5

Pero este ser del hombre con el hombre no agota la realidad humana en su plenitud. Hay en ella una dimensión aun más profunda que le da un sentido de trascendencia y de eternidad: la relación del hombre con Dios.

Las líneas de las relaciones, si se las prolonga, se encuentran en el *Tú* eterno —dice Buber—. Cada *tú* particular abre una perspectiva sobre el *Tú* eterno, sin el cual toda relación

es imperfecta. En última instancia, aunque el hombre se encuentra a sí mismo y vive la vida del espíritu en la relación con los demás, esas relaciones particulares sólo se realizan plenamente a través del *Tú* eterno, en la relación directa con Dios.

Dios es el *Tú* que por su naturaleza jamás puede el hombre convertir en *ello*. Las cosas y los hombres son un *ello* o un *tú* según nuestra propia actitud; pero esto no acontece con el *Tú* eterno, pues su realidad existente escapa a todos nuestros intentos de objetivación. Por eso resultan vanos los muchos esfuerzos que se han hecho para definirlo. Se lo ha intentado una y mil veces, se le han dado muchos nombres y en todos los tiempos se ha reflexionado sobre El, sin alcanzarlo. Mas para un espíritu profundamente religioso como Buber esto poco o nada importa, pues, afirma, "cualquiera sea el pensamiento o el concepto que de El se tenga, lo cierto es que quien dice Dios estando lleno de *Tú* se dirige al verdadero *Tú* de su vida" (18).

La idea de una Teología, es decir, de una interpretación racional de Dios es por completo ajena al pensamiento de Buber. Dios no puede ser inferido de la naturaleza como su autor o de la historia como su guía. Todos los esfuerzos de la reflexión filosófica a través de siglos y siglos carecen de sentido para llegar al verdadero Dios, aunque tampoco puede decirse que una aprehensión conceptual de lo divino sea necesariamente perjudicial a la relación religiosa concreta; todo depende de la medida en que ese concepto de Dios haga justicia a su realidad existente.

El Dios de los filósofos y de los teólogos, dice Buber, no es sino una imagen o un concepto que está muy lejos de ese Dios viviente a quien invocamos, de ese Dios personal a quien nos dirigimos y cuya voz escuchamos. Dios no puede ser nunca objeto, ni aun el objeto supremo. O se tiene a Dios en inmediata presencia o no se lo tiene en modo alguno. Dios es realidad viviente, es *presencia*. Pero es preciso ir a su encuen-

---

(18) M. BUBER. *o y Tú*.

tro; y sin la verdad del encuentro, todas las imágenes de Dios son ilusión y engaño de uno mismo. La relación con el Tú eterno es pasión y acción; es ser elegido y elegir.

En el problema de Dios, Buber acentúa al extremo la contraposición entre la filosofía y la religiosidad, entre el punto de vista de la relación abstractiva de conocimiento y la relación existencial concreta. Conviene hacerse cargo que si bien la interpretación que nos da Buber de la actitud religiosa es existencialista, en cuanto el hombre y Dios están necesariamente implicados en la relación concreta, su pensamiento no puede ser calificado como afín al existencialismo en general, porque la reflexión filosófica es, a su juicio, esencialmente abstractiva.

La filosofía, en principio, va más allá de la situación concreta: comienza con el arte primario de la abstracción. Por abstracción no ha de entenderse necesariamente la abstracción radical que exige Hegel como punto de partida del filosofar, sino esa peculiar actitud "por la cual el hombre se eleva por encima de cada situación concreta hasta llegar a la esfera de la conceptualización, donde los conceptos ya no sirven como medios para aprehender la realidad sino que representan el objeto mismo del pensamiento liberado de las limitaciones de lo existente". Hegel se afirma deliberadamente en la abstracción radical y con ello desconoce la realidad existente del *yo* y del *tú*, junto con la de todas las demás cosas; incluso la del Tú eterno, porque ese Dios pensado como principio espiritual es accesible sólo a la razón y no a la totalidad del hombre. Algo semejante acontece con quienes, como es el caso en Descartes, creen filosofar dentro de una situación concreta pero en el fondo se mueven en la esfera de la abstracción. El *yo* cartesiano no es sin duda la persona viva, en cuerpo y alma; es sólo el sujeto de la conciencia al que se llega a través de la reflexión abstractiva y en el cual hace residir la auténtica realidad del hombre. Es sabido que Descartes procura arribar al punto de partida concreto afirmando la existencia del *yo* no sólo como sujeto sino como persona involucrada en

el ego. Pero, en opinión de Buber, este es un falso camino, pues una vez embarcados en la abstracción ya no podemos retornar a lo concreto. "No a través de semejante deducción, sino sólo en el genuino intercambio con un *tú* puede el *yo* de la persona viviente ser experimentada como algo existente. En cuanto pone en marcha el proceso abstractivo del filósofo, la realidad concreta desaparece y no se puede recobrar" (19).

