

Ramos, Germán

Del Yo y Tú a la comunidad socialista en Martin Buber

Tesis de Licenciatura en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Ramos, Germán. "Del Yo y Tú a la comunidad socialista en Martin Buber" [en línea]. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2013.
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/del-yo-tu-comunidad-socialista.pdf> [Fecha de Consulta:...]

Pontificia Universidad Católica Argentina
“Santa María de los Buenos Aires”
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Tesis de Licenciatura

Del *Yo y Tú* a la comunidad socialista en
Martin Buber

Presentado por: Germán Ramos

Director: Dr. Mariano Ure

Buenos Aires, Marzo de 2013

Del *Yo y Tú* a la comunidad socialista en Martin Buber

Introducción

El propósito de la presente tesis es investigar cuáles son las condiciones para que el hombre alcance su propia realización a través de las relaciones intersubjetivas y de las relaciones sociales, siguiendo los lineamientos de la filosofía de Martin Buber. La hipótesis de trabajo es la siguiente: así como en el plano intersubjetivo se da una relación fundamental entre el *Yo* y el *Tú*, que conforma la primera comunidad esencial, a saber, el *Nosotros*, así también puede darse una relación similar en el plano social, por la cual los diversos grupos sociales (a los que, siguiendo el planteo de Buber, podríamos denominar *Nosotros* y *Ustedes*) conformen otra comunidad esencial, que esté más allá del *Nosotros*, a saber, el *Todos*. Si bien Buber no utiliza explícitamente esta categoría, puede resultar útil a la hora de analizar la comunidad socialista que concibió en sus reflexiones sobre filosofía social. Las preguntas que subyacen en este planteo son dos: a) cuáles son las condiciones para que estas comunidades, el *Nosotros* y el *Todos*, se constituyan y b) cuáles son los puntos de continuidad y discontinuidad entre ellas. Éstas son justamente las preguntas que la presente tesis busca responder.

El análisis que realizaremos depende en gran medida del concepto de *realización*, que puede ser definido como la capacidad que tiene el hombre de devenir como “uno mismo”, es decir, de llegar a la existencia auténtica como ser personal. Por eso es que la pregunta por las condiciones para la realización del hombre es la pregunta por su esencia, por lo que el hombre realmente es. Ahora bien, la tesis de Buber consiste en afirmar que esta capacidad de devenir uno mismo sólo ocurre a través de la presencia del *Tú*, que le permite al *Yo* devenir sí mismo junto a *Él*. Por lo tanto, la realización sólo ocurre a través del encuentro.

A su vez, es necesario distinguir dos tipos de condiciones para la realización del hombre: las de posibilidad y las de realización. Las condiciones de posibilidad tienen que ver con el deseo de confirmación que está presente en la naturaleza humana. El hombre puede realizarse como tal porque existe en él –en su naturaleza– el anhelo por alcanzar la confirmación del otro. Pero el hombre de hecho se realiza cuando ocurre el

encuentro con el otro. Ahora bien, puesto que la existencia humana se desarrolla en dos esferas distintas, aunque mutuamente implicadas, la esfera de lo intersubjetivo y la esfera de lo social o comunitario, consideramos que las condiciones de realización son de dos tipos: las que tienen que ver con el ámbito intersubjetivo, que denominaremos *condiciones actitudinales*; y las que tienen que ver con el plano social, que denominaremos *condiciones sistémicas*.

Realizarse es “devenir uno mismo”, pero no en el aislamiento, sino en la relación: “devenir uno mismo junto al otro”. Por lo tanto, la realización no tiene que ver con la capacidad de decir “Yo”, sino con la de decir “Nosotros”. Y es esta capacidad de decir “Nosotros” la que, en última instancia, puede llevar al hombre a decir “Todos”. El “Todos” implica una expansión del horizonte de la realización interpersonal (“Nosotros”), pero a su vez, sólo es posible en base a ella. Este esquema conceptual exige una revisión de los puntos de continuidad y de discontinuidad entre la esfera intersubjetiva y la social. Dicha revisión nos llevará a constatar el camino intelectual que condujo a Buber desde su temprana intuición del Yo-Tú a su posterior concepción de la comunidad socialista.

La preocupación por las condiciones para la realización del hombre es uno de los problemas centrales en la filosofía de Buber. El hombre es, como él mismo reconoce en su principal escrito antropológico, “el objeto más digno de estudio”¹. Pero el mérito de Buber no reside principalmente en haber puesto al hombre en el centro de su especulación, sino en haberlo hecho desde un enfoque totalmente particular. El desarrollo del *principio dialógico*, que le permitirá luego hablar del *reino de lo intermedio*, constituyó una verdadera revolución para la especulación filosófica del siglo XX. La irreductibilidad de la relación Yo-Tú a todo tipo de objetivación representa una de las intuiciones más poderosas que han sido legadas al pensamiento occidental en el último tiempo. Puede decirse que, con Buber, el pensamiento se abrió al *otro* como nunca antes lo había hecho. Y en una época en la que el otro tiende a quedar relegado frente a los avances de la técnica, frente al conocimiento científico-objetivo o a la propaganda ideológica, el mérito de haber señalado la esencial constitución dialógica de la naturaleza humana resulta aún mayor.

¹ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 11.

Sin embargo, hay que decir que Buber publicó su principal descubrimiento en 1923. Ha pasado casi un siglo desde entonces, y sentimos la obligación de preguntarnos, junto con Wisser, “si en nuestros días este descubrimiento sigue significando algo más que un homenaje a su autor o una ingenuidad. Nos hemos de preguntar fundamentalmente y en primer lugar si hoy es siquiera *posible* oír a Buber, si puede tener *todavía* algún significado para nosotros.”² La bibliografía con la que contamos hoy en día acerca del pensamiento de Buber da cuenta de que todavía es posible oírlo. Y el aspecto particular que revisten los estudios sobre Buber no tiene que ver con su cantidad o abundancia, sino con su carácter heterogéneo. Más allá de los estudios propiamente filosóficos sobre el pensamiento buberiano, existen también diversos análisis sobre la práctica psicoterapeuta, sobre la educación, sobre cuestiones que atañen a la religión. En todos estos casos, se trata del despliegue fecundo que la misma obra de Buber posibilita.

Pero hay una cuestión particular del pensamiento de Buber que ha eludido casi por completo el análisis crítico: su filosofía social. En este sentido, creemos que el presente trabajo puede arrojar algo de luz a una de las cuestiones menos discutidas a lo largo de estos años, en los que la obra de Buber ha sido objeto de diversos análisis. Creemos también que esta carencia de un análisis crítico adecuado no tiene que ver con la falta de un desarrollo de la cuestión social en el pensamiento de Buber, sino más bien con la diferencia de dimensiones entre ese mismo desarrollo y su intuición fundamental. Ciertamente, resulta difícil pasar del Buber de *Yo y Tú* al Buber de *Caminos de Utopía*, y esto por el peso que reviste el primero de esos escritos. Pero si realmente pretendemos comprender la filosofía buberiana y, lo que resulta más importante, si realmente buscamos arrojar algo de luz al problema de la realización del hombre, entonces debemos transitar ese camino.

² Wisser, R., “Interhumanidad” y “enfrentamiento”; los conceptos fundamentales “Yo-Tú”, “Yo-Ello” y el “Reino de lo Intermedio” en Martin Buber, en *Folia Humanística: ciencias-artes-letras*, Barcelona, Vol. 34, 349 (1996), p. 108.

Capítulo I

La existencia en el horizonte de la relación

1. Martin Buber, filósofo judío

Martin Buber fue un pensador polifacético y heterogéneo, dedicado tanto a los problemas filosóficos como a las cuestiones religiosas, abocado a la reflexión sociológica y al pensamiento político. Fue también un importante exegeta de la Biblia e, incluso, fue reconocido como un auténtico Apóstol de la Paz. Puede decirse que encarnó esa característica que Platón reconocía como distintiva del filósofo: la *sinopsis*, es decir, la capacidad de ver la totalidad, de ver lo uno en lo múltiple. Pero sobre todas las cosas, Martin Buber fue un destacado humanista. Como tal, puso en el centro de su pensamiento al hombre. Pero no al hombre aislado, al hombre en su individualidad más rigurosa y dura –cuya característica principal es la *conciencia de sí*–, sino al hombre en relación recíproca con sus pares. En efecto, cuando Buber habla de la “ciencia filosófica del hombre”, afirma que “su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad, sino el hombre con el hombre. Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre.”³ La pregunta por la esencia del hombre no puede responderse cabalmente si no atendemos al hecho de que, para el ser humano, existir es “co-existir”, es entablar relaciones vitales y sustantivas con los otros.

Estas intuiciones fundamentales de Buber dependen, en gran medida, de su fe hebraica. Para comprender cabalmente la filosofía buberiana es necesario reconocer que Buber fue un pensador judío. La influencia judaica más importante a nivel personal le vino por parte de su abuelo paterno, el talmudista Solomon Buber. Ya desde sus primeros años, y gracias a su conocimiento de las distintas lenguas, el precoz joven Buber ayudaba a su abuelo en el estudio de la Torá. Sin embargo, la influencia judaica definitiva le llegaría algunos años más tarde a partir del encuentro con dos movimientos culturales: el sionismo y el jasidismo.

³ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 150.

Hacia fines del siglo XIX Buber se encontró con el movimiento sionista, liderado en ese entonces por Theodor Herzl. Entre los años 1909 y 1911 pronunció tres conferencias para los miembros de la Unión Bar Kojbá, que era la asociación estudiantil sionista de Praga. En esas conferencias, que le granjearon gran popularidad dentro del movimiento sionista, Buber llegó a una reformulación de la cuestión judía. Del problema abstracto de si los judíos debían ser considerados miembros de una raza, nación o credo, Buber pasó a una consideración “existencial”. La cuestión judía se reduce al problema del significado del judaísmo para el judío individual. Es la decisión personal e íntima de cada judío la que decide la suerte del Pueblo entero, y no las divisas o consignas políticas. El Pueblo Judío es, ante todo, una *comunidad de sangre*, y el sionismo debe procurar construir esa comunidad. La tarea primordial del sionismo consiste, entonces, en la Renovación del Pueblo Judío. Esta Renovación no puede residir, para Buber, en convertirlo en una nación como las demás, sino justamente en *renovar* al ser humano en su existencia como judío. Esta consideración “existencial” del problema será una constante en el posterior desarrollo de su filosofía; a su vez, el análisis del problema sionista y la solución que propuso Buber parecen tener claras repercusiones en su filosofía social, que desarrollará en su madurez como pensador.

Además de la influencia del sionismo, el otro movimiento judaico fundamental para él fue el jasidismo. El jasidismo es el movimiento místico popular de los judíos de Europa Oriental, surgido en Polonia durante el siglo XVIII. Buber tuvo su primer contacto con el jasidismo por su abuelo Solomon. Los *jasidim* fundaban comunidades precedidas por un jefe, llamado *rebe*. A través de las celebraciones jasídicas, en las que los jasidim se dejaban conducir por el rebe, el joven Buber tuvo el primer acercamiento a la idea de una *comunidad* verdadera, comunidad que depende de una auténtica *dirección*.

El jasidismo es, además, el origen y la fuente de la filosofía de Buber. Esto muestra que la suya es una *filosofía judía*, es decir, una interpretación de la realidad que surge y se nutre de las fuentes del judaísmo. Así lo reconoce Jaime Barylko, estudioso de Buber:

“Toda la meditación buberiana arranca y renace del jasidismo. En las enseñanzas de Rabí Israel Baal Schem Tov, padre de ese movimiento, aprendió Buber a decir “Tú”. Dios le habla al hombre y le dice: “Yo soy tu Dios”. “Tú eres el hombre”, dice Natán el profeta al rey David. Ese es el “Tú” radical del cual parte y al cual se dirige todo el movimiento de la realidad. En él todo es vivencia, experiencia, sensación íntima e indeleble. El jasidismo predicaba con Moisés: “Elegirás la vida”. De esas savias vitales jasídicas se nutrió Buber. En su filosofía del judaísmo no rinde pleitesía al *Logos* helénico –como Hermann Cohen o, anteriormente, Salomón Maimón– sino que procura construir una visión del hombre y del mundo desde las más prístinas fuentes judaicas, reinterpretadas por el jasidismo.”⁴

A continuación expondremos los postulados fundamentales de la filosofía de Buber. Ésta no es más que el desarrollo de esa intuición fundamental del jasidismo: así como Dios se dirige al hombre para decirle *Tú*, éste también puede dirigirse a los demás y pronunciar esa palabra primordial.

2. La existencia en el horizonte de la relación

Buber introdujo un interesante y fecundo giro dentro de la especulación filosófica del siglo XX al postular que la existencia es, esencialmente, inclinación hacia *lo otro*. Separada de su inclinación hacia aquello que la confronta, la existencia aparece como una mera abstracción, semejante a los esquemas que el científico utiliza para entender la realidad. Esta concepción particular de la existencia le permite a Buber rescatar una de las realidades humanas fundamentales, aunque olvidada y pasada por alto hasta ese momento. Nos referimos a la realidad del *diálogo*. En efecto, Buber sostiene que la existencia propiamente humana se desarrolla en el horizonte del diálogo. El diálogo es el acontecimiento fundamental y determinante, que hace que el hombre sea lo que es. De allí que la época en la que vivimos, fuertemente marcada por la ausencia de diálogo, sea también una época en la que el rostro del hombre tiende a desfigurarse progresivamente.

⁴ Barylko, J., *Martin Buber*, Biblioteca Popular Judía del Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires, 1976, p. 18-19.

La crisis del diálogo afecta al hombre en su totalidad. La existencia del hombre moderno parece estar fragmentada en parcelas inconexas y contrapuestas. La unidad o la coherencia en la vida son desafíos cada vez más difíciles de alcanzar. Buber fue uno de los primeros intelectuales en advertir esta penosa situación. Como afirma Mariano Ure, “fue uno de los primeros pensadores en reaccionar frente a un mundo que aclamaba la ciencia y sus avances y se olvidaba del ser humano y de lo esencial de su existencia.”⁵ Este rezago del hombre tras sus obras, al que Buber hace referencia en varios de sus escritos⁶, desembocó en un férreo individualismo que vuelve dificultosa la comunicación entre los hombres y entre el hombre y Dios. Continúa diciendo Ure: “El hombre contemporáneo ya no se volcaba hacia Dios para descubrir el camino que debía seguir para realizarse en cuanto persona. En su escala de valores, el bien común y el bien del prójimo quedaban relegados a un segundo plano. Lo primero en su vida era su propio bienestar sin importar demasiado lo que sucediera con los demás. De ahí que el uso de las personas reemplazara el respeto por ellas, y que el diálogo entre los hombres y entre el hombre y Dios fuese algo cada vez menos común.”⁷ El hombre contemporáneo está desligado de la sociedad en la que vive. Pareciera que la única forma de superar las barreras que se han levantado entre él y su comunidad fuese la recuperación del diálogo.

