

Martin Buber: filosofía dialógica y teología natural

Martin Buber: dialogic philosophy and natural theology

Julio DE LA VEGA-HAZAS RAMÍREZ

Lic. en Filosofía y en Derecho
Profesor Centro Universitario "Villanueva"
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Una experiencia del vacío inicial y decisiva, y la valoración de los principales filósofos contemporáneos a la luz de ella. La filosofía dialógica del "Yo-Tú" y la identidad del "Tú"; síntesis entre trascendencia e inmanencia. Hacia lo desconocido: la antinomia religiosa. Objeciones a la postura de Buber.

Palabras clave: Buber, Yo-tú, Filosofía dialógica, Antinomia religiosa, Búsqueda del Absoluto.

Abstract

An initial and decisive experience of void, and the judgement of the main contemporary philosophers in light of it. Dialogical philosophy of "I-You" and identity of the "You"; synthesis between transcendence and immanence. On the way to the unknown: the religious antinomy. Objections to Buber's position.

Keywords: Buber, I-You, Dialogic Philosophy, Religious Antinomy, Search for the Absolute

Mordechai Martin Buber (1878-1965), vienés, tuvo como maestro a Dilthey, razón por la cual conocía muy bien la historia de la filosofía. Sin duda esta circunstancia influyó en su pensamiento, pero al parecer más aun influyó su propia historia personal, en especial una inusual experiencia interior que él mismo narra.

Yo mismo a la edad de catorce años viví esto en una forma que ha influido poderosamente en toda mi vida. Se había apoderado de mí como una obsesión insensata: tenía que tratar de representarme constantemente los límites del espacio o su falta de límites, un tiempo con principio y fin o un tiempo sin principio ni fin, y ambas cosas eran igualmente imposibles y desesperadas y, sin embargo, parecía que no había opción posible más que entre un absurdo y otro. Me encontré zarandeado entre ambos como por una convulsión irresistible, con peligro tan inminente, a veces, de volverme loco, que seriamente pensé en escapar al peligro mediante el suicidio¹.

Añade Buber que la tranquilidad le vino un año después con la lectura de un tratado de signo kantiano, que conceptuaba tiempo y espacio como formas *a priori* de la subjetividad sensible. Pero quedó una profunda huella, que le hacía rechazar casi instintivamente cualquier forma de pensamiento que viera como una “cosificación” de la realidad humana, en la que no fuera de algún modo parte integrante la subjetividad. Así, reconocía en Aristóteles haber construido una magnífica cosmología, pero es *un mundo de cosas, y el hombre es también una cosa entre las del mundo*². Ese juicio se hacía extensivo a Tomás de Aquino: *También de éste se puede decir que –pese a ser teólogo y estar obligado, por tanto, a saber del hombre real, del que dice “yo” y al que se le dice “tú”–, con él, como con Aristóteles, el hombre habla “siempre, en cierto modo, en tercera persona”*³. Hegel, para Buber, empezó mejor, pero derivó por mal camino, ya que *el Hegel sistemático ya no arranca como el joven Hegel del hombre mismo, sino de la razón del mundo; para él, el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y, con ello, a su consumación*⁴. Mejor parado sale Kant, porque en su *Crítica de la razón pura* resuelve todo en antropología, y así *ya no se traza ninguna nueva mansión cósmica para el hombre, sino que se exige de él, como constructor de la casa, que se conozca a sí mismo*⁵. Sus favoritos son Pascal –con quien comparte inquietudes– y, sobre todo, Kierkegaard, por su aproximación a la realidad desde

¹ BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica (Madrid-México 1990), pag. 39; trad. de E. ÍMAZ; la edición original se publicó en 1940 en Jerusalén, en lengua hebrea. Probablemente, la repentina desaparición años antes de su madre tuvo buena parte en la hipersensibilidad de Buber.

² *Ibid.*, pag. 26.

³ *Ibid.*, pag. 29.

⁴ *Ibid.*, pag. 43.