La filosofía es el dominio de la objetivación y de lo objetivamente comunicable. De la realidad concreta en que vivimos se llega, mediante la abstracción, al mundo de las "ideas" que está más allá de la experiencia vivida. Esta es la base sobre la cual el pensamiento "crea" un *mundo* estableciendo una conexión objetiva y completa de todo ser, y se piensa a sí mismo como unidad objetiva de pensamiento. El hecho cierto es que la filosofía nace y se nutre de la relación sujeto-objeto; más exactamente, de la correlación dentro de la cual el sujeto lo es sólo para un objeto y el objeto para un sujeto.

Ahora bien, si el dominio propio de la filosofía es el mundo de las ideas, nada tiene que ver con Dios. Porque, para Buber, Dios no es una idea sino una realidad existente y activa. Sin duda, la idea de Dios es la obra maestra de la construcción humana, pero a fin de cuentas no es más que eso: una idea mediante la cual el hombre imagina el Dios inimaginable.

La profunda fe religiosa de Buber aflora en todo momento. No niega en modo alguno el valor y el sentido humano de la reflexión filosófica, pero limita sus aspiraciones y sitúa por sobre ella la actitud religiosa que pone al hombre en relación inmediata con la realidad existencial de Dios, inaccesible a la pura razón especulativa o práctica. El Dios de Abraham, el Dios en quien se cree, a quien se teme y ama, no es susceptible de ser introducido en un sistema de pensamiento, precisamente porque es Dios. Está más allá de todos los sistemas en virtud de su propia esencia.

Se dirá, y con razón, que el hombre no puede renunciar

---

(19) M. BUBER, *Religión y Filosofía*, en *Eclipse de Dios*.

a la idea de lo Absoluto. Mas, para Buber, este Absoluto pensado no es Dios. Dios es una realidad existente que los filósofos reemplazan por la imagen de las imágenes, la idea. “La idea de lo Absoluto se disuelve al llegar al punto en que lo Absoluto se *vive*, en el punto en que es amado; porque en este punto lo Absoluto no es ya lo Absoluto sobre lo cual se puede filosofar, sino Dios” (20).

Por sobre todas las formas conceptuales, imágenes e ideas, la verdadera relación con el Dios existente es de naturaleza religiosa. Y así como la filosofía se funda en la dualidad de sujeto y objeto, la religión se funda en la relación existencial *yo-tú* que surge de la situación original del individuo, “su vivir ante la faz del Ser vuelto hacia él como él se vuelve hacia ella”.

Existe, pues, una absoluta irreductibilidad entre la actitud filosófica y la religiosa, aunque esto no implica su mutua exclusión. Sin embargo, pienso que se interpretaría mal a Buber si se supone que pretende sustituir la objetividad propia del conocimiento filosófico y científico en general por una vaga intuición de lo divino. Se trata de dos cosas completamente distintas, de dos actitudes que no encajan en ningún sistema de conformidad. La filosofía tiene su propio dominio de objetos y sólo puede construirse y subsistir sobre la base de la relación de conocimiento dentro de la cual el objeto trasciende de algún modo el sujeto cognoscente. La actitud religiosa, en cambio, es por completo ajena al acto de conocimiento así entendida y se nutre de la relación directa y viva con Dios. Precisamente, a juicio de Buber, el error de los filósofos ha sido siempre pensar que la religión se funda en un acto de conocimiento en el sentido común, esto es, como una relación noética entre un sujeto pensante y un objeto indiferente a su ser conocido. Pero la relación con Dios, para un espíritu creyente, sólo puede ser entendida como contacto mutuo, como

---

(20) M. BUBER, *El amor a Dios y la idea de la divinidad*, en *Eclipse de Dios*.

el encuentro genuinamente recíproco en la plenitud de la vida entre una existencia activa y otra. La religión se sustenta en la fe; y la realidad de la fe, cuando ella mantiene su pureza originaria, significa vivir en relación con el Ser, en el cual se cree, el Ser cuya realidad se afirma de un modo absoluto, prescindiendo de todas las ideas que de El se ha formado la especulación filosófica. Por eso no es necesario concebir algo de Dios para creer realmente en El: muchos verdaderos creyentes, dice Buber, saben cómo hablar a Dios, mas no *sobre* Dios.