Pero el diálogo no tiene para Buber un carácter meramente social. El análisis buberiano no se reduce sólo a esta dimensión, sino que, desde su perspectiva, el diálogo se constituye como un acontecimiento metafísico, como el hecho fundamental de la existencia del hombre. De allí que la filosofía de Buber constituya uno de los más notables esfuerzos por entender la raíz metafísica del diálogo intersubjetivo. Cuando nos referimos al diálogo como un “acontecimiento metafísico”, queremos indicar que no se trata del mero hecho de que los hombres se hablan mutuamente, sino de aquel suceso que funda su modo de ser más propio. Por eso es que, como afirma Buber en *¿Qué es el hombre?*⁸, no se puede hablar del diálogo en términos psicológicos, ya que

⁵ Ure, M., *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*, Eudeba, Buenos Aires, 2001, p. 13.

⁶ Cf. Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, pp. 75-78.

⁷ Ure, M., *Idem*.

⁸ Cf. Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 149.

se trata de un acontecimiento ontológico. De esta manera, Buber desarrolla una nueva metafísica u ontología de la persona humana, y lo hace desde la óptica particular de la filosofía dialógica.

3. *Yo y Tú*

La concepción buberiana del diálogo está desarrollada en *Yo y Tú*, publicado por primera vez en 1923. Allí es donde Buber sienta las bases de su filosofía dialógica, y desarrolla la idea de que la existencia debe entenderse en el horizonte de la relación. Algunas referencias acerca del contexto en el que apareció *Yo y Tú* pueden ser útiles para comprender su relevancia como escrito filosófico. En *Teoría y realidad del otro*, Pedro Laín Entralgo sitúa esta obra dentro del contexto de la filosofía europea de las primeras décadas del siglo XX:

“En 1923, año en que se publicó la segunda edición de *Wesen und Formen der Sympathie*, de Scheler, y *El tema de nuestro tiempo*, de Ortega, aparecía en Alemania el librito *Ich und Du*, de Martin Buber (...) No creo que este opúsculo tuviese entonces la acogida que por su intrínseca importancia merecía, aunque su contenido correspondiese tan plenamente al ‘espíritu del tiempo’ como el de los libros de Scheler y Ortega ahora mencionados, y aunque el nombre del autor, nacido en 1878, comenzase a sonar con autoridad creciente y muy peculiar acento en el mundo intelectual de aquella Alemania.”⁹

Laín Entralgo comenta a continuación que sólo años más tarde, con la publicación de otras obras de carácter filosófico, Buber consiguió difundir las ideas que ya contenía *Yo y Tú*. Lo mismo atestigua Maurice Friedman, biógrafo de Buber y uno de los pensadores contemporáneos que más se han ocupado de su filosofía; Friedman afirma que *Yo y Tú* es “la obra clásica de Buber, hacia la cual apuntan sus obras anteriores y de la cual derivan las posteriores.”¹⁰

⁹ Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 257-258.

¹⁰ Friedman, M., *Encuentro en el desfiladero: la vida de Martin Buber*, Grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1993, p. 484.

Consciente de las problemáticas de su época, Buber intenta brindar a través de este escrito un enfoque diferente y original. Este enfoque diferente depende de la síntesis que llevó a cabo a partir de las múltiples influencias que tuvo como pensador. El resultado es un libro “de época”, que responde a los cuestionamientos de su hora, pero que rebasa esas fronteras y aparece también como libro universal. Laín Entralgo resume en las siguientes líneas la importancia que reviste este escrito:

“En la génesis de *Ich und Du* confluyeron dos corrientes espirituales: una judía, hasidí, y otra occidental y europea. El general desencanto de las gentes de Europa frente al individualismo burgués y la esperanza de una vida social a la vez más personal y más comunitaria –dos de los motivos históricos a que más sensible fue la generación europea de Scheler, Buber y Ortega–, son tan perceptibles en el fondo de sus páginas como la visión hasidí del cosmos y del hombre.”¹¹

Maurice Friedman sostiene que fue la experiencia de la Primera Guerra Mundial la que lo llevó a dar el salto definitivo hacia el diálogo: “Aunque de ninguna manera fue la crisis más terrible que debió afrontar (aún faltaba el holocausto nazi), la Primera Guerra Mundial fue un punto de inflexión en la vida de Buber. El único término que describe lo que le sucedió en esos años es, como dice Hans Kohn, el salto: un avance decisivo hacia el diálogo.”¹² Y ese *salto* se tradujo en una tesis existencialista: “La certeza que alcanzó no fue una convicción filosófica sino una tesis existencialista. Antes bien era cuestión de reivindicar la existencia misma, un derecho que era imposible no reconocer. La filosofía del diálogo que desarrolló en esa época era la expresión intelectual de esa reivindicación.”¹³ Esta reivindicación de la existencia humana implica para Buber una actitud concreta, a saber, la actitud de “estar presente” para los demás. Es la *presencia* la única que puede devolverle al hombre esa confianza perdida.

La presencia se descubre en el *encuentro*. El encuentro implica de por sí el “entre nosotros”. En su juventud, Buber había considerado el encuentro como una *Erlebnis*, es decir, como una “vivencia”. Pero una vivencia es una experiencia subjetiva,

¹¹ Laín Entralgo, P., *op. cit.*, pp. 258-259.

¹² Friedman, M., *op. cit.*, p. 89.

¹³ *Ibidem.*, p. 90.

individual, y el encuentro trasciende esa esfera desde su mismo origen. Identificar el encuentro como una “vivencia” implica caer en el psicologismo, que pretende reducir el fundamento de la realidad humana a procesos psíquicos. Ese fundamento está en el “entre nosotros”, que como tal, no puede reducirse a la esfera de nuestras experiencias psíquicas. Uno de los principales propósitos de *Yo y Tú* es mostrar que la realidad humana encuentra su fundamento “más allá” de la esfera de lo subjetivo, pero a la vez “más acá” de lo meramente objetivo. Es la esfera del “nosotros”, del “entre”, la esfera en la que se produce el encuentro entre *yo* y *tú*. Aquí reside la principal característica de la filosofía buberiana, como reconoce Diego Sánchez Meca:

“Lo que, a nuestro juicio, caracteriza, sin embargo, el pensamiento dialógico y, concretamente, el de Buber, es la modulación peculiar de su actitud crítica frente a la moderna filosofía trascendental y a la absolutización del yo trascendental como fundamento de la constitución objetiva de todo lo que aparece. En este sentido, el pensamiento de Buber constituye una reacción a la subsunción del otro y del conocimiento del otro en el modelo de la intencionalidad, poniendo de relieve la insuficiencia de este planteamiento y postulando el encuentro o relación yo-tú como verdadera vía de acceso a la alteridad y auténtica realidad de lo otro.”¹⁴

4. Los pares de vocablos: *Yo-Ello* y *Yo-Tú*

Para Buber, el hombre *es* sus relaciones, y el sentido de su vida depende de la orientación de esas relaciones. Frente a *lo otro*, es posible adoptar dos actitudes distintas: la actitud pragmática de utilización de *lo otro*, o la actitud de apertura frente a la totalidad de *lo otro*. Estas dos actitudes fundamentales son las que expresan las palabras primordiales *Yo-Ello* y *Yo-Tú*, respectivamente. El Yo es *Yo* frente a lo *otro*, frente a lo *no-yo*. Y lo *otro*, lo que no es el yo y que sin embargo le permite ser lo que es, puede ser de dos maneras básicas: *Ello*, esto es, una *parcialidad*, o *Tú*, es decir, una *totalidad* viva y espontánea. En cada caso, lo que es el Yo está determinado por lo *otro*,

¹⁴ Sánchez Meca, D., *Martin Buber, fundamento existencial de la intercomunicación*, Herder, Barcelona, 1984, p. 16.

sea el *Ello* o sea el *Tú*. Pensar al *Yo* como algo aislado es abstraerlo, falsearlo. Al comienzo de *Yo y Tú*, Buber afirma que

“Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él.
La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar.
Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras.
Una palabra básica es el par Yo-Tú.
La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella.
Por eso también el Yo del ser humano es doble.
Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello.”¹⁵

Lo que llamamos *Yo*, esto es, nuestra individualidad personal, que se manifiesta en la capacidad de autoconciencia y que es el soporte unitario de todas nuestras vivencias, tanto externas como internas (ya que es mi *yo* el que percibe tanto el color de la manzana como la angustia frente a lo adverso), no consiste, entonces, en ser un punto aislado en el universo. Ser *Yo* quiere decir *ser junto a otro*. El *Yo* totalmente individualizado y aislado es, como ya dijimos, una abstracción. Como afirma Buber:

“No existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello.
Cuando el ser humano dice Yo, se refiere a uno de los dos.”¹⁶

Por eso es que para el hombre el mundo es doble, en conformidad con la dualidad de relaciones que establece con él. Frente a lo *otro*, que lo confronta, el hombre puede pronunciar tanto la palabra primordial *Yo-Ello* como la palabra primordial *Yo-Tú*. Pronunciar estas palabras no significa “decirlas”, esto es,

¹⁵ Buber, M., *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, p. 11.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 11-12.

pronunciarlas oralmente. Las palabras primordiales no se “dicen con la boca”, sino que se pronuncian desde el ser. Por eso es que:

“Las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que, pronunciadas, fundan un modo de existencia.”¹⁷

Habiendo dejado esto en claro, es necesario a continuación especificar en qué consiste cada par de vocablos. Porque sabemos que tanto la palabra primordial *Yo-Ello* como la palabra primordial *Yo-Tú* indican relaciones; pero no sabemos aun qué tipos de relaciones indican cada una. Al develar el significado de estas palabras fundamentales, comenzaremos a iluminar el problema en torno a la pregunta por las condiciones de realización del hombre.

5. El mundo del *Ello*

Para dar una imagen esquemática de lo que Buber entiende por “Ello” podemos recurrir a un texto de Jaime Barylko, que lo describe en estos términos:

“El mundo está hecho de relaciones. Yo soy mis relaciones. El sentido de mi vida depende de la orientación de mis relaciones. Puedo asumir frente a los seres que me rodean dos posturas fundamentales. Puedo, en primera instancia, considerarlos cosas. Las cosas están para mi uso, para mi provecho, para mi contemplación, para mi conocimiento. Esta relación se denomina *Yo-Ello*. Es la relación que más vigencia tiene en la normalidad cotidiana de los hombres. Este Yo rodeado de cosas no es, en sí mismo, sino una cosa. Es en el plano de la experiencia y se nutre de los frutos de esa experiencia. En ese plano experimento a las cosas de acuerdo con sus cualidades, con sus potencialidades. La cosa es algo que me sirve para algo. Algo fragmentado en diversos aspectos en consonancia con las impresiones que me causa.”¹⁸

¹⁷Buber, M., *Ibidem*, p. 11.

¹⁸Barylko, J., *op. cit.*, p. 28.

Si existir es “tender hacia lo otro”, una de las formas que adopta esta tendencia es la de la *experiencia* y la *utilización*. En efecto, frente a los seres que me rodean puedo asumir esta postura fundamental y tratarlos como *cosas*. Las cosas están ahí para mi provecho; se dejan experimentar y utilizar según mi antojo. En esta relación básica, ellas no comprometen su totalidad, ni tampoco comprometo yo la mía. Fragmentadas por mi percepción utilitaria, las cosas se presentan como una sombra de la auténtica realidad.

¿Qué quiere decir que podemos considerar a los seres que nos rodean como “cosas”? Veamos un ejemplo, que presenta el mismo Buber:

“Ante mí un árbol.

Puedo considerarle un lienzo: Pilar rígido bajo el asalto de la luz, o verdor que resplandece inundado por la dulzura del plata azulado como transfondo.

Puedo seguir su huella como movimiento: Vetas en el oleaje en un núcleo que se adhiere y afana, succión de las raíces, respiración de las hojas, intercambio infinito con la tierra y el aire, y ese oscuro crecer mismo.

Puedo clasificarle como un género y considerarle en tanto que ejemplar según estructura y modo de vida.

Puedo prescindir de su identidad y configuración hasta el extremo de reconocerle solamente como expresión de la ley: De una de las leyes entre las cuales se dirime continuamente un conflicto permanente de fuerzas, o de leyes según las cuales se mezclan y disuelven las sustancias.

Puedo volatizarlo y eternizarlo como número, como pura relación numérica.

En todos estos casos el árbol continúa siendo mi objeto, ocupa su lugar en el espacio y en el tiempo, su naturaleza y cualidad.”¹⁹

Todas estas actitudes caben cuando considero a los seres que me rodean como *cosas*: puedo percibirlos, clasificarlos, describirlos, abstraer alguna característica particular de ellos, manipularlos, utilizarlos. Estas son las actitudes a las que hace referencia el concepto de *Yo-Ello* en el pensamiento de Buber. Desde esta perspectiva, los seres son vistos como objetos, como cosas circunscriptas en un espacio y tiempo

¹⁹ Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, pp. 14-15.

determinados, como entes perfectamente definibles y relativamente maleables. Todo esto es lo que funda el reino del *Ello*:

“La vida del ser humano no se limita al círculo de los verbos activos. No se limita a las actividades que tienen algo por objeto. Yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo. La vida humana no sólo consta de todas estas cosas y de otras semejantes. Todas esas cosas y otras semejantes en su conjunto fundan el reino del Ello.”²⁰

Con este texto, Buber comienza a plantear que la vida del hombre no puede reducirse al reino del *Ello*. Sin embargo, también es cierto que, en gran parte, su vida transcurre inmersa en este dominio. Como nos decía Barylko, la relación *Yo-Ello* “es la relación que más vigencia tiene en la normalidad cotidiana de los hombres”. En su cotidianeidad, el hombre establece relaciones de este tipo con los seres que lo rodean, desde el árbol que observa o analiza, hasta el diálogo que puede entablar con otra persona que lo confronta. En todos estos casos, lo que lo rodea no es, para él, más que una *cosa*. No debe ser motivo de alarma el que aquí incluyamos cierto tipo de relaciones con otras personas. Frente a otro ser humano el hombre también puede pronunciar la palabra primordial *Yo-Ello*. El *Ello* no es una categoría reservada para designar nuestra relación con los objetos inanimados. También se puede aplicar a ciertas relaciones entre los seres humanos, que trataremos más adelante. El punto aquí es que, en sí mismos, ni el *Ello* ni el *Yo*, ni tampoco el *Tú*, son algo definido y distinto. Ninguna cosa es *Ello* por naturaleza. El mundo se presenta como *Ello* en la medida en que el *Yo* adopte esa postura frente a él. En este sentido, tanto un árbol o un caballo como una persona pueden ser considerados desde la perspectiva del *Yo-Ello*. E, inversamente, ninguna cosa es *Tú* por esencia (al menos en este mundo, pues Buber sostiene que Dios es *Tú* por esencia, es decir, es el *Tú eterno*), de modo que tanto un caballo o un árbol como una persona humana pueden ser el término de la palabra primordial *Yo-Tú*. Así lo reconoce el mismo Buber cuando, refiriéndose nuevamente al árbol que no era más que su *Ello*, dice:

²⁰ Buber, M., *Ibidem*, p. 12.