⁵ *Ibid.*, pag. 40.

una fe onmiabarcante y comprometida, que crea una relación que es, *primordialmente, una relación óptica*⁶. Esto tiene consecuencias para el tema aquí estudiado:

Por razón de esta cuestión convierte Kierkegaard en objetos del pensar metafísico las etapas y estados de la existencia misma, la culpa, la angustia, la desesperación, la visión de la propia muerte y la visión de la salvación. Los sustrae al estudio propiamente psicológico, para el que no son más que procesos indiferentes dentro del curso anímico, y reconoce en ellos otros tantos miembros de un proceso de la existencia en relación óptica con lo Absoluto, otros tantos elementos de un existir “delante de Dios”. (...) No es el yo absoluto del idealismo alemán quien se convierte en objeto del pensar filosófico, ese yo que se crea un mundo mientras lo piensa, sino la persona humana real, pero en la conexión de la relación óptica que lo vincula a lo absoluto. Esta relación es, para Kierkegaard, una relación recíproca real de persona a persona, es decir, que también lo Absoluto entra en esta relación como persona⁷.

Sin embargo, no deja de percibir un problema en este planteamiento:

Su antropología (de Kierkegaard) resulta, por consiguiente, una antropología teológica. Pero ha hecho posible, sin embargo, la aparición de la antropología filosófica de nuestra época. La cual, para alcanzar su cimiento filosófico, tenía que renunciar al supuesto teológico. El problema era si lograría realizar esta faena sin perder, al mismo tiempo, el supuesto metafísico de la unión del hombre concreto con lo Absoluto. Y ya veremos cómo no lo ha logrado⁸.

Tal como concibe el danés la relación con Dios –el “Absoluto”–, la filosofía se disuelve, más que en la teología, en la religión, perdiendo su identidad propia. Su reivindicación es una misión que Buber hace propia. Todo este itinerario parece conducir al existencialismo. Pero Buber, de la misma manera que rechaza un infinito que se le aparezca como impersonal, rechaza también una forma de pensar que le reduzca a la soledad. *Y la existencia de Heidegger es una existencia monológica. Y ya puede el monólogo disfrazarse ingeniosamente de diálogo durante cierto tiempo, y una inédita capa tras otra del ser humano puede responder al llamamiento interior en forma que el hombre vaya de descubrimiento en descubrimiento y presuma estar experimentado, realmente, un “llamar” y un “oír”; ya le llegará la hora de la soledad descarnada, última, en la que la mudez del ser es invencible y las categorías ontológicas ya no se pueden aplicar a la realidad*⁹.

Más decisivo es, por supuesto, el posterior contacto con Rosenzweig. En su pensamiento sí que parece encontrar lo que buscaba. Toma de él el núcleo filosófi-

⁶ Ibid., pag. 83.

⁷ Ibid., pag. 84.

⁸ Ibid., pag. 85.

⁹ Ibid., pag. 93.

co central del triángulo relacional hombre-mundo-Dios¹⁰, sólo que con una divergencia fundamental: donde Rosenzweig ve relaciones dialécticas, Buber ve relaciones “dialógicas”. Esa es por otra parte, la conclusión a que llevaban las valoraciones precedentes: el hombre del que parte su pensamiento filosófico es, en palabras de Buber, *el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar-dos-en-recíproca-presencia” se realiza y se reconoce cada vez en encuentro del “uno” con el “otro”*¹¹.

Esa filosofía dialógica ya la había desarrollado anteriormente en su obra más conocida, *Yo y tú*, aparecida en 1923. Todo el libro se articula sobre la distinción de dos modos de relación: la relación “yo-tú” y la relación “yo-ello”. Tiene una cierta reminiscencia kantiana. Kant entendía que en la esfera de “lo natural” el hombre veía algo que tenía un precio, mientras que frente a una conciencia libre debía ver una dignidad. Al prójimo, según la calidad de la relación, se le podía ver de una manera o de otra. Buber va más allá, en el sentido de que el “yo” mismo se encuentra y, más aún, llega a ser en el único encuentro en que entra en juego todo el ser del “yo”: en encuentro con el “tú”. *La palabra básica Yo-Tú –afirma– sólo puede ser dicha con la totalidad del ser, pero la reunión y la fusión en orden al ser entero nunca pueden realizarse desde mí, aunque nunca pueden darse sin mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú*¹².