Se engaña a sí mismo quien cree haber aprehendido a Dios en el concepto. Tiene una imagen, un símbolo, una idea que representa un principio creador, un sostén de las instituciones, un fundamento del hacer moral, en fin, un Ser Absoluto frente a la realidad relativa y contingente. Pero no posee a Dios ni se encuentra en relación inmediata con El. Empero, dice Buber, la filosofía desde sus orígenes se esfuerza por aferrarse de más en más a esos símbolos y conceptos con lo que en definitiva no hace más que obstruir el camino hacia el Dios existente.

Por esa razón la historia de la filosofía se le presenta como el lento proceso del pensamiento que marcha desde la temprana independencia de la reflexión hasta su crisis más contemporánea y cuya última etapa es el abandono de Dios en la actualidad. En el pensamiento moderno el Dios vivo no tiene cabida en el concepto racional de Dios como un Ser Absoluto. No faltan quienes admiten el Dios viviente como un sustituto más o menos adecuado para ayudar a los hombres incapaces de pensamiento. Es la idea que sostienen aquellos que reclaman para sí el derecho de pensar racionalmente y otorgan a los no ilustrados la gracia de una creencia que ellos mismos rechazan por insatisfactoria, pues el hombre ilustrado piensa que quien ha llegado a la concepción racional de un Ser supremo, de un Absoluto, no puede conservar la imagen de un Dios vivo.

Y no es esto todo. En el transecurso del filosofar el espíritu

humano se inclina de más en más a afirmar que todo ser es producto de su pensamiento; la realidad se disuelve así en una libre y flotante subjetividad. Un paso más y, finalmente, el espíritu humano se destruye a sí mismo en su carácter de absoluto y termina por reconocer que es tan sólo un producto que segregan los seres humanos como el moco y la orina. En esta etapa, dice Buber, se produce el abandono de Dios. El hombre se ha cortado las manos con las que aun podía aferrarse a Dios (21).

El "eclipse de Dios" es lo que define el espíritu actual, el carácter de la hora histórica que el mundo atraviesa. Algo se ha interpuesto entre nuestra existencia y la realidad de Dios, tal como entre la tierra y el sol. Pero Buber, aun contra todas las apariencias, confía en Dios y en el hombre. "El eclipse de la luz de Dios no es extinción; mañana mismo puede desaparecer aquello que se ha interpuesto" (22).

Por su propia naturaleza Dios es *presencia*, se da. Pero es preciso ir a su encuentro. Ir al encuentro de Dios no quiere decir, sin embargo, buscarle fuera de la realidad, sino disponerse a oír su voz, entablar el diálogo a través de todas las cosas. Al *Tú* eterno no se lo busca porque no hay cosa alguna en la que no se lo pueda encontrar. Dios se manifiesta en cuanto existe; no es el universo, pero abarca el universo. La realidad entera trasunta lo divino, en lo grande y en lo pequeño, en lo próximo y en lo lejano. Por eso entrar en relación con Dios no significa en el pensamiento de Buber, como pudiera creerse, renunciar al mundo sino por el contrario establecerlo sobre su verdadera base: como creación y como expresión de Dios.

Se equivoca quien piensa que para llegar a Dios tenemos que negar al mundo. El mundo no es una pura ilusión. Claro es que no podemos encontrar a Dios si permanecemos aferrados al mundo, pero tampoco si lo abandonamos. El dualismo

---

(21) M. BUBER. *Dios y el espíritu del hombre*, en *Eclipse de Dios*.