“Pero también puede ocurrir que yo, por unión de voluntad y gracia, al considerar el árbol sea llevado a entrar en relación con él, de modo que entonces él ya no sea un Ello. El poder de su exclusividad me ha captado (...) El árbol no es una impresión, ni un juego de mi representación, ni una simple disposición anímica, sino que posee existencia corporal, y tiene que ver conmigo como yo con él, aunque de forma distinta.”²¹

Pero no nos adelantemos. Veamos en primer lugar qué es lo propio del reino del *Ello*. Como ya dijimos, el reino del *Ello* es el ámbito de la *experiencia* y del *uso*. La *experiencia* que el hombre puede tener de una cosa es posible por dos razones básicas: en primer lugar, porque *pone a distancia* esa cosa, de modo tal que la reconoce como algo distinto a él; y en segundo lugar, porque atiende a un aspecto particular de esa cosa y en ese aspecto centra su mirada. No hay experiencia de una “totalidad”, de la totalidad de una cosa, como veremos más adelante. Experimentar una cosa, entonces, es percibir un aspecto acotado de ella. Y ese aspecto acotado responde siempre a una *utilidad* determinada. Podríamos decir que la experiencia de una cosa es acotada porque el interés que el hombre puede tener en ella es también acotado; o, para decirlo de otra manera, la utilidad de una cosa es la que determina la percepción, la experiencia que de ella se puede tener. El hombre, por ejemplo, utiliza la lapicera para escribir porque la percibe como algo útil en vistas a ese fin. En consecuencia, el reino del *Ello* se acrecienta en la medida en que su experiencia y su capacidad de manipular las cosas aumentan. Experiencia y manipulación van aquí de la mano. Así lo reconoce Buber:

“La relación básica del ser humano respecto al mundo del Ello conlleva el experimentar, que continuamente constituye ese mundo, y el usar, que le conduce a su múltiple finalidad: la conservación, la facilitación, y el equipamiento de la vida humana. Con el ensanchamiento del mundo del Ello debe crecer también la capacidad de experimentar y de utilizarlo.”²²

²¹ Buber, M., *Ibidem*, p. 15.

²² *Ibidem*, p. 40.

La vida del hombre depende en gran medida de esta capacidad de experimentar y de utilizar las cosas. En consecuencia, es posible afirmar que, en gran medida, la vida del hombre depende del *Ello*. El mundo del Ello es el mundo de la economía, de la coexistencia social, del Estado, de la ciencia y la cultura, de la civilización. En todos estos ámbitos, la realidad es vista como “cosa”, como objeto a disposición del hombre. Es el hombre quien necesita de las cosas para sobrevivir, y necesita percibir las justamente como “cosas”, como objetos que están ahí para ser dominados y utilizados en vistas a los fines múltiples que a diario se propone. Pero no debemos olvidar que el hombre, inmerso en este mundo de cosas y de fines utilitarios, no es más que una *cosa*. En el reino del *Ello*, dice Buber, el hombre no es persona, sino tan sólo *individuo*:

“El Yo de la palabra básica Yo-Ello aparece como ser individual, y llega a hacerse consciente como sujeto –del experimentar y del usar– (...) El ser individual aparece cuando se contrasta frente a otros seres individuales.”²³

Y como *individuo*, el hombre se define por la *experiencia* y por la *utilización* de las cosas. Al experimentar las cosas, se diferencia de ellas, las pone a distancia; y al utilizarlas, se las apropia:

“El ser individual no toma parte en ninguna realidad y no obtiene nada. Se contrasta frente a lo otro, y de ello busca tanto como puede tomar en posesión mediante la experimentación y el uso. Ésta es *su* dinámica: el autodiferenciarse y la toma de posesión, ambas ejercidas en el Ello, ambas en lo irreal.”²⁴

El hombre, entonces, no se mueve completo en el reino del *Ello*. Al dividir la realidad en función de sus necesidades y apropiarse de ella, divide también su propia existencia. El hombre entre las cosas no es sino una cosa más. Y esto tiene profundas consecuencias cuando se trata de la convivencia entre seres humanos. Porque cuando se trata al otro como una *cosa*, es el mismo sujeto el que se convierte en *cosa*. La relación

²³ Buber, M., *Ibidem*, pp. 57-58.

²⁴ *Ibidem*, p. 59.

aquí es recíproca, en el sentido más radical de la expresión. En muchas de las situaciones de la vida cotidiana, la relación *Yo-Ello* es habitual y necesaria. Pero en otras situaciones, en cambio, pronunciar la palabra *Yo-Ello* frente a otra persona puede significar un crimen. ¿Qué sucede cuando no se ve en el otro sino un medio para satisfacer los deseos, y esto a costa de su dignidad y de su libertad? ¿Es acaso lícito pronunciar la palabra *Yo-Ello* en cualquier circunstancia? Estas consideraciones, hay que decirlo, se encuentran en un nivel de análisis distinto, a saber, en el campo de la ética. Sin embargo, nos ayudan a comprender que, en las relaciones entre los seres humanos, la relación *Yo-Ello* no puede ser la definitiva. Aunque necesario, el mundo del *Ello* no es el mundo en el que se desarrolla la existencia propiamente humana. Este es el significado de las palabras con las que Buber culmina la primera parte de *Yo y Tú*, que transcribimos a continuación:

“En fin, con toda la seriedad de la verdad, escucha esto: sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello no es ser humano.”²⁵

6. El reino del *Tú*

Más allá de esta existencia sumergida en el mundo de las cosas –el mundo del *Ello*– hay para el hombre otra realidad esencial, pues el mundo es doble para él en conformidad con su doble actitud. Ya hemos visto la primera, que funda el mundo del *Ello*. Allí dominan la experiencia y la utilización, la causalidad y el determinismo. Nos resta aun analizar la segunda actitud, que funda el reino del *Tú*. En este dominio, la experiencia y el uso dan paso a la *relación*:

“La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación.”²⁶

En efecto, en ciertas ocasiones lo que confronta al hombre –lo *otro*– no se reduce a ser un contenido de su conciencia, es decir, un *objeto* de experiencia, ni una

²⁵ Buber, M., *Ibidem*, p. 35.

²⁶ *Ibidem*, p. 13.

cosa destinada a satisfacer alguna necesidad particular. En esas ocasiones, lo otro no es ni una *cosa* ni un *objeto*, sino, simplemente, un *todo*. Es imposible tener experiencia de un *todo*, porque toda experiencia es fragmentada, es relativa a una parte específica. Tampoco es posible utilizar a un *todo*, pues el uso se funda en la experiencia, y ésta, como acabamos de decir, es siempre acotada. Frente a un *todo*, lo único que cabe es la *relación*. Y es en el dominio de la relación donde el hombre descubre, finalmente, su verdadero rostro.

6.1. Presencia del Tú – “Totalidad”

Recordemos el ejemplo que presenta Buber para explicar la relación *Yo-Ello*. Frente a un árbol, se pueden adoptar diversas actitudes. Es posible percibirlo, clasificarlo, analizarlo, volatilizarlo y conservarlo como un número. En todos estos casos, el árbol es un *objeto*, una *cosa* puesta ahí para ser experimentada y utilizada. No existe nada entre el árbol y el sujeto, pues el vínculo no compromete sus intereses. En este caso, no hay verdadera relación, sino tan sólo experiencia y utilización. La relación, en cambio, es un *compromiso* de existencias, es la participación en la realidad del otro. Como dice Buber:

“El ser humano experimentador no tiene participación alguna en el mundo. La experiencia se da ciertamente ‘en él’, pero no entre él y el mundo.

El mundo no tiene ninguna participación en la experiencia. El mundo se deja experimentar, pero sin que le afecte, pues la experiencia nada le añade, y él nada añade a la experiencia.

En cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra básica Yo-Ello.”²⁷

Veamos, entonces, cuál es la diferencia entre la *experiencia* y el *uso* de las *cosas*, actitudes propias del mundo del *Ello*, y la *relación auténtica*, propia del reino del *Tú*. La *experiencia* y el *uso* son actitudes parciales, o mejor dicho, “parcializadoras”. La *relación auténtica*, en cambio, es el vínculo con la *totalidad* de lo real, o mejor dicho,

²⁷ *Idem.*

con lo real como totalidad. En la perspectiva de la relación, lo *otro* no se le presenta al hombre como *objeto* o como *cosa*, sino que se manifiesta desde el misterio de la *presencia*. Y es esta manifestación en la presencia la que constituye el vínculo primordial que tiene con la realidad. Así lo atestigua Maurice Friedman:

“Antes de aprehender lo que se presenta frente a nosotros como objeto, compararlo con otros, clasificarlo y analizarlo, registrándolo así en la estructura del conocimiento, lo vemos con la fuerza de la presencia y lo aprehendemos en su incomparable singularidad. Conocemos esta singularidad cuando la encontramos y, en cierto sentido, ella nos encuentra. Junto con las percepciones de los sentidos y las categorías de la mente, sentimos el impacto de la verdadera alteridad.”²⁸

En ciertas ocasiones, como dice Friedman, la auténtica alteridad impacta al hombre. Ese impacto es imprevisto, fruto de la gracia. Es posible para él analizar y clasificar esa alteridad, y de hecho lo hace; pero la auténtica alteridad excede siempre esos análisis, pues es algo previo a ellos. Buber sostiene que “al principio está la relación”²⁹. La actitud fundamental en el hombre es la de relación. La *presencia del Tú*, entonces, es anterior a la *experiencia del Ello*. La presencia del *Tú* es la que posibilita la *relación* que el hombre establece con la alteridad. La experiencia del *Ello*, en cambio, posibilita el *uso* y la manipulación de la alteridad. El ámbito de la experiencia y del uso es el ámbito de las *vivencias (Erlebnis)*³⁰; el ámbito de la relación, en cambio, es el ámbito de la *presencia*. La vivencia se refiere siempre a un contenido objetivo; la presencia, a la totalidad. Son dos actitudes diferentes, que determinan dos modos distintos de ser para el hombre. Uno es el hombre que pronuncia la palabra primordial *Yo-Ello*, y otro el que pronuncia la palabra primordial *Yo-Tú*. La actitud que adopta frente a lo que lo confronta lo lleva a ser de una u otra manera.

²⁸ Friedman, M., *op. cit.*, p. 152.

²⁹ Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 23.

³⁰ Cf. Friedman, M., *op. cit.*, pp. 147-148. Friedman explica aquí cómo Buber llegó al concepto de *encuentro* en base a la crítica del concepto de *vivencia (erlebnis)*. La vivencia corresponde a la experiencia psíquica individual, mientras que el encuentro supone la superación de esa misma experiencia.

¿Qué significa que el *Tú* sólo se da en la *presencia*, y no en la *experiencia*, como el *Ello*? Que el *Tú* nunca se revela desde la parcialidad, como un contenido de conciencia, sino siempre como *totalidad* viva y espontánea. Cuando el sujeto pronuncia la palabra primordial *Yo-Ello* frente a lo que lo confronta, percibe tan sólo una parte. Esto sucede, por ejemplo, cuando, colocado frente al árbol, lo percibe como una “red inundada de vasos ligados a un centro fijo y palpitante”. Pero también puede suceder que, en alguna situación especial, no se encuentre meramente *frente* al árbol, sino en su *presencia*. ¿Qué es lo que ha cambiado? En apariencia, nada; pero en esencia, mucho. Es el mismo árbol quien ahora le muestra otro rostro. A través de la *presencia*, se adentra en el misterio de la *totalidad*, en el misterio de la relación esencial con el *Tú*.

Pero vayamos por partes. El *Tú* es totalidad, se presenta (presencia) como un todo. El *Ello*, en cambio, es objeto, parcialidad. Cabe que nos preguntemos aquí: ¿Hay experiencia de *totalidad*? ¿Es posible percibir un *todo*? Tal vez Buber no se planteó explícitamente estas preguntas, pero juzgamos que, si nos basamos en los postulados de su filosofía dialógica, podríamos concluir que la respuesta a estas preguntas es negativa. La percepción de un todo parece imposible, pues aquella es siempre relativa a un determinado aspecto de la realidad. Puestos frente a otro hombre, podemos analizar los diferentes aspectos que lo componen: su rostro, sus brazos, su tono de voz, su modo de caminar. Sin duda, estos aspectos constituyen su modo de ser particular, pero lo cierto es que ese modo de ser los excede. Por esto es que Buber compara al *Tú* con una obra de arte, ya sea una melodía, un verso o una estatua: ninguna de ellas se componen de parcialidades. Esto vale también para la relación con el *Tú*:

“Así como la melodía no se compone de tonos, ni el verso de palabras, ni la columna de líneas, siendo preciso quitar y romper hasta que se ha hecho de la unidad una pluralidad, así también ocurre con el ser humano al que le digo *Tú*. Yo puedo abstraer de él el color de sus cabellos o el color de su discurso o el color de su bondad, y he de hacerlo continuamente; pero entonces él ya no es más *Tú*.”³¹

³¹ Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 16.