En el desarrollo de este esquema Dios entra en escena en la tercera y última parte de la obra. Para Buber, de entrada, sólo se encuentra a Dios desde su esquema relacional:

No se encuentra a Dios si se permanece en el mundo, no se encuentra a Dios si se sale del mundo. Quien con todo su ser sale al encuentro de su Tú y le hace presente todo el ser del mundo, encuentra a aquél que no se puede buscar. Ciertamente Dios es el “totalmente otro”; pero también el totalmente sí mismo: el totalmente presente. Ciertamente es el *Mysterium tremendum*, que aparece y abate; pero también es el misterio de lo evi-

¹⁰ Kierkegaard no le había dejado satisfecho por este motivo. La relación con Dios que pinta resulta excluyente. “La relación con Dios a que se refiere Kierkegaard tiene como supuesto previo, según vimos, que se renuncie a toda relación esencial con cualquier otra cosa, con el mundo, con la comunidad, con las personas. (...) Surge al despreocuparse esencialmente de todo lo que no sea “Dios” y “yo”. Pero un Dios al que se puede llegar únicamente mediante la renuncia a la relación con el ser entero, no puede ser el Dios del ser entero, que Kierkegaard pretende; no puede ser el Dios que ha creado a todos los seres y los sustenta y conserva todos a una. (...) El Dios de Kierkegaard no puede ser sino un demiurgo, al que la creación se le ha desbordado y padece con ella, o un redentor ajeno a la creación, que entra en ella desde fuera y se apiada de ella” (ibid., pags. 109-110). Sobre el dilema final, la opción correcta es sin lugar a dudas la segunda, y el argumento de Buber es correcto y atinado.

¹¹ Ibid., pag. 150-151.

¹² BUBER, M., *Yo y Tú*, Caparrós Editores, 3ª ed. (Madrid 1998), pag. 18; (t.o. *Ich und Du*, trad. de Carlos DÍAZ). Una exposición condensada pero bastante completa sobre la teoría relacional de Buber se puede encontrar en: LAÍN ENTRALGO, P., Alianza Universidad (Madrid 1983), pags. 212-231. El autor se muestra de acuerdo con el planteamiento de Buber, aunque formula algunas correcciones.

dente, que es para mí más cercano que mi yo. Si examinas a fondo la vida de las cosas y de la realidad condicionada, llegas a lo indescifrable; si cuestionas la vida de las cosas y de la realidad condicionada, vas a parar a la nada; si santificas la vida, encuentras al Dios viviente.¹³

Parece fuera de dudas el hecho de que Buber busca una síntesis entre la trascendencia y la inmanencia divinas. Cualquier polarización en este sentido desemboca en un mal final. Pero, de momento al menos, no es muy claro el significado de ese “salir al encuentro de su Tú” y “hacerle presente todo el ser del mundo”. Sí puede concluirse de momento que el encuentro tiene lugar en el mundo, en esa vida que debe ser “santificada”. Pero queda todavía el interrogante sobre en qué consiste. Buber es algo más explícito en los párrafos que siguen:

Se trata de encontrar sin buscar, de un descubrir aquello que es lo más originario y el origen. El sentido del Tú, que no puede saciarse hasta que encuentra el Tú infinito, se lo había hecho presente desde el comienzo, pero la presencia sólo había de serle completamente real a partir de la realidad de la santificada vida del mundo. No es que Dios pudiese ser descubierto a partir de algo, por ejemplo de la naturaleza, como creador de ella, o de la historia como su guía, o incluso del sujeto como el sí mismo que piensa a sí mismo en Él. No es que existiera algo “dado” diferente de Dios, de lo que Dios fuera deducido, sino que es lo ante nosotros inmediata y primera y duraderamente existente: aquella realidad a la que sólo cabe dirigirse, pero a la que no se puede expresar.¹⁴

Buber aquí se muestra ontologista. Nada de razonamiento, que necesariamente debe discurrir “a partir de algo”, sino encuentro directo, incluso “sin buscar”. Sólo que ontologismo peculiar: no es una mística de introspección sino que, por el contrario, requiere salir de uno mismo con la máxima apertura¹⁵. Lo que sí parece tener en común con otras formas de ontologismo más o menos místico es la afirmación de que el conocimiento que proporciona es supraconceptual, y por tanto inexpressable por medio del resultado de la abstracción de lo visible. Pero hay algo que no cuadra, cuando se trae a colación qué significa el contacto con el “Tú” de Buber:

¹³ Ibid., pag. 72.