(22) M. BUBER. *Obra citada*.

entre Dios y el mundo debe ser superado. Bien entendido, claro está, que Dios no es el mundo ni el mundo es Dios. Para Buber la relación completa consiste en “no excluir nada, no olvidar nada, incluirlo todo, el mundo entero, en el *Tú*, reconocer al mundo su derecho y su verdad, no captar nada fuera de Dios, sino comprender todo en El”.

Buber admite que esta valoración positiva del mundo, muy de acuerdo con el sentido terrenal de la religión de su pueblo, la ha recibido del movimiento jasídico que se desarrolló particularmente en el judaísmo polaco a mediados del siglo XVIII. El jasidismo, construido sobre la base de pequeñas comunidades ligadas por el amor recíproco, se organizó doctrinariamente fiel a la tradición judía, y si bien el misticismo tuvo cabida en él lo que verdaderamente lo define es no sólo la unión fraternal entre los hombres sino también su amor al mundo y su inclinación hacia la forma activa, hacia la realidad concreta de la vida diaria.

En el trabajo antes citado de Paul Tillich señala éste que Buber, atraído primeramente por el aspecto místico del jasidismo, tal como se lo advierte en el prefacio a su colección de sentencias místicas: “*Ektatische Konfessionen*”, comenzó a comprender cada vez más la importancia de su forma activa. Esto explicaría su participación en el movimiento religioso socialista, sino directamente como miembro activo, según lo dejó dicho antes, sí al menos como su consejero o guía espiritual.

Más importante, a mi juicio, es que el misticismo es en el fondo incompatible con la idea central del pensamiento de Buber, la idea de relación. Si en un sentido lato, común y, a la verdad, falso, llamamos misticismo a esa búsqueda incesante de lo divino que sólo en Dios se aquieta, podría considerarse a Buber como un místico o, por lo menos, se podría señalar su propensión mística, porque la apetencia de Dios es en él viva y ardiente, desenfadada por momentos. Pero, en sentido estricto, el misticismo implica renunciamiento del propio *yo* para sumergirse en la realidad suprema de Dios. ¿Cómo

podría entonces tener lugar la relación? No se puede renunciar al *yo* como los místicos; el *yo* es indispensable a toda relación y, por lo consiguiente, a la más elevada. No es al *yo* a lo que hay que renunciar, sino a ese falso instinto del *yo* que, como dice Buber, empuja al hombre a huir de ese mundo en verdad incierto, confuso, efímero y peligroso de la relación para refugiarse en el simple *tener* cosas.

No se puede, pues, renunciar ni al *yo* ni al mundo. En uno y otro caso se estaría fuera de la relación, y la relación constituye el ser del hombre. Por lo demás, si toda relación particular cobra sentido y se consume sólo en la relación con el *Tú* eterno, no es menos cierto que no podemos llegar a *Tú* eterno sino a través de las relaciones particulares. “La verdadera relación con Dios —puntualiza Buber— no puede lograrse sobre la tierra si faltan las verdaderas relaciones con el mundo y la humanidad. Tanto el amor al Creador como a lo creado son finalmente una sola cosa” (23).

## 6

La idea de relación constituye la médula de todo el pensamiento de Buber. No creo que exista dificultad ninguna para comprender el sentido de esta actitud con la que el creyente se pone en contacto directo con la realidad existente de Dios, es decir, con ese Dios personal que se le revela y cuya presencia descubre en la totalidad de las cosas. La filosofía se ha esforzado siempre por querer explicar ese contacto recíproco entre la persona humana y el ser personal de Dios que nutre el espíritu religioso y que en el fondo trasciende la esfera conceptual. Quien no posee la fe en Dios, o bien prescindir por completo de El, o bien lo piensa como un Ser creador y ordenador del mundo, como un postulado necesario de la razón práctica partiendo del *factum* moral, en suma, como un

---

(23) M. BUBER, *La pregunta silenciosa*, en *La Encrucijada*.