Ahora bien, aun cuando es imposible percibir la totalidad, ¿es posible “acercarse” a ella de algún modo? No se puede abarcar esa totalidad desde la experiencia y el uso, actitudes propias del mundo del *Ello*; pero sí desde la relación, que es la actitud fundamental del reino del *Tú*. Puesto que no es posible percibir un todo, lo único que queda es relacionarse con él. Esto mismo es lo que sugieren las siguientes palabras de Gabriel Marcel:

“En la medida en que una realidad es tratada como un todo, es trascendente al curso del pensamiento... entre él (el todo) y la conciencia tan sólo puede establecerse una relación diádica.”³²

Lo que Marcel llama “relación diádica” es lo que Buber denomina “encuentro” o “diálogo”. Lo único que cabe frente a un todo es la relación. Me relaciono con el todo, no lo percibo ni lo experimento, pues el todo trasciende la percepción que puedo tener de él. El todo excede los límites o las condiciones de mi percepción. El todo no entra en mis estructuras ni responde a mis preconcepciones. Es libre e imprevisible. No puedo controlarlo ni dominarlo. No me sirve para nada, y sin embargo, es todo para mí. Estas son las prerrogativas del *encuentro* auténtico. Hay encuentro cuando no se ponen en relación “momentos” o “partes” del Yo y del objeto, sino justamente cuando la relación implica la totalidad de ambas partes. Pero cuando ocurre esto, el objeto deja de ser tal, deja de ser parcializado (y por lo tanto, juzgado, estimado, utilizado, etc.), y se abre a la verdadera existencia, al modo de ser más pleno: la “mediatez”, propia del mundo del *Ello*, da paso, en el encuentro, a la inmediatez que reina en el mundo del *Tú*. El encuentro auténtico ocurre sólo desde la palabra primordial Yo-Tú.

El *Tú*, entonces, es presencia, totalidad. Cuando alguien, puesto frente a quien lo confronta, pronuncia la palabra primordial *Yo-Tú* ingresa en el reino de la *presencia* y ésta capta toda su atención con el poder de su *exclusividad*. Allí, el *otro* deja de ser un contenido de su conciencia o un instrumento de su técnica; allí sólo existe el *Tú*, que lo reclama de modo exclusivo y que ilumina con el fulgor de su presencia el resto de las cosas:

³² Marcel, G., *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956, p. 159.

“Cuando estoy ante un ser humano como un Tú mío le digo la palabra básica Yo-Tú, él no es una cosa entre cosas ni se compone de cosas.

Este ser humano no es Él o Ella, limitado por otro Él o Ella, un punto registrado en la red cósmica del espacio y del tiempo; tampoco es una peculiaridad, un haz experimentable, descriptible, poroso, de cualidades definidas, sino que, aun sin vecinos y sin conexiones, es Tú y llena el orbe. No es que nada exista fuera de él: Pero todo lo demás vive en *su* luz.”³³

El lenguaje que utiliza Buber en estos pasajes, cargado de resonancias poéticas, no debe conducirnos a la idea de que aquí se esté refiriendo a experiencias místicas o a situaciones extraordinarias y alejadas de la existencia concreta y cotidiana. Al contrario, la posibilidad del encuentro con el Tú está abierta a todo aquel que esté dispuesto a responder al llamado de su presencia. En este sentido debemos interpretar la *exclusividad* del encuentro con el Tú. Este encuentro no me transporta a otra realidad ni me coloca fuera del mundo; lo que hace es brindarme otra *mirada*, otra forma de entenderlo. Como ya aclaramos, para Buber el mundo es doble según la actitud que adoptemos frente a él. Puestos en presencia del Tú vemos el mundo transfigurado. Ya no atendemos al carácter instrumental de lo real. Sólo tenemos ojos para el *diálogo* y la *relación*:

“Del ser humano al que llamo Tú no tengo conocimiento experiencial. Pero estoy en relación con él en la sagrada palabra básica. Sólo cuando me salgo fuera de dicha palabra vuelvo a tener de la persona un conocimiento experiencial. La experiencia es el Tú en lejanía.”³⁴

6.2. El diálogo como respuesta frente a la presencia del Tú

La idea de que la vinculación primaria y esencial que el hombre tiene con lo real es la de la relación *Yo-Tú* aparece claramente expresada en la obra *Yo y Tú*. Allí, Buber

³³ Buber, M., *Yo y Tú, op. cit.*, pp. 16-17.

³⁴ *Idem.*

se refiere al *a priori* de la relación: el *Tú innato*³⁵. Sostiene que “al comienzo está la relación como categoría del ser, como disponibilidad, forma incipiente, modelo anímico: el *a priori* de la relación, el *Tú innato*.”³⁶ En base a la reflexión de ciertas experiencias que afectan al hombre, Buber llega a la conclusión de que la disposición a relacionarse constituye una categoría innata de su ser. El primer ejemplo mencionado en *Yo y Tú* es el del hombre primitivo. El lenguaje de los pueblos primitivos, afirma Buber, no es un lenguaje “objetivante”, sino que está hecho de *presencias*. Esto es así porque las experiencias y las situaciones que despertaron el espíritu de estos pueblos tienen un marcado carácter relacional. Refiriéndose al hombre primitivo, señala: “No piensa en la luna que ve todas las noches, hasta la noche en que, en el sueño o en la vigilia, viene corporalmente hacia él, se le acerca, le hechiza con gestos, o lo embelesa con contactos, en algo amargo o dulce.”³⁷ En este ejemplo Buber deja entrever que el *Tú innato* se experimenta como un anhelo de comunicación. El hombre primitivo no piensa en la luna hasta que ésta se le acerca y lo interpela. Relacionarse, en definitiva, es comunicarse. Más tarde, y en base a sucesivas experiencias de relación, el hombre primitivo pudo hacer de la realidad un *Él* o un *Ella*, es decir, una realidad objetiva, “muda” frente a su anhelo de comunicación, pero definida y estable. Lo que Buber desea hacer notar es que esa objetivación de las cosas no es de ningún modo la primera respuesta frente al contacto con la realidad, sino que, al contrario, depende y se deriva de una experiencia primordial de relación. Y esa experiencia de relación es, ante todo, un anhelo de comunicación.

El otro ejemplo que ofrece Buber para mostrar la preeminencia de la relación *Yo-Tú* es el del niño pequeño. En las primeras experiencias del niño en su contacto con

³⁵ León Dujovne, uno de los principales estudiosos del pensamiento de Buber en el ámbito nacional, explica este punto de la filosofía buberiana en estos términos: “‘A priori de la relación’ llama Buber a su teoría según la cual en la *biografía* del hombre singular y en la *historia* de la humanidad, la expresión primordial *Yo-Tú* precede a la expresión primordial *Yo-Ello*. Antes de su nacimiento, el niño vive en constante interacción corporal con la madre. Luego, cuando el niño crece, el anhelo de conexión suscita en él gradualmente, en términos espirituales, un hondo afán de encontrar un ‘tú’. Análogamente, en la infancia de la humanidad predomina la relación *Yo-Tú*. Más tarde, con el progreso de la civilización, y lo mismo acontece con el crecimiento del individuo, se produce el ensanchamiento del mundo del *Ello*, a expensas del mundo de la relación *Yo-Tú*, a expensas de la facultad dialogal.” [*Martin Buber, sus ideas religiosas, filosóficas y sociales*, Bibliográfica Omeba, Buenos Aires, 1966, p. 26].

³⁶ Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 30.

³⁷ *Ibidem*, p. 24.

la realidad se puede ver que el anhelo de comunicación precede a la experimentación y el uso de las cosas:

“Antes de que pueda ser percibido lo individual, las tímidas miradas hacia el espacio indistinto inquietan algo indeterminado, buscan –según las apariencias sin sentido– en los momentos en que visiblemente no existe ningún deseo de alimento, los delicados ademanes de las manos se tienden al vacío tras algo indeterminado. Siempre podría decirse que éste es un ademán animal, pero con ello no se explica nada. Pues precisamente estas miradas, tras largos ensayos, quedarán fijadas en un arabesco rojo del tapizado, y no se apartarán de allí hasta que el alma del rojo se les haya revelado; precisamente este movimiento adquirirá su forma y determinación sensible al contacto con un osito de peluche, e interiorizará con todo amor e inolvidablemente la forma de un cuerpo completo; en ambos casos no hay experiencia de un objeto, sino interacción –naturalmente sólo en la fantasía– con un interlocutor que actúa como viviente.”³⁸

En estas experiencias, el niño no confronta un objeto, sino un “interlocutor”. Y aquí llegamos a un punto central de la filosofía de Buber. La relación *Yo-Tú* es una relación dialógica; el vínculo que une al *Yo* con el *Tú* es el diálogo. Esto mismo es lo que atestiguan las primeras experiencias del niño. En su contacto con la realidad, no busca meros objetos, sino que imagina interlocutores:

“Tal ‘fantasía’ no es sin embargo en modo alguno un ‘animismo cósmico’; es el instinto de hacer de toda cosa un Tú, el instinto de relación cósmica que, cuando no le es dado ningún interlocutor viviente y activo, sino su simple imagen o símbolo, completa el ajeno actuar vital con la propia plenitud). Carentes de significado y obstinadas en la nada resuenan todavía pequeñas e inarticuladas voces; pero precisamente ellas se habrán convertido algún día, imprevisiblemente, en diálogo. ¿Con quién? Tal vez con la tetera que hierve a borbotones, pero convertidos en diálogo.”³⁹

³⁸ Buber, M., *Ibidem*, pp. 29-30.

³⁹ *Idem*.

El diálogo es el horizonte adecuado para comprender la existencia del hombre. Si analizamos la estructura ontológica del diálogo, hay siempre una llamada y una respuesta. Podemos definir al diálogo, entonces, como la “dialéctica de la llamada y la respuesta”. La llamada consiste en la presencia del Tú (la luna que interpela al hombre primitivo, la tetera que capta la atención del niño...). Y la respuesta es la *responsabilidad* que el Yo asume frente a esa presencia. Llamada y respuesta, presencia y responsabilidad: he aquí son los elementos del diálogo intersubjetivo. Esta dialéctica implica la *reciprocidad*⁴⁰ del Yo y el Tú, tema que trataremos en la última sección del capítulo I.

El punto al que arribamos en esta exposición es interesante porque supone que en la respuesta del Yo frente al llamado del Tú hay una especie de imperativo moral implícito. En efecto, ese llamado implica que el Yo acuda ante él, y que su respuesta adquiera el carácter de la responsabilidad. Aquí debemos tomar el concepto de “responsabilidad” con todo el peso moral que puede tener⁴¹. Pero esto no debe conducirnos, como podría pensarse, a reducir la responsabilidad a una exigencia vacía, propia de la especulación sobre la moral y alejada de la vida cotidiana. Esto es lo que exige Buber cuando, en su ensayo titulado “Diálogo” (1932) afirma que “hay que recuperar el concepto de responsabilidad del ámbito de la ética especializada, de un ‘deber’ que flota libremente en el aire, y devolverlo al ámbito de la vida que vivimos. Sólo hay responsabilidad auténtica cuando hay respuesta verdadera.”⁴²

El problema de la dimensión ética del diálogo intersubjetivo será abordado en el segundo capítulo del trabajo, cuando desarrollemos los conceptos fundamentales que Buber presenta en los ensayos “Distancia originaria y relación”, “Elementos de lo interhumano” y “Diálogo”. En este primer capítulo nos limitamos a exponer la dimensión ontológica del diálogo intersubjetivo, que se presenta en *Yo y Tú* como la “dialéctica de la llamada y la respuesta”, la cual se convierte en el fundamento de la vida espiritual del hombre. La vida del espíritu no se encuentra, para Buber, en la

⁴⁰ Sobre el concepto de reciprocidad en la ética de Buber –en confrontación con el concepto de asimetría, propio de la ética de Levinas–, cf. Friedman, M., Calarco, M., Atterton, P. (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, parte II.

⁴¹ Cf. Ure, M., *op. cit.*, p. 67 y Barylko, J., *op. cit.*, p. 22.

⁴² Buber, M., “Diálogo”, en *Yo y Tú: y otros ensayos*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, p.141.

profundidad de la reflexión o en la soledad de la introspección, sino en el diálogo y la respuesta frente al llamado del Tú. De aquí que, en opinión de Buber, sólo a través del diálogo le sea dado al hombre “habitar” el mundo del espíritu:

“El espíritu en su humana manifestación es la respuesta del ser humano a su Tú. El ser humano habla en muchas lenguas, lenguas del lenguaje del arte, de la acción, pero el espíritu es uno, es la respuesta al Tú que aparece de entre el misterio y que desde el misterio le interpela. El espíritu es palabra.”⁴³

Si el espíritu es la palabra, entonces la existencia del hombre es esencialmente dialógica. Esta afirmación nos da paso a una de las puntualizaciones más importantes de la filosofía buberiana: el espíritu no es esencialmente substancia, hecho, cosa, sino *suceso*, y más precisamente, *encuentro*. Esto es lo que señala el mismo Buber cuando afirma:

“El espíritu no está en el Yo, sino entre Yo y Tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire en que respiras. El ser humano vive en el espíritu cuando es capaz de responder a su Tú. Es capaz de hacerlo cuando con todo su ser entra en relación. Sólo por su poder de relación es capaz el ser humano de vivir en el espíritu.”⁴⁴

Y en *¿Qué es el hombre?*, publicado por primera vez en 1938, quince años después de *Yo y Tú*, Buber hace la misma puntualización:

“Para enterarse mejor de lo que es el espíritu no basta con investigarlo allí donde se ha convertido ya en obra y en oficio; hay que buscarlo también donde es todavía *acontecimiento*. Porque el espíritu, en su realidad original, no es algo que es, sino algo que *acontece*, mejor dicho, algo que no es esperado sino que ocurre de pronto.”⁴⁵

⁴³ Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁵ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 131.

El espíritu es un acontecimiento, un suceso relacional; es el encuentro entre el Yo y el Tú. Barylko así lo explica: el espíritu “representa el encuentro entre el hombre y lo trascendente. No es algo que se posee, que se ejerce cuando se quiere. Tampoco es, pues, un dato psicológico. El espíritu es inspiración, revelación, momento extraordinario que transforma a la persona y la potencia hacia nuevos horizontes. No es idea sino vida fecundada por lo metafísico.”⁴⁶

La respuesta del Yo frente al llamado del Tú, que capta todo su interés con el poder de su exclusividad y llena su horizonte, consiste en la responsabilidad. Ser responsable por el otro implica hacerse cargo de él, ocuparse de sus asuntos. Ser responsable es asumir con coraje que es a uno a quien se le exige una respuesta; es ser capaz de leer en la cotidianidad los signos⁴⁷ de lo dialógico, de la vida del espíritu. De esta manera Buber identifica la responsabilidad con el amor por el otro: “El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú.”⁴⁸

6.3. Reciprocidad entre el Yo y el Tú

La relación Yo-Tú es *recíproca*. Si el Yo se vuelve persona a través de la relación es porque el Tú también se personaliza a partir del encuentro. Si no se da el enriquecimiento mutuo, entonces no se da la relación. No hay lugar para la utilización o la experiencia en el encuentro entre el Yo y el Tú; tampoco para el egoísmo o la mala fe. La reciprocidad o mutualidad de la relación *Yo-Tú* es, en definitiva, la gran diferencia que existe con respecto al mundo del *Ello*. León Dujovne comenta este punto de la filosofía dialógica:

“La relación *Yo-Tú* es exclusiva y en ella el yo de uno mismo se vuelve una totalidad; también el tú ha de concebirse como una totalidad. Si el yo, entonces, es una persona, el tú, a su turno, no es ‘una cosa entre cosas’. Es que la relación Yo-Tú para ser plenamente real, ha de ser mutua. Cada uno de los miembros de ella permanece real por sí mismo, independientemente del otro. Porque el yo en la

⁴⁶ Barylko, J., *op. cit.*, p. 12.