¹⁴ Ibid., pag. 73.

¹⁵ Se ha hablado mucho de la “mística” de Buber. Pero Buber niega este carácter a su pensamiento: rechaza ser calificado de místico “porque garantizo para la razón una reivindicación que el místico debe negar. Puedo negar convicciones pero nunca la más mínima cosa real. El místico se las arregla, en apariencia o de verdad, para aniquilar el mundo entero, o lo que así denomina. Pero a mí me preocupa muchísimo precisamente este mundo, esta plenitud dolorosa y preciosa que veo, oigo, gusto. No puedo suprimir ninguna parte de esta realidad”: del ensayo *Con un monista*, en *Collected Essays*, Harper Ed. (Nueva York 1957), pag. 28. Por una parte, se nota que la mística que más conocía Buber es la de los orientales –de la India sobre todo–, la de algunos autores judíos y la del Maestro Eckhardt; pero también es cierto que la mística, sin un debido contrapeso, tiende a la negatividad con respecto al mundo, y, en última instancia, con respecto a la persona humana.

*Pero donde se dice Tú no se habla de alguna cosa. El Tú no pone confines. Quien dice Tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación*¹⁶. Podemos entender que no se hable de “alguna cosa” en el sentido de rechazar una “cosificación” del sujeto; o sea, no habría un “algo” porque lo que habría es un “alguien”. Pero no, se rechaza el “algo” para quedarse con... nada. Eso sí, situaría “en la relación”, en la dirección correcta para encontrar ese “Tú infinito”. ¿Pero se encuentra, o no? De momento, la impresión que da el vienés es más bien que hay que encontrar el anhelo de un Tú infinito que tiene la persona humana para dar pleno sentido a la vida y situarse en la perspectiva correcta –con la necesaria apertura al ser y al otro– en este sentido; y nada más. Lo confirma, además, el que señale que en gran error existencial –“autocontradicción” lo denomina– se produce *cuando el ser humano no experimenta el a priori de la relación en el mundo*¹⁷. Si es un *a priori*, lo que tenemos es una tendencia innata que exige que la subjetividad adopte una posición de apertura hasta el infinito para conferir sentido pleno a la existencia. Eso supone efectivamente un “situarse en la relación” con quien sólo puede ser Dios, pero no significa que Éste exista. Es verdaderamente difícil escapar aquí del agnosticismo; agnosticismo todo lo sutil que se quiera, pero agnosticismo al fin y al cabo¹⁸. Y con él se acaba toda posibilidad de un conocimiento filosófico de Dios.

A la misma conclusión llegamos con otra idea, que encontraremos en el pensamiento protestante. Consiste en afirmar que todo intento de comprender el ser divino no sólo está condenado al fracaso, sino que está viciado de raíz porque supone “cosificar” a Dios; en términos de Buber, convierte el “Tú” en un “Ello”, desfigurando así la relación:

Y sin embargo, hacemos continuamente del Tú eterno un Ello, un algo, hacemos de Dios una cosa, según nuestra naturaleza. No por capricho. La historia que cosifica a Dios, el camino que presenta a Dios como cosa a través de la religión y de sus imágenes marginales, a través de sus resplandores y de sus tinieblas, de sus enaltecimientos y desorganizaciones vitales, el camino de alejamiento respecto del Dios vivo y del ulterior retorno hacia Él, los cambios de presencia, configuración, objetivación, conceptualización, disolución, renovación, son un camino, son el camino¹⁹.

¹⁶ BUBER, M., *Yo y Tú* cit., pag. 12.