Absoluto frente a la realidad inmediata relativa y contingente. Mas para quien cree en Dios poco o nada importan las imágenes o conceptos que el hombre ha creado, ya sea para satisfacer la apremiante exigencia de un Absoluto, ya sea para reforzar su debilitada fe con argumentos demostrativos de su existencia y de su acción sobre el mundo creado. Esa posición del creyente que pone su fe y su esperanza en Dios es sin duda la de Buber. Aun en aquellos momentos de crisis en los que, como el propio Buber lo confiesa, se hallaba colocado sobre una "delgada arista", sin poseer seguridad alguna de un saber expresable en proposiciones unívocas y ordenadas sistemáticamente sobre lo Absoluto, mantenía la certeza del encuentro con lo permanente oculto. Buber no excluye por completo el saber científico y filosófico en general ni reniega de la técnica moderna, pero es bien claro que ocupan muy reducido lugar en un pensamiento que se siente firme en sus convicciones religiosas. Lo que de veras importa es la relación directa con Dios y la plena vigencia del espíritu en lo que el hombre hace, siente y quiere.

Tampoco ofrece dificultad alguna comprender el sentido de la relación entre los hombres. La relación es aquí posible porque ella se constituye en el encuentro de personas, finitas en su esencia, cada una de las cuales es un *tú* para la otra. Y no sólo es posible sino también necesaria. Fuera de la relación el hombre permanece encerrado en sí mismo, en la conciencia de que existe un *tú* que es parte de su ser, mas sin poder alcanzarlo, pues la realidad personal del otro se mantiene eternamente oculta para quien no ve en él más que un objeto de su saber y su experiencia. La relación surge allí donde nace el diálogo, y en ella se fundamenta la comunidad espiritual de personas que no es por cierto un estar perdido en el *se* impersonal y anónimo ni es tampoco un mero estar unidos en sociedad por intereses o propósitos afines. No queda excluida por esto la posibilidad de un saber objetivo de la esencia *hombre*, tal cual procura establecerlo la antropología filosófica, pero es indudable que esa esencia hombre no es el ser individual y

concreto, la realidad viviente del prójimo con el que me pongo en relación inmediata, a quien puedo amar u odiar, a quien hablo y cuya voz escucho.

En cambio, la idea de relación se torna oscura y confusa cuando se la proyecta al mundo físico y a los demás seres vivientes que no son entes personales como los hombres. Nuestro trato con las cosas asume formas diversas. El ejemplo del árbol es sobremanera ilustrativo; y aun pueden agregarse a los ya apuntados otros modos de experiencia que amplían notoriamente el conocimiento del mundo que no es accesible. El proceso ideativo, que Buber no ignora pero que sin embargo no considera en su verdadero significado, a juzgar por sus críticas a la teoría scheleriana del espíritu, nos pone frente al ser esencial de las cosas, a sus *eidós*, prescindiendo, por inesenciales, de todos los caracteres particulares de este o aquel objeto dado en la experiencia empírica; y, finalmente, la actitud estimativa nos permite descubrir las cualidades de valor inaccesibles al intelecto e independientes en su modo de ser dadas de todas las determinaciones puramente racionales. Nuestro trato con la naturaleza física o psíquica es, pues, múltiple y de insospechada riqueza. Pero no creo que con ella pueda tener lugar esa forma de relación tan finamente descrita por Buber y que implica el encuentro de dos seres personales, el *yo* y el *tú* en el *nosotros*.

Sostiene Buber que aquí, en el plano de la naturaleza, la relación es posible porque ella se consume a través de la relación con Dios. Pero es obvio que en tal caso la relación se establece en el fondo con Dios mismo y no con la realidad natural. La relación supone el ser personal del uno y el otro, y esto evidentemente no acontece en nuestro trato con la naturaleza, a menos que proyectemos en ella la propia personalidad, con lo que desvirtuamos la idea misma de relación que sólo puede darse con un *tú* y no con nuestro propio *yo* proyectado sentimentalmente en otros seres. Aun cuando pensemos la realidad entera como creación y manifestación de Dios no podemos atribuir su ser personal a los objetos de la na-

turalaleza. De lo contrario tendríamos que admitir que la naturaleza es Dios y Dios es naturaleza, es decir, que la realidad personal del *Tú* eterno está en todas las cosas en persona y en la totalidad de su esencia y presencia. Pero esta identificación es inadmisibile, aun para el propio Buber. La relación es posible entre el *yo* y el *Tú* eterno para quien cree en su calidad de Dios viviente, más allá de todas las ideas o conceptos que de El se ha formado el pensamiento humano; y entre el *yo* y el *tú*, en la esfera de los seres particulares finitos, para quienes ven en el prójimo un ser personal en sí y no un simple objeto de su experiencia.

RAFAEL VIRASORO