⁴⁷ Cf. Buber, M., “Diálogo”, *op. cit.*, p. 134 y ss.

⁴⁸ Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 21.

relación es *persona*, persona es también el tú a quien se dirige. El *yo* es persona en cuanto entra en relación con un *tú*.”⁴⁹

En el mundo del Ello no hay lugar para la mutualidad. Puesto frente a las cosas, el hombre las experimenta y las utiliza. No hay nada que se dé *entre* ellos, es decir, de modo recíproco. El mundo del Ello es el mundo de la *separación*. El mismo Buber se encarga de enfatizar esta idea al referirse, en la segunda parte de *Yo y Tú*, a los distintos *ámbitos* o *dominios* en los que el hombre divide su vida. La experiencia del Ello separa al Yo del mismo Yo, y se establecen así dos dominios. Estos dominios son las *instituciones* y los *sentimientos*. Cada dominio corresponde a uno de los polos de la vinculación *Yo-Ello*: el de las instituciones corresponde al Ello, mientras que el de los sentimientos corresponde al Yo. Las instituciones son, en palabras de Buber, “el afuera”, es decir, la región donde transcurre la vida pública y social de cada persona, marcada por la prosecución de fines, por la disposición de medios y estrategias prácticas, por la organización, administración, anticipación y ejecución. El dominio de las instituciones es el reino de los negocios, de la política, de la economía, de los honores. Y los sentimientos, en cambio, son “el adentro”, es decir, el espacio donde el hombre descansa de las instituciones. Pero este “adentro”, piensa Buber, es estéril, en tanto que no se nutre de la relación auténtica. Es, justamente, un espacio de refugio, de paso, pero no la verdadera morada. La *vida real* del hombre depende de la relación *Yo-Tú*. Así concluye el análisis que, sobre este punto, realiza Dujovne:

“Pero ni las instituciones ni los sentimientos conocen al hombre, ni tienen acceso a la que Buber llama vida real. Es que las instituciones conocen solamente *ejemplares humanos* sin reconocerles, a cada uno, personalidad, y los sentimientos sólo conocen objetos. Así rectifica Buber el, a su juicio, corriente error consistente en creer que los sentimientos constituyen la vida más personal. La actitud *Yo-Tú* capta la sustancia del mundo que no es separación, ni unidad indivisa, sino relación.”⁵⁰

⁴⁹ Dujovne, L., *op. cit.*, p. 23.

⁵⁰ *Idem*.

La realidad es descubierta a partir del encuentro. La experiencia y la utilización no revelan lo que la realidad es. Sólo en la relación se le manifiesta al hombre que la realidad consiste en la participación, en el encuentro con la alteridad. El hombre que se encuentra inmerso en el mundo del Ello no puede advertir que la realidad es esencialmente diferente a lo que él experimenta. La expresión *Yo-Ello* es la expresión propia de un yo que toma conciencia de sí mismo como un individuo que conoce cosas y las utiliza. Esa experiencia es divisoria, restrictiva y, en consecuencia, artificial. La palabra primordial *Yo-Tú*, en cambio, es la expresión propia de un yo que toma conciencia de sí mismo como una persona. Este yo no conoce cosas, sino que se relaciona con seres concretos. La realidad ya no se le presenta como objeto o como herramienta, sino como vinculación, como participación:

“Quien está en la relación participa en una realidad, es decir, en un ser que no sólo está en él ni tampoco sólo fuera de él. Toda realidad es un obrar en el que yo participo sin poder apropiármelo. Donde no existe ninguna participación no existe ninguna realidad. Allí donde existe autoapropiación no existe ninguna realidad. La participación es tanto más plena, cuanto más inmediato el roce del Tú.”⁵¹

La relación auténtica no consiste en la apropiación egoísta de la realidad. Es por esto que la mutualidad o reciprocidad es una de sus notas esenciales. Sin duda, estos conceptos nos introducen ya en el campo de la moral y en el de la reflexión acerca de las implicancias éticas de la relación *Yo-Tú*, cuestión que será abordada en el próximo capítulo. Por ahora, basta con hacer notar que el centro de las reflexiones de Buber acerca del problema del hombre está puesto en el acontecimiento del encuentro entre el Yo y el Tú. Es a partir de la relación y el diálogo donde la persona humana se realiza en cuanto tal. Y esto vale tanto para la vida personal del hombre como también para su vida comunitaria. La auténtica comunidad de personas no puede edificarse sobre la escisión entre las instituciones y los sentimientos, aunque necesite también de ellos. Las instituciones y los sentimientos son la base de la vida pública y privada del hombre, respectivamente. Sin embargo, sólo hay comunidad auténtica cuando el centro de la

⁵¹ Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 58.

vida en sociedad gira en torno a la presencia del *Tú*. Y, en consecuencia, sólo hay vida humana verdadera cuando el suceso original y primigenio es el encuentro:

“Vida pública verdadera y vida personal son dos figuras en compenetración. Para que ellas surjan y duren se requieren sentimientos, que son el contenido cambiante, y se requieren instituciones, que son la forma permanente, pero ambos juntos aún no crean la relacionalidad humana, sino un tercero, la presencia central del Tú, más aún, para decirlo más verdaderamente, el Tú central acogido en la presencia.”⁵²

Esta presencia, que hace que la vida del hombre sea auténtica, requiere de ciertas condiciones para poder ser acogida. En el plano intersubjetivo, las condiciones para que el *Tú* pueda ser acogido son de carácter *actitudinal*, entre las que se destaca el mandato de responsabilidad. En el plano social, las condiciones son de carácter *sistémico*, puesto que en ese plano se vuelve necesario el reconocimiento de la persona humana por la sociedad civil. En ambos planos, las condiciones son de carácter ético. En el próximo capítulo analizaremos las primeras.

⁵² Buber, M., *Ibidem*, p. 46.

Capítulo II

La dimensión ética de las relaciones intersubjetivas y las condiciones *actitudinales* para la realización del hombre

1. El imperativo moral implícito de la relación *Yo-Tú*

La relación Yo-Tú, tal como es descrita en el libro de 1923, lleva implícito cierto *imperativo moral*. Esta cuestión, vale aclararlo, fue mencionada ya en el primer capítulo de la tesis; aquí nos proponemos desarrollarla. En ese primer capítulo afirmamos que la presencia del Tú implica la responsabilidad del Yo, y a esta dinámica de relación la llamamos la “dialéctica de la llamada y la respuesta”. La presencia del Tú es llamada, y más precisamente, exigencia, demanda. Frente a esta llamada, el Yo sólo puede acudir asumiendo la responsabilidad por el Tú. Precisamente en esto consiste el amor y la vida del espíritu, es decir, la vida propiamente humana. Y si esto es así, es posible concluir que la relación Yo-Tú implica siempre un imperativo moral, que para el Yo se traduce en la exigencia de responsabilidad. Pronunciar la palabra Yo-Tú, por lo tanto, no es tan sólo entrar en la presencia del Tú, que capta toda la atención del Yo con el poder de su exclusividad, y dejarse fascinar por ella; pronunciar la palabra Yo-Tú implica también ocuparse del Tú, ser responsable por él. Por eso es que, más allá del nivel ontológico, o mejor dicho, fundándose en ese nivel, la relación Yo-Tú revela además una exigencia moral impostergable. De ahí que denominemos como *imperativo moral* a esta exigencia. De ahí también que pronunciar la palabra primordial Yo-Tú implique para el Yo no sólo volverse persona –nivel ontológico–, sino además encontrar el bien que debe ser realizado –nivel ético–.

Ahora bien, ¿qué es lo que encontramos en los textos de Buber a propósito de esta cuestión? Como dijimos más arriba, en *Yo y Tú* no hay un desarrollo explícito de la dimensión ética de las relaciones intersubjetivas. Allí el análisis se limita a explicitar la dimensión ontológica de estas relaciones. Pero si hacemos referencia a los escritos posteriores de Buber, es posible encontrar abundante material al respecto. Luego de *Yo y Tú* (1923), Buber publicó una importante cantidad de escritos filosóficos que abordan

diversos aspectos relacionados con la problemática general de ese libro. Estos escritos de Buber van a ir apareciendo bajo la forma del ensayo. Y se destaca en ellos el aspecto antropológico. De entre estos textos, y teniendo en cuenta la cuestión que nos interesa, nos centraremos en tres: *Diálogo* (1932), *Distancia originaria y relación* y *Elementos de lo interhumano* (ambos publicados en el libro *El conocimiento del hombre*, de 1951). Consideramos que en estos tres ensayos puede encontrarse una profunda visión ética, aunque su contenido rebase los límites de ese campo de investigación.

2. El doble principio del ser humano

En *Distancia originaria y relación* Buber se pregunta por el principio del ser humano. Esta pregunta busca encontrar el origen del hombre. Mas este origen no puede ser considerado como un comienzo en el tiempo. No tiene sentido, sostiene Buber, tratar de averiguar cuándo fue que este determinado género de seres vivos, a los que llamamos “hombres”, comenzó a distinguirse del resto de las especies gracias a su capacidad de autoconciencia y reflexión. “Lo único que se puede hacer –afirma Buber– es considerar la categoría de ser que se designa con el nombre de ‘humano’ en toda su condición paradójica y efectiva, a fin de poder experimentar aquello en lo que ésta se fundamenta y origina.”⁵³

Pues bien, Buber sostiene que el principio del ser humano es doble, ya que se basa en dos *movimientos básicos*. Se trata de *proto-movimientos*, es decir, de movimientos originales a partir de los cuales se desarrolla toda la dinámica especial del ser humano. El primero de estos movimientos es el “distanciamiento originario”, mientras que el segundo es la “entrada en relación”. El orden en el que los coloca no es casual, pues considera que el primero es el presupuesto y la condición del segundo. Como afirma Buber en este ensayo, “que el primero es un presupuesto del segundo se demuestra por el hecho de que sólo se puede entrar en relación con un ser que se ha

⁵³ Buber, M., “Distancia originaria y relación”, en *Yo y Tú: y otros ensayos*, Ed. Lilmód, Buenos Aires, 2006, p. 171.

distanciado, o más exactamente, con un ser que ha devenido una contraparte independiente. Mas una contraparte así sólo existe para el ser humano.”⁵⁴

Sólo para el ser humano hay un “mundo”. Esto supone que el hombre es el único ser capaz de hacer de la realidad una contraparte independiente respecto de sí mismo. El animal no llega a esto: sumergido en su propia experiencia y percepción del mundo, existe *en él*, pero no puede *ponérselo enfrente*. El ámbito de su existencia está conformado por ciertos “conglomerados” más o menos definidos y estables, que responden a sus requerimientos vitales. Sólo con el hombre se da el paso decisivo: “Es recién el ser humano el que reemplaza estos conglomerados inestables (cuya serie se adapta al tiempo vital del organismo individual) con una unidad que él puede imaginar o pensar como si existiera por sí misma.”⁵⁵ Sólo para el hombre hay un mundo porque él es el único capaz de distanciarse de la realidad para reconocerla como una contraparte independiente.

En esto consiste el primero de los movimientos que definen el principio del ser humano, al que Buber denomina “distanciamiento originario”. A partir de este movimiento original, el hombre establece su categoría de ser diferente y particular. Buber define este movimiento en los siguientes términos:

“El hecho de que el ser humano sea así radica en que es la criatura gracias a cuyo ser particular lo que es se aparta de ella y se reconoce en sí mismo (...) Sólo hay mundo cuando una estructura de ser se contrapone independientemente a lo que es, cuando es una contraparte independiente.”⁵⁶

A partir de esta afirmación se puede ver con mayor claridad cuál es la razón por la que Buber reconoce que este primer movimiento, el de distanciamiento, es el presupuesto y la condición del segundo, el de relación. Toda relación implica cierto tipo de alteridad; en consecuencia, el presupuesto de cualquier relación es el reconocimiento de la alteridad; pero este reconocimiento es imposible si antes no ha ocurrido el distanciamiento de lo otro. Es esta capacidad de tomar distancia de lo otro y reconocerlo

⁵⁴ Buber, M., *Ibidem*, p. 172.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 174.

como una contraparte independiente la que coloca al hombre en un ámbito diferente y especial con respecto a los otros seres naturales. El hombre no es un género entre los demás, sino una categoría de ser diferente. De allí que la pregunta por el principio del ser humano, que se encuentra al comienzo del ensayo que comentamos, sea una pregunta fundamental. Desde el momento en el que el hombre toma distancia del mundo y lo reconoce en sí mismo, se establece dentro de una categoría de ser diferente al resto de los seres naturales. Pero ese movimiento primordial de distanciamiento no está completo hasta que no ocurre el segundo: la entrada en relación. Buber lo explica en estos términos:

“Así se le agrega el segundo movimiento al primero: el ser humano se orienta hacia la estructura de lo que es, ya apartada, y entra en relación con ella. Una vez más, no debemos entender ‘primero’ y ‘segundo’ en el sentido de una sucesión temporal. No es pensable ningún ‘estar frente a un mundo’ que además no sea ya un ‘comportarse ante él como un mundo’, o sea el perfil de un comportamiento relacional. Lo que tan sólo equivale a decir que por eso el animal no conoce el estado de relación: porque no se puede entrar en relación con lo que no fue percibido como algo alejado y existente por sí mismo.”⁵⁷

En este texto, Buber hace referencia al “perfil de un comportamiento relacional”. Entiende por ello que el distanciamiento originario implica de por sí la apertura a una dinámica de relación. Para el hombre, poner frente a sí a lo otro y reconocerlo como un mundo es ya comportarse frente a lo otro como un mundo. Ahora bien, cabe preguntarse aquí qué implica comportarse frente a lo otro como un mundo, que es lo mismo que preguntarse qué implica entrar en la relación. Buber ofrece una respuesta sucinta al respecto:

“Quien se dirige hacia el ámbito que ha apartado de sí y que se ha extendido y se ha transformado hasta ser un mundo, quien se dirige hacia el mundo y, contemplándolo, entra en relación con él, cobra tal conciencia del ser de la

⁵⁷ Buber, M., *Ibidem*, p. 175.

totalidad y la unidad que desde entonces y para siempre puede comprender lo que es como totalidad y unidad.”⁵⁸

A partir de este texto se puede ver que la entrada en relación implica el reconocimiento de la totalidad de lo otro, del mundo; o más precisamente, del mundo como totalidad y unidad. En este sentido, se ve que el análisis que hace Buber en este ensayo continúa con los principios de la filosofía dialógica expuestos en *Yo y Tú*. Pronunciar la palabra primordial Yo-Tú implica para el Yo el reconocimiento del Tú como una totalidad viva y espontánea; y a su vez, este reconocimiento no puede darse sino a través de la relación. Fuera del ámbito de la relación, ámbito en el que imperan el diálogo y la responsabilidad, sólo queda espacio para la experiencia y la utilización. Relacionarse, por lo tanto, es aceptar a lo otro como una contraparte independiente, sin ánimos de reducirlo a un objeto o herramienta:

“Lo esencialmente característico del ser humano, en cambio, es que aquí –y sólo aquí– surge un ser de la totalidad, dotado y apto para separar de sí esa totalidad devenida mundo y transformarla en su contraparte, en lugar de recortar con sus sentidos la porción que necesita y arreglárselas con eso, tal como hacen los demás seres.”⁵⁹

La coincidencia que marcamos entre *Yo y Tú* y *Distancia originaria y relación* merece una aclaración importante. Podría interpretarse que los dos movimientos originarios que se describen en el ensayo de 1951 se corresponden con los dos tipos de relaciones que presenta *Yo y Tú*. Al respecto hay que decir que, aun cuando el primer movimiento (el de distancia) sea el presupuesto de ambas relaciones (Yo-Ello y Yo-Tú), el segundo sólo se cumple en el caso de la relación Yo-Tú. “Entrar en relación” significa entrar en una relación Yo-Tú. La distancia es sólo el presupuesto de la relación, no su fracaso. León Dujovne explica este punto de la siguiente manera:

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibidem*, p. 176.

“Ha de dejarse establecido, entonces, que la distancia se convierte en el presupuesto para ambos: el Yo-Tú y el Yo-Ello. Entrar en relación es un acto del ser entero, el acto por el cual el hombre se vuelve humano. La distancia, en cambio, no es un acto ni es tampoco un fracaso de entrar en relación: ambos son estados del ser.”⁶⁰

Esta misma puntualización es la que aparece en una suerte de discusión que mantuvieron Buber y Levinas a propósito de algunos puntos de sus teorías. Levinas se pregunta si es posible que el ser del hombre se funde en la relación, y cuestiona la categoría de “entre” como fundamento de la existencia humana⁶¹. Al respecto, Buber responde que en la crítica de Levinas hay una identificación entre los conceptos de “entre” y de “distancia originaria”. La distancia es el presupuesto de toda relación, mientras que el “entre” sólo se establece dentro de la relación Yo-Tú:

“Mi crítico identifica erróneamente este concepto de *entre*, que pertenece a la esfera de yo-tú, con el esencialmente diferente concepto de *Urdistanz* (distancia originaria) que proporciona la presunción antropológica para la generación de la dualidad de ‘las palabras primarias’, de las cuales la relación yo-tú es una (véase mi artículo “Distancia originaria y relación”): yo-eso significa la persistencia vivida en la distancia originaria, yo-tú el movimiento desde ella hacia una relación, que a veces, sin duda, se establece como una superación de la distancia entre dos seres.”⁶²

El hecho de que la distancia sea el presupuesto de ambas relaciones no hace más que resaltar la preeminencia de la relación Yo-Tú por sobre la de Yo-Ello: mientras que

⁶⁰ Dujovne, L., *op. cit.*, p. 56.

⁶¹ “Emmanuel Levinas: Ciertas formulaciones de Buber con respecto a la relación yo-tú (...) implican que los términos ‘yo’ y ‘tú’ no poseen ni significado ni existencia independiente aparte de la relación en la cual ellos entran. El intervalo mismo, el ‘entre’, por así decirlo, de aquella relación es, de acuerdo a Buber, el concepto de la fundación y estructura última del ser. La cuestión importante que debe surgir en este contexto, consecuentemente, es si el concepto de ‘Relación’ es capaz de definir esta estructura original.” [Friedman, M.; Calarco, M.; Atterton, P. (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, p. 59].

⁶² Friedman, M.; Calarco, M.; Atterton, P. (eds.), *op. cit.*, p. 63.

con el Tú llega el hombre al Reino de la relación, con el Ello se queda tan sólo en el umbral. Yo-Tú es la superación de la distancia; Yo-Ello, la persistencia en ella.

Este primer análisis del contenido de *Distancia originaria y relación* nos revela ya el carácter general de la ética que presenta Buber. Al igual que su ontología (presentada sobre todo en *Yo y Tú*), su ética pone el acento en la relación con lo otro. Es, pues, una ética *dialógica*, fundada en el encuentro interpersonal. Sin duda, es necesario explicitar el sentido de estas afirmaciones, y es lo que haremos a continuación. Pero con lo que hemos explicado hasta aquí basta para entender que la ética buberiana encuentra su justificación en las exigencias morales que surgen a partir del encuentro con el Tú. La primera de estas exigencias consiste en el reconocimiento del Tú como una totalidad viva y espontánea (y, en consecuencia, implica la condena de toda forma de cosificación que atente contra la integridad del Tú). Ese reconocimiento se hace explícito y real a través de la *responsabilidad* que, a partir del encuentro, asume el Yo frente al Tú. Y es esa misma responsabilidad la que funda las demás exigencias morales que se descubren a través de la relación intersubjetiva. Pero antes de ocuparnos de estas exigencias, que en el presente capítulo describiremos como las *condiciones actitudinales* para la realización del hombre, debemos precisar de un modo más acabado en qué consiste el fundamento de la ética de Buber.

3. El principio de *confirmación recíproca* como fundamento de la ética

En el ensayo que comentamos, Buber sostiene que en la historia del ser humano como especie hubo siempre una constante que lo distinguió: frente a los peligros naturales a los que estuvo expuesto, nunca respondió con armas meramente “naturales”, como las demás especies, sino más bien “culturales”, si por “cultura” entendemos aquí todo lo que tiene que ver con la capacidad de fabricación, transformación y organización que tiene el hombre (es decir, no sólo lo relativo al mundo de la técnica, sino también a las habilidades intelectuales que posibilitan el desarrollo del mundo social). Desde el cuchillo o la lanza como herramientas, hasta las diferentes formas de vinculación y ayuda mutua, el hombre tuvo que recurrir siempre a realidades que no

parecían provenir meramente de su entorno natural, sino más bien de su propia espontaneidad:

“Desde siempre, el ser humano se mantiene frente a los poderes naturales como el ser provisto con herramientas que persisten independientemente, y el que erige sus asociaciones a partir de vidas singulares independientes.”⁶³

Como hemos visto, estas aptitudes propias del hombre dependen de su capacidad de tomar distancia del mundo y reconocerlo como una contraparte independiente. Sin esta capacidad, el hombre no podría construir herramientas como elementos independientes ni erigir asociaciones o fundar instituciones. El ser humano como categoría de ser particular se explica a partir de esta capacidad de distanciamiento. Pero si nos preguntamos por las condiciones para la *realización* del ser humano (y no meramente por las condiciones de posibilidad), entonces no podemos quedarnos con el primer movimiento, sino que tenemos que avanzar hacia el segundo:

“Los hechos de la distancia originaria nos proporcionan la respuesta esencial a la pregunta: ‘¿cómo es posible el ser humano?’, mientras que los hechos de la relación proporcionan la respuesta esencial a la pregunta: ‘¿cómo se realiza el ser humano?’”⁶⁴

La pregunta por las condiciones para la realización del hombre es una cuestión eminentemente ética. La tarea de la ética es, justamente, determinar estas condiciones. Y a partir del texto antes citado se ve con claridad que, para Buber, la respuesta a esta pregunta se encuentra en los hechos de la relación. Son estos hechos los que nos permiten comprender cómo este ser, que existe gracias a su capacidad de distanciamiento, puede a su vez alcanzar la propia realización. Es evidente que la pregunta por las condiciones para la auto-realización sólo cabe en el caso del hombre. Los demás seres están determinados por las categorías naturales: *son*, sin más. Pero el caso del hombre es distinto. Gracias a su capacidad de distanciamiento, escapa del

⁶³ Buber, M., “Distancia originaria y relación”, *op. cit.*, p. 181.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 177-178.

dominio genérico de la naturaleza; no existe meramente *en* el mundo, sino que es capaz de *enfrentarse* a él, de colocarlo como su contraparte. Y al escapar del dominio de la naturaleza, necesita justificar su existencia de otro modo. Buber sostiene que son los hechos de la relación los que le permiten al hombre realizar dicha justificación.

Esta posibilidad de justificar la existencia a partir de la relación se basa en una necesidad natural del hombre, a saber, el deseo de *confirmación recíproca*, que es lo que completa el segundo movimiento del ser humano. Es este anhelo el que justifica también la coexistencia entre los seres humanos:

“El ser humano, en cuanto tal, distancia e independiza al ser humano, deja que otros como él vivan a su alrededor, y así puede, él y sólo él, entrar en relación con sus semejantes siendo quien es. El fundamento de la coexistencia entre humanos es doble y uno a la vez: el deseo que cada uno tiene de ser confirmado por otros como lo que es y como lo que puede llegar a ser, y la capacidad innata que posee de confirmar precisamente así a sus congéneres.”⁶⁵

Este principio –que podríamos llamar de *confirmación recíproca*– es fundamental para comprender la ética que presenta Buber. Si la ética buberiana es una ética dialógica, hay que agregar aquí que el diálogo como disposición existencial sólo alcanza su cumplimiento en base a la actitud de *confirmación*. Éste requisito fundamental para la realización del diálogo se convierte entonces en una exigencia moral:

“El verdadero diálogo, así como todo cumplimiento real de la relación entre humanos, significa aceptación de la alteridad. Cuando dos seres humanos se comunican sus opiniones básicamente distintas sobre algo, cada uno con el propósito de convencer a su compañero de la corrección de su propia forma de ver, todo depende, en tanto nos referimos al ser humano, de si cada uno piensa al otro como el que es y, a pesar de su voluntad de influir en él, lo acepta y lo confirma con franqueza en su respectivo ser ése, en su propio modo ser.”⁶⁶

⁶⁵ Buber, M., *Ibidem*, p. 181.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 183.

He aquí la noción de *confirmación*: la capacidad que tiene el hombre de pensar y aceptar al otro en su propio modo de ser. Esta capacidad se completa y culmina en una acción particular que Buber denomina “hacerse presente” algo. A través de ella, el hombre es capaz de experimentar en su propia subjetividad lo que otra persona siente, desea, percibe o piensa. Y aquí debe agregarse una aclaración importante: a través de este “hacerse presente” lo que otro experimenta se llega a la experiencia misma del otro. No hay verdadera confirmación si sólo se “imagina” lo que el otro siente; es necesario todavía poder padecer con el otro si padece, alegrarse con el otro si se alegra, o en general, experimentar lo que el otro experimenta. Por eso es que el “hacerse presente” algo culmina con lo que Buber llama la *imaginación concreta*: no se trata de una representación vaga y superficial de lo que el otro experimenta, sino que “a la representación se le adjunta algo del carácter de lo representado”⁶⁷. Esto significa que a la representación de la experiencia del otro se le agrega algo propio del carácter de esa misma experiencia.

Como ejemplo de este “hacerse presente” y de la imaginación concreta se pueden citar dos experiencias que el mismo Buber tuvo en su vida. La primera ocurrió en su infancia, cuando tenía doce años⁶⁸. Habiendo presenciado cómo dos de sus compañeros de escuela hacían burlas a su profesor sin ser advertidos, fue llamado por aquel para dialogar. El profesor intentó obtener de él alguna información, aduciendo que Buber era un excelente alumno y que seguramente “los ayudaría”. “¿Ayudar? ¿Ayudar a quién?, quiso responder Buber, pero miró al profesor en silencio hasta que lo embargó un deseo de llorar como nunca había experimentado antes, y lo llevaron a su casa casi inconsciente.”⁶⁹ Al hacerse presente la realidad de esos dos muchachos, el joven Buber comprendió que el hecho de delatarlos no conllevaría ninguna ayuda para ellos. La segunda experiencia, ocurrida en julio de 1914⁷⁰, es mucho más dramática. Friedman relata cómo Buber recibió la visita de un joven llamado Méhé, quien había ido en busca de Buber para encontrar una confirmación, pero Buber no supo “estar ahí” para él ni “hacerse presente” su propio padecimiento:

⁶⁷ Buber, M., *Ibidem*, p. 184.

⁶⁸ Cf. Friedman, M., *op. cit.*, p. 80 y ss.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 96 y ss.

“Con las mejores intenciones del mundo y todos los recursos que era capaz de reunir en el momento, Buber no estuvo ‘presente’ para Méhé, que había acudido a él. No es que no *dijo* lo que correspondía, sino que no realizó, en cuanto dependía de él, la posibilidad de auténtico diálogo que ofrecía la ocasión. La pregunta que Méhé no formuló no era filosófica ni teológica sino mucho más elemental: se refería a la confianza en la existencia. Y Buber no escuchó la pregunta ni la respondió de la única manera posible: con toda su presencia.”⁷¹

Éste suceso tuvo un impacto tan fuerte en Buber, que luego lo reconocería como una “conversión”⁷². Dicha conversión consiste en el esfuerzo consciente por “estar presente” para el otro, por realizar de modo cabal y completo la exigencia de responsabilidad que todo verdadero encuentro demanda. El joven Mehé murió unos meses después de ese encuentro fallido con Buber; no se suicidó, sino que sucumbió en el frente de batalla de la Primera Guerra Mundial. La diferencia entre el suicidio y la muerte de ese joven se encuentra, como puntualizó el mismo Buber en una carta a Friedman, en “esa clase de desesperación que se podría definir parcialmente como ‘dejar de oponerse a la propia muerte’.”⁷³ Si la vida es el impulso que va en contra de la propia muerte, entonces dicho impulso se sostiene por la presencia alentadora del otro. El hombre se realiza cuando halla ese “aliento” en el encuentro, cuando se siente sostenido y animado por el otro. El sentimiento de culpa que sintió Buber frente a esta experiencia se debe a su falta de conciencia frente a la exigencia del otro. Responder a esta exigencia, en cambio, es “hacerlo presente”, confirmarlo en su existencia.

El diálogo intersubjetivo se completa entonces cuando se da la actitud de la confirmación recíproca. Y a partir de esta confirmación es cómo el hombre obtiene la confianza existencial que precisa. Para ser “sí mismo”, el hombre necesita de la confirmación de los otros. Es esta necesidad existencial la que lo lleva a querer confirmar del mismo modo a sus pares; de allí que esta actitud sea *recíproca*. El ser

⁷¹ Friedman, M., *Ibidem*, p. 97.

⁷² Cf., *Ibidem*, p. 96

⁷³ *Idem*.

humano deviene sí mismo a partir del encuentro y la confirmación de los otros. Por eso es que la confirmación y el “hacerse presente” la experiencia del otro no deben interpretarse en un sentido psicológico, esto es, como la mera *intención* de confirmarlo; al contrario, deben interpretarse en un sentido ontológico, es decir, como la realización misma del sentido de su existencia:

“La relación se completa en el pleno hacerse presente cuando no pienso meramente al otro como quien es, sino que además experimento, en la aproximación del caso, lo que él experimenta como lo que es. Es recién aquí y ahora que el otro deviene alguien en sí mismo para mí, y ese hacerse independiente de su ser que sigue al primer movimiento, el distanciamiento, se muestra entonces en un nuevo y trascendental sentido: como presupuesto. Presupuesto de este ‘devenir sí mismo para mí’, que empero no ha de entenderse psicológicamente, sino de forma claramente ontológica, y que por lo tanto ha de llamarse ‘devenir sí mismo conmigo’”,⁷⁴

Este “hacerse presente” constituye, entonces, el principio de la ética. Cuando me hago presente el ser del otro (por ejemplo, cuando sufro *su* sufrimiento), él deviene sí mismo para mí, es decir, deviene sí mismo conmigo. En la reciprocidad de este anhelo de confirmación encontramos lo propiamente humano. Por lo tanto, podemos afirmar que este deseo de confirmación recíproca constituye la condición principal para la realización del ser humano. “Mutuamente es cómo los seres humanos consiguen el maná celestial del ser sí mismos”⁷⁵, concluye Buber en el final de “Distancia originaria y relación”.

Ahora bien, el principio de confirmación, que es la base de la ética que propone Buber, se desarrolla y manifiesta en actitudes concretas que surgen dentro del marco de la relación intersubjetiva. Son estas actitudes las que, en definitiva, posibilitan la realización del hombre. Mientras que el principio de confirmación constituye la principal condición de posibilidad, estas actitudes constituyen las condiciones de realización. Es por esto que las hemos denominado “condiciones actitudinales”. Es

⁷⁴ Buber, M., “Distancia originaria y relación”, *op. cit.*, pp. 185-186.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 186.

importante aclarar aquí que esta terminología no es propia de Buber. Hay, sin embargo, un concepto buberiano que se emparenta mucho con esta idea de “condiciones actitudinales para la realización del hombre”, y es el concepto de *elementos de lo interhumano*. A continuación, presentaremos los elementos de lo interhumano y evaluaremos en qué medida pueden ser interpretados como estas condiciones actitudinales.

4. Los *elementos de lo interhumano* y las condiciones actitudinales para la realización del hombre

Cuando Buber describe estos “elementos de lo interhumano”, se refiere a un ámbito especial en la existencia del hombre. Éste es el ámbito del “entre”, de lo que sucede y se origina a partir del encuentro entre dos personas. Y este ámbito existencial no se desarrolla únicamente a partir del encuentro de dos personas “conocidas”, cualquiera sea su vínculo (amantes, amigos, vecinos, familiares, etc.). El despliegue de este ámbito es posible a partir de cualquier encuentro, sin necesidad de que haya entre los participantes algún vínculo previo:

“Es evidente que el ámbito de lo interhumano se extiende más allá del de la simpatía. Hasta los sucesos más simples pueden pertenecer a él, como cuando en un tranvía colmado de gente dos desconocidos intercambian miradas atentas, para reconducirse rápidamente a la conveniencia de no querer saber nada del otro. Pero también hay que sumarle cualquier encuentro entre opositores, por casual que sea, si es que produce algún efecto sobre esa actitud recíproca, o sea, si algo –aun imperceptible– tiene lugar entre ellos, sin importar si en el momento se trata de algo emotivo o no.”⁷⁶

Allí reside la clave en esta cuestión: que ocurra algo *entre* ellos. A ese suceso se refiere Buber cuando describe el ámbito de lo interhumano. Esta esfera de la existencia del hombre no se define principalmente por los lazos de “simpatía” o de afectividad que

⁷⁶ Buber, M., “Elementos de lo interhumano”, en *Yo y Tú: y otros ensayos*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, pp. 189-190.

puedan existir en las vinculaciones, aún cuando esos mismos lazos afectivos contribuyan en muchos casos al crecimiento y la profundización de la misma. Lo fundamental aquí es la capacidad de experimentar al otro como el que es, y de actuar en consecuencia, tratándolo como un “otro” y no como mero objeto:

“Todo se reduce a que cada ser humano experimente al otro como un otro determinado, que cada uno se haga consciente del otro y justamente por eso actúe en consecuencia, considerando y tratando al otro no como su objeto, sino como su compañero en un proceso vital, aunque sea en un ring de box. Eso es lo decisivo: no ser objeto.”⁷⁷

Si lo decisivo es no ser objeto, la confirmación recíproca se presenta ahora como la actitud contraria a la de objetivación. Esta actitud es la que prevalece en el mundo del Ello, mundo en el que predominan la *experimentación* y el *uso*. Pero la cuestión aquí es que dicha actitud resulta reprochable si se la analiza desde el punto de vista ético. Si se reconoce que el valor fundamental de la persona se descubre a partir del encuentro con el otro, todo intento de objetivación –donde no hay un “otro”, sino una mera “cosa”, para experimentar y utilizar–, se convierte en un hecho éticamente censurable. Así lo reconoce León Dujovne:

“Para la moral de Buber, el mal en las vinculaciones humanas procede ‘de la conversión del otro tú en un ello’. Esta conversión define el pecado humano consistente en hacer del *yo* algo ‘absoluto’. Frente a él está la entrega del *yo* a una auténtica relación *Yo-Tú*.”⁷⁸

Ahora bien, aun cuando esto sea así, surge una pregunta importante: ¿Es posible tratar al otro siempre y en todas las circunstancias como un *Tú*, esto es, como un “otro” determinado, confirmándolo en su ser propio y entablando un diálogo genuino con él?

⁷⁷ Buber, M., *Ibidem*, p. 190.

⁷⁸ Dujovne, L., *op. cit.*, p. 33.

Desde nuestro punto de vista, esto parece utópico⁷⁹. Pero Buber no parece estar preocupado en este ensayo por la cuestión que acabamos de esbozar. Al contrario, se esfuerza por determinar lo esperable, lo que *debe ser hecho*, respetando así el valor normativo que toda ética debe poseer. Y lo que debe ser hecho tiene que ver aquí con una actitud concreta, a saber, la actitud de apertura al diálogo, que dispone al Yo para asumir la responsabilidad por el Tú. Así lo entiende Dujovne:

“La moral tiene como fundamento la certidumbre de que con el yo emergente de la actitud de relación, el hombre se encuentra preparado para acercarse a todos los seres en actitud cordial y dispuesto a ‘servir’. De esta manera la concepción ética de Buber es consecuencia, y, en verdad, premisa de su tesis sobre la relación Yo-Tú.”⁸⁰

Esta actitud de servicio a la que se refiere Dujovne no es más que la responsabilidad que el Yo debe asumir por el Tú. En todo encuentro, el Yo se enfrenta con esta posibilidad. Aquí, todo depende de él: o bien cumple con su destino y se realiza, o bien cae en el mundo opaco del Ello. La posibilidad de alcanzar la redención se juega en cada encuentro. Y lo que determina el desenlace es la respuesta que el Yo dará. Por eso es que la responsabilidad, como respuesta del Yo frente al llamado del Tú, es el centro de la ética de Buber. Así lo reconoce Jaime Barylko:

“La responsabilidad es la base única e ineludible de toda ética. El ser responsable asume sus propios pasos y los integra en su yo. Responde por lo hecho. Siempre hay una voz que llama, que pregunta, que indaga. Unos huyen. Otros responden. Unos se ocultan entre palabras, entre cosas, entre ideas. Otros se re-velan y se

⁷⁹ En el *Epílogo* de la edición de 1957 de *Yo y Tú*, Buber se pregunta por la posibilidad de una reciprocidad completa en todos los encuentros Yo-Tú: “¿Cómo es la relación Yo-Tú entre seres humanos?, ¿se da, pues, esta relación siempre con reciprocidad total?, ¿puede darse siempre, sería capaz de darse siempre?, ¿no queda expuesta, como todo lo humano, a la limitación no sólo por nuestra insuficiencia, sino también subordinada a la limitación por las leyes internas de nuestra vida en común?” [Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 112]. Y luego menciona dos ejemplos en los que la mutualidad plena no podría darse sin comprometer por ello mismo la relación: la educación y la sanación psíquica. Esto no sólo demuestra que la relación Yo-Tú es difícil de alcanzar, sino que además en algunos casos, como los mencionados, no puede darse si no es a costa de una reciprocidad total.

⁸⁰ Dujovne, L., *op. cit.*, p. 31.

muestran tales cuales son. La pregunta fundamental –enseñó el jasidismo y repitió Buber– es: ‘Dónde estás’.’⁸¹

Como dijimos más arriba, la responsabilidad no puede ser interpretada como la simple “simpatía” que podemos experimentar con determinadas personas. Asumir la responsabilidad por el Tú es una exigencia que puede estar incluso en contra de lo que la “simpatía” manda. Pero tampoco puede ser entendida como una categoría sociológica abstracta, esto es, como una suerte de generalización de ciertos comportamientos humanos. La sociología se sirve del concepto de lo interhumano, pero lo entiende como las disposiciones duraderas que marcan o determinan nuestro comportamiento social (por ejemplo, la “camaradería”, o la “solidaridad”). Para Buber, en cambio, el concepto de lo interhumano se refiere a los acontecimientos puntuales en los que se establece la reciprocidad del “uno frente a otro”. Así queda definida, entonces, la esfera de lo interhumano:

“Con la esfera de lo interhumano, me refiero únicamente a eventos actuales entre seres humanos, ya sean eventos plenamente recíprocos, ya sean aquellos que directamente resultan apropiados para elevarlos o completarlos hasta la reciprocidad. Pues la participación de ambos compañeros es indispensable por principio. La esfera de lo interhumano es la del uno frente al otro; a su despliegue, lo llamamos ‘lo dialógico’.”⁸²

La esfera de lo interhumano, entonces, se establece a partir de los sucesos puntuales en los que ocurre la vinculación. Esta vinculación puede llevar a los participantes a la plena reciprocidad, o bien los puede preparar para ella. Pero, en cualquier caso, se necesita de la participación de ambos. Por ello es que, para que la esfera de lo interhumano pueda establecerse, es necesario que se cumplan ciertas condiciones, que Buber denomina *presupuestos de lo interhumano*:

⁸¹ Barylko, J., *op. cit.*, p. 22.

⁸² Buber, M., “Elementos de lo interhumano”, *op. cit.*, p. 191.

“Para nosotros se trata de los presupuestos de lo interhumano. Los seres humanos no existen antropológicamente en el aislamiento, sino en la totalidad de la relación entre unos y otros: sólo la acción recíproca hace posible comprender adecuadamente la humanidad. Por eso, como ya quedó demostrado, para la continuidad de lo interhumano es necesario que la apariencia no se inmiscuya perniciosamente en la relación entre un ser personal y otro. Y además es necesario, como también quedó demostrado, que cada uno piense y haga presente al otro en el ser personal que le es propio. Que ninguno de los compañeros quiera imponerse al otro es el tercer presupuesto básico de lo interhumano en su esencia.”⁸³

En este texto Buber establece las condiciones que hacen posible la existencia propiamente humana. Podemos considerarlas, entonces, como las condiciones para la realización del hombre. Y puesto que se trata de actitudes particulares que deben adoptar los participantes de la vinculación, podemos denominarlas *condiciones actitudinales* para la realización de la persona (aun cuando no sea ésta la terminología que utiliza Buber). Según el texto antes citado, se trata de tres presupuestos o condiciones básicas, a saber: a) que la apariencia no se inmiscuya en la relación; b) que cada participante haga presente al otro en su ser personal; y c) que ninguno de los compañeros quiera imponerse al otro.

A continuación, desarrollaremos estos tres presupuestos o condiciones de lo interhumano, a fin de que se explicita en qué consiste esta esfera. Si se pretende nombrar estas tres condiciones, podríamos decir que se trata de a) la *autenticidad*, b) la *confirmación* y c) el *respeto*. El desarrollo de estas condiciones actitudinales nos permitirá contestar la pregunta por la realización del ser humano.