¹⁷ *Ibid.*, pag. 63.

¹⁸ ¿Agnosticismo filosófico o también agnosticismo absoluto? Buber busca una religiosidad auténtica, articulada en el trinomio creación-revelación-redención. Pero a la vez da la siguiente definición de fe: “La fe no es un sentimiento en el alma humana, sino un penetrar en la realidad, un penetrar en la realidad total sin reducción o recorte”: *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Harper Ed. (Nueva York 1952), pag. 3. O sea, se reconduce a la misma línea de pensamiento aquí examinada. Tras un ropaje de filosofía “sacralizada”, encontramos una especie de religión secularizada (aun cuando manifieste que la práctica religiosa tradicional constituya una gran ayuda para poder entablar el diálogo que defiende). No es de extrañar, por tanto, que recibiera críticas por parte del judaísmo más tradicional.

¹⁹ BUBER, M., *Yo y Tú* cit., pag. 98.

El camino... ¿hacia dónde? Podría contestarse, de entrada, que hacia ninguna parte. Pero lo que importa para Buber no es tanto el destino, sino que ese camino exista y sea recorrido, una y otra vez. Como en el idealismo absoluto, parece que lo verdaderamente central no es el ser, sino el devenir. Así se expresa Buber, con un término –antinomía– propio de Kant, pero con una reflexión que le acerca mucho más a Hegel:

La situación “religiosa” del ser humano, su existencia en la presencia, se caracteriza por su esencial e insoluble antinomia. Dicha antinomia es insoluble en su esencia misma. Quien acepta la tesis y rechaza la antítesis vulnera el sentido de la situación. Quien intenta pensar una síntesis destruye el sentido de la situación. Quien de algún modo quiere resolver el conflicto de la antinomia de otro modo que con la vida va contra el sentido de la situación. El sentido de la situación es que ella llegue a ser vivida, y sólo vivida, en toda su antinomia, continuamente, siempre de nuevo, imprevisiblemente, impensablemente de antemano, imprescriptiblemente²⁰.

Lo único permanente es así la relación, no los términos, por lo que Buber la denomina “relación pura”, que en el fondo responde a un anhelo subjetivo: *El ritmo vital de la relación pura (...) anhela extensión temporal, duración. Así se convierte Dios en un objeto de fe*²¹. Hay que notar aquí que es “fe” porque se descarta el conocimiento racional. Como también es digna de notar la concordancia que hay entre esta noción y la traumática experiencia de juventud narrada más arriba. Buber añade que *en verdad la relación pura sólo puede ser llevada a su constancia espacio-temporal si se encarna en la materia total de la vida*²², coordinadas éstas que se traducen como *la expansión hacia el ser propio y la vuelta a la compenetración*²³ (o sea, experiencia vivida en sociedad). Así llegamos a un Dios que viene a ser el fruto de la proyección en Dios del anhelo subjetivo de compañía ante el asfixiante agobio que produce un infinito vacío de interlocutor.

Aunque *Yo y Tú* sea una obra temprana de Buber, el epílogo que el autor añadió mucho después, en 1957, confirma su carácter central, a la vez que añade algunas aclaraciones, que en el tema que nos ocupa no aportan demasiado. Sobre Dios, además de señalar, como lo exige su pensamiento, que debe tener un carácter personal, ofrece una noción. *Con el término “Dios” –escribe– designa a Aquél que –sea de la manera que fuere– por medio de actos creacionales, reveladores, salvíficos, se nos aparece a nosotros los seres humanos en una relación inmediata y de este modo nos posibilita entrar con Él en una relación inmediata*²⁴. Pero esto no cambia las

²⁰ Ibid., pag. 84. Compara la antinomia con la de necesidad y libertad, en un contexto kantiano.

²¹ Ibid., pag. 99.

²² Ibidem.

²³ Ibid., pag. 101.

²⁴ Ibid., pag. 115.

cosas: para Buber *la existencia de la mutualidad entre Dios y el ser humano es inargumentable, como la existencia de Dios es inargumentable*²⁵.