4.1. La autenticidad como condición actitudinal

Que la apariencia no se inmiscuya en la relación entre un ser personal y otro es la primera de las condiciones actitudinales para la realización del hombre. Para comprender esto, hay que decir que en *Elementos de lo interhumano* Buber realiza la

⁸³ Buber, M., *Ibidem*, p. 202.

distinción entre dos formas de vida para el hombre: una es la vida a partir de la esencia (el *ser*, propiamente dicho), y otra, la vida a partir de la apariencia (el mero *aparecer*). Esta distinción entre *ser* y *aparecer*, o entre *vida esencial* y *vida de apariencia*, es fundamental para comprender la primera de las condiciones actitudinales. Buber se vale de un ejemplo para precisar estos dos tipos de vida:

“Tomemos como ejemplo bien sencillo, y a la vez muy claro, una situación en la que dos personas se miran mutuamente, de las cuales una pertenece al primer tipo básico y la otra, al segundo. El ser humano esencial mira al otro justamente como se mira a aquel con quien se trata personalmente; es una mirada ‘espontánea’, ‘desprejuiciada’, que evidentemente tiene la intención de hacerse entender por el otro, pero indiferente a la intención de pensar en qué idea puede o debe provocar en el que está siendo mirado la naturaleza del que mira. Con su contraparte pasa algo distinto: dado que le preocupa la imagen que su aspecto –y en especial su componente ‘más elocuente’, la mirada– suscita en el otro, ‘construye’ esa mirada.”⁸⁴

No es casual, en nuestra opinión, que Buber se valga de la “mirada” como ejemplo de relación. La mirada parece ser el suceso relacional más sencillo, más fugaz, que aparentemente compromete menos a los participantes de la relación. Y sin embargo, incluso a través de ella se puede establecer el tipo de vida que lleva un hombre. Una es la mirada del “ser humano esencial”, y otra muy distinta es la del hombre que vive a partir de la apariencia. Quien vive a partir de la esencia tiene una mirada espontánea, sincera, desprejuiciada. Esa mirada es la que da paso al diálogo, al despliegue de lo interhumano. Quien vive a partir de la apariencia, en cambio, pone trabas para ese mismo despliegue. Este segundo tipo de hombre construye su propio ser personal, y esa construcción está en función de lo que los otros puedan percibir de él. Aquí es donde la apariencia se inmiscuye perniciosamente en la relación entre un ser personal y otro. Por esto es que la apariencia, como actitud existencial, constituye una amenaza para el

⁸⁴ Buber, M., *Ibidem*, p. 192.

despliegue de lo interhumano. En consecuencia, la autenticidad aparece como un requisito o condición indispensable para la relación interpersonal.

¿Qué es lo que conlleva el requisito de autenticidad? Buber lo sintetiza de esta manera:

“No se trata de que uno le diga al otro todo lo que le ocurre, sino únicamente de que no permita que se inmiscuya alguna apariencia entre él y el otro. No se trata de que uno se ‘deje llevar’ ante el otro, sino de que le conceda participar en su ser al ser humano con el que se comunica. Se trata de la autenticidad de lo interhumano; donde no se da, tampoco lo humano puede ser auténtico.”⁸⁵

Cuando un ser humano permite que otro participe de su ser personal propio, evadiendo cualquier posible intromisión de la apariencia, entonces la comunicación entre ellos se vuelve auténtica. Éste es el sentido que adquiere la palabra “verdad” en el ámbito de lo interhumano; la verdad equivale a la comunicación auténtica, a la comunicación que se establece desde lo que las personas son, y no desde lo que meramente aparentan. Es por esto que la exigencia de autenticidad como condición para el despliegue de lo interhumano lleva como corolario la recuperación de las nociones de “integridad” y de “sinceridad”:

“Ahora que empezamos a reconocer la crisis del ser humano como una crisis del espacio intermedio, tenemos que liberar al concepto de sinceridad del oscuro tono de sermón moral que se le ha adherido, para que vuelva a recordarnos el concepto de integridad. Si andar erguido fue una condición del ser humano en los tiempos primitivos, lo humano sólo puede consumarse merced al alma que anda erguida, merced a la sinceridad plena, que ya no combate a las apariencias porque ha vencido a lo aparente.”⁸⁶

Si la autenticidad vence a la apariencia es porque a partir de ella el hombre se dispone a la confirmación de quien lo confronta. Esa confirmación, como ya

⁸⁵ Buber, M., *Ibidem*, pp. 193-194.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 194.

explicamos, no existe si no es mutua o recíproca: confirmar al otro en su ser personal implica brindarse a él del mismo modo –con la misma sinceridad e integridad con las que yo lo acepto– para ser confirmado. Una donación personal de estas características sólo se vuelve sincera y efectiva si se realiza sobre la base de la autenticidad. Pero el problema es que, para el hombre, la donación y la apertura de su ser más íntimo es una cuestión delicada. El miedo que experimenta cuando persigue su propia realización se debe a que, sin la confirmación de los otros, se encuentra “a la intemperie”, como huérfano. Ante esta situación conflictiva, puede optar por dos caminos: o bien se aventura en el “reino de lo intermedio” para encontrar su ser auténtico a través de la confirmación de los otros, o bien se refugia en las apariencias. La tendencia a vivir según la apariencia se funda, justamente, en la dificultad de ser confirmado por los demás. Pero es en la resistencia frente a esta actitud alienante donde se manifiesta el verdadero carácter del hombre:

“No es nada fácil llegar a ser confirmado en su ser por el otro; ahí es cuando la apariencia brinda su ayuda. Complacerla es la cobardía propia del ser humano, resistirla es su verdadero coraje. Lo cual no es un inexorable modo de ser, ni un deber de permanecer inalterable. Se puede luchar para llegar a uno mismo, vale decir, para tener confianza en lo esencial. Se lucha con resultados variables, pero nunca en vano, aun si se cree sucumbir. A veces hay que pagar cara la vida que se vive a partir de lo esencial, pero jamás se la paga demasiado cara.”⁸⁷

La vida a partir de lo esencial no es, como afirma Buber en este ensayo, un “tipo”, vale decir, un modo de ser definitivo e inalienable. En consecuencia, la vida a partir de la apariencia tampoco lo es. No hay “hombres esenciales” y “hombres aparentes”; lo que sí hay son hombres que viven según lo esencial, y hombres que se refugian en la apariencia. Lo que define a unos y otros es el deseo de confirmación: los primeros poseen la voluntad de ser confirmados como lo que son; los segundos se conforman con la imagen que representan. Pero, tarde o temprano, estos últimos oirán el llamado, sentirán la presencia que los interpela; tal vez en ese momento experimenten

⁸⁷ *Idem.*

un hastío frente a las apariencias (esos “fantasmas que los representan”, en expresión de Buber) y se abran a la existencia auténtica. En todo caso, lo que debe quedar claro es que esa existencia auténtica es la vida dialógica, donde se despliega la esfera de lo interhumano, y que una de las condiciones fundamentales para acceder a ella consiste en que la relación intersubjetiva se establezca en base a la autenticidad, la integridad y la sinceridad.

4.2. El “hacerse presente a la persona” como condición actitudinal

Si la autenticidad es uno de los requisitos fundamentales para que el hombre alcance su propia realización a través de la relación intersubjetiva, no es menos importante que tome conciencia del otro que se le revela en esa misma relación. Por esto es que el hecho de tomar conciencia del otro, o en términos de Buber, “hacerse presente a la persona”, es la segunda de las condiciones actitudinales:

“El principal presupuesto para el surgimiento de un diálogo genuino es que cada uno piense a su compañero como ese –y justamente como ese– ser humano particular. Tomo conciencia de él, de lo suyo, de que es distinto, esencialmente distinto a mí, esencialmente distinto a mí de una forma determinada que le es propia y que es única, y acepto al ser humano que he percibido de modo que precisamente a él puedo dirigirle mi palabra con toda seriedad.”⁸⁸

El “hacerse presente a la persona” consiste en la aceptación del otro y en la confirmación de ese otro como el que es. Ese otro es, como afirma Buber, esencialmente distinto a mí; incluso puede presentarse como un rival o un antagonista (pongamos por caso el de dos hombres que dialogan, y cada uno posee una opinión contradictoria con respecto a la del otro). Pero, en cualquier caso, para que la esfera de lo interhumano pueda desplegarse, es necesario que el Yo haga presente la persona del otro en un acto de confirmación. Este es el presupuesto básico para el diálogo: pensar a mi compañero como “ese” ser humano particular; y pensarlo de esta manera implica

⁸⁸ Buber, M., *Ibidem*, p. 196.

confirmarlo en su alteridad. Sólo sobre la base de este acto de confirmación puede surgir la verdadera reciprocidad entre mi compañero y yo:

“Por supuesto, esto depende de si entre nosotros surge un auténtico diálogo, la reciprocidad hecha lenguaje. Pero recién si llego al punto de legitimar al otro como un ser humano con el que estoy dispuesto a tratar dialógicamente es que puedo esperar y confiar en que él también actúe como compañero.”⁸⁹

Explicitemos un poco más estas ideas. Como expusimos más arriba, la primera de las condiciones para el despliegue de lo interhumano consiste en la autenticidad. Si retomamos el ejemplo de la “mirada”, hay que decir que el hombre esencial posee una mirada desprejuiciada, sincera y espontánea. Esa mirada particular depende de su forma particular de existir: al sentirse seguro de lo que es y de lo que puede hacer, no precisa “construir” su mirada, ni refugiarse en alguna apariencia ajena a su modo de ser. Una mirada auténtica, en suma, es la mirada de un hombre que posee confianza en su existencia. Ahora bien –y aquí es dónde se agrega la segunda de las condiciones actitudinales–, cuando ese hombre esencial mira a otro ser humano, debe procurar que su mirada llegue a ese ser humano particular. De lo que se trata aquí es que el hombre esencial sea capaz de transmitir su confianza existencial⁹⁰ al compañero con el que se relaciona (incluso cuando el vínculo que los une sea tan fugaz como una mirada). Sólo a través de esta transmisión es que el hombre puede hacerse presente a la persona del otro. El hecho de que alcancen o no la reciprocidad completa depende del vínculo que establezcan. Pero lo indudable aquí es que el presupuesto o la condición para dicha reciprocidad es la capacidad de hacerse presente al otro como el que es.

¿En qué consiste esta capacidad? Para Buber, hacerse presente la persona del otro implica percibir su totalidad como persona. Esa totalidad está determinada por el espíritu, esto es, por el ámbito ontológico en el que se “mueve” como ser personal –

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Retomando la ya citada experiencia que tuvo Buber con el joven Méhé, podemos decir que esta “confianza existencial” tiene que ver con el poder que la presencia del otro ejerce sobre la persona. Friedman refiere la reflexión que realizó Buber a partir de esta experiencia con Méhé: “¿Qué esperamos cuando a pesar de la desesperación acudimos a un hombre?”, se preguntó Buber cuando los labios del interrogador ya estaban sellados. ‘Seguramente –se respondió–, esperamos una presencia que nos asegure que a pesar de todo, hay un sentido.’” [*op. cit.*, p. 97].

como “ese” ser personal—. Así queda definida la segunda de las condiciones actitudinales para la realización del hombre:

“Tomar conciencia de un ser humano significa, percibir especialmente su totalidad como persona determinada por el espíritu, percibir el medio dinámico que imprime un reconocible signo de exclusividad en todas sus expresiones, acciones y actitudes.”⁹¹

El espíritu es el “medio dinámico” en el que el otro se muestra tal cual es, en su exclusividad. Tomar conciencia del otro implica, justamente, ser capaz de percibir ese medio dinámico, donde se revela la totalidad del otro. “El espíritu no está en el *Yo*, sino entre *Yo* y *Tú*”, había dicho Buber en su libro de 1923. La conclusión a la que arriba en este ensayo (publicado por primera vez en 1951) está en perfecta consonancia con aquella afirmación. En *Yo y Tú*, Buber explica cómo la presencia del Tú capta todo el interés del Yo con el poder de su exclusividad. El Tú, en consecuencia, es una totalidad viva y espontánea; si se intenta fragmentarlo de cualquier manera, se convierte en Ello. En *Elementos de lo interhumano*, esa misma conclusión adquiere un valor ético: percibir la totalidad del otro implica reconocerlo y confirmarlo en su propio ser personal.

Por último, hay que decir que esta capacidad de tomar conciencia del otro sólo es posible cuando establezco una relación esencial con él, es decir, cuando el otro se me “hace presente”. En la medida en que lo que percibo no es la totalidad del otro, sino tan sólo un fragmento recortado por mi percepción, entonces no hay confirmación posible. Y sin confirmación, tampoco hay realización para el hombre:

“Pero esta toma de conciencia es imposible si –y en tanto que– el otro es para mí un marginado objeto de mi contemplación o de mi pura observación, pues a éstas no se les da conocer ni esa totalidad ni ese medio dinámico. Ella sólo es posible

⁹¹ Buber, M., *Ibidem*, p. 197.

cuando entro en una relación elemental con el otro, o sea, si se me hace presente.”⁹²

A la incapacidad de percibir la totalidad del otro –y, en consecuencia, de “hacerlo presente”–, Buber la denomina “insuficiencia de la percepción”. Esta insuficiencia es uno de los estorbos que obstruyen el crecimiento de lo interhumano; el otro es la apariencia que se entromete en la relación. Hay un tercer obstáculo, que se relaciona con la voluntad de influir perniciosamente en el otro, al modo de la imposición. Este último sobresalto para lo interhumano se salva mediante la tercera de las condiciones actitudinales, a saber, el “respeto”.

4.3. El respeto como condición actitudinal

El tercero y último de los presupuestos de los interhumano (y, en nuestra terminología, la tercera de las condiciones actitudinales para la realización del hombre) consiste en que ninguno de los compañeros que se relacionan quiera imponerse al otro. A esta condición la hemos denominado “respeto” porque implica el reconocimiento del carácter imprevisible del otro. Por “carácter imprevisible” queremos significar que el otro que se involucra conmigo en la relación es una persona humana dotada de una espontaneidad propia y especial. Respetarlo implica aceptar esa espontaneidad, aceptar que el otro es imprevisible, que no puede ser reducido a mis intenciones o caprichos.

Lo que no significa de ningún modo que entre los compañeros no pueda haber ningún tipo de influencia. No hay que confundir el respeto con esas otras actitudes que muchas veces pretenden ocupar su lugar: la tolerancia pasiva, la resignación, el conformismo. Respetar al otro no significa no entrometerse con él, sino hacerlo de modo adecuado. Por esto es que Buber distingue dos formas de influencia, a saber: la “imposición” y el “alumbramiento”:

“Hay dos maneras básicas de influir sobre el ser humano, sobre su ánimo y su constitución vital. En el primero uno busca tanto imponerse a sí mismo, imponer su

⁹² *Idem.*

opinión y su actitud sobre el otro, que se imagina que el resultado anímico de la acción es su propia comprensión profunda, obtenida sólo gracias precisamente a esa influencia.”⁹³

Esta es la primera de las formas de influir sobre un ser humano, que Buber denomina “imposición” (y es fácil ver el por qué). Compara esta actitud con la del propagandista, quien no está interesado en el otro como persona individual y concreta, con características particulares, sino tan sólo en cuánto éste puede ser manipulado. En este sentido, hay que decir que no lo respeta como ser personal. Y si no lo respeta, no hay posibilidad de que lo verdaderamente dialógico se desarrolle. La imposición implica, entonces, la muerte de lo interhumano.

Pero esta no es la única manera de influir sobre una persona. Hay una segunda forma, que sí cumple con la tercera de las condiciones