Una primera objeción que se puede formular a las ideas de Buber es que este esquema dialógico exige una cierta igualdad de condición entre los dialogantes. Ya Aristóteles había afirmado que la amistad sólo se puede dar entre semejantes. En el cristianismo católico y ortodoxo la doctrina de la gracia –que conlleva una semejanza con Dios– resuelve el problema. Pero no se trata sólo de que se afirme la posibilidad de diálogo, sino que aquí se utiliza éste como la única vía de ascenso a Dios. Y este diálogo, se por sí, postula una reciprocidad que coloca a Dios a la altura humana, lo cual significa, se quiera o no, una noción de Dios rebajada. *Que tú necesitas a Dios por encima de todo* –escribe Buber– *lo sabes siempre en tu corazón, pero ¿acaso no sabes también que Dios te necesita a ti en la plenitud de su eternidad? ¿Qué sería del ser humano si Dios no le necesitara, y qué sería de ti? Tú necesitas a Dios para ser, y Dios te necesita a ti, precisamente para aquello que es el sentido de tu vida*²⁶. No se soluciona la cuestión diciendo, como dice Buber, que *naturalmente, sólo cabe hablar de lo que Dios es en su relación con un ser humano*²⁷. Si esa relación es necesaria para Dios “en la plenitud de su eternidad”, no deja de ser un Dios extraño. Puede sostenerse que en realidad no sabemos nada sobre su ser, pero en todo caso sí que permite afirmar qué no es: el Ser incondicionado, precisamente por ser Absoluto.

De todas formas, la principal objeción de su discurso sobre Dios procede de sus presupuestos mismos, procedentes a su vez del pensamiento filosófico contemporáneo alemán. En ambientes teológicos alemanes circulaba una ironía, según la cual en el más allá había una bifurcación en el camino del paraíso. Una de las flechas indicadoras señalaba “Dios”, y hacia allá seguían todos los hombres... menos los alemanes, que seguían a la otra flecha indicadora, donde se leía: “conferencia sobre Dios”. Bromas aparte, aquí se encierra una gran verdad: el pensamiento metafísico alemán de los últimos siglos ha girado no sobre la realidad de Dios, sino sobre la idea de Dios. Y es del idealismo, tanto el “crítico” kantiano como el absoluto –con Hegel y Schelling como principales exponentes– de donde los filósofos judíos de habla alemana han obtenido el bagaje conceptual con el que han trabajado; nunca ha existido una filosofía judía propiamente dicha, lo que ha producido una adapta-

²⁵ Ibid., pag. 116.

²⁶ Ibid., pag. 74.

²⁷ Ibid., pag. 115. Para ajustar el dato bíblico con esta idea, Buber, en su correspondencia con Rosenzweig, recurre a una interpretación del pasaje de Ex. 3, 14 según la cual Dios, en su diálogo con Moisés, no tiene más remedio que contestar a la pregunta por su nombre, siendo la respuesta una especie de autolimitación de Dios mismo. O sea, para dialogar con el hombre Dios debe “rebajarse”. Una consecuencia lógica de este planteamiento es que el hombre sólo puede conocer un Dios “rebajado”, y por tanto desfigurado con respecto a su verdadero ser. Por lo demás, su traducción de este pasaje al alemán es la misma que la de Rosenzweig; la hicieron de mutuo acuerdo.

ción a las de las culturas donde se instalaban. Han proporcionado aportaciones interesantes: Rosenzweig, la necesidad de concebir a Dios como una síntesis entre un aspecto “estático” y otro “dinámico”, entre ser y acto; Buber, la necesaria síntesis entre trascendencia e inmanencia en la relación entre el universo y Dios, aparte del carácter personal de Éste último. Han buscado un verdadero teísmo en medio de un ambiente filosófico que oscilaba entre el agnosticismo –Kant– y el panteísmo –Hegel–, con la consiguiente amenaza de ateísmo que se cernía sobre él y que ya estaba empezando a plasmarse. Pero en el fondo no han trascendido el subjetivismo. Han hablado en realidad de lo que Dios tendría que ser, en vez de lo que Dios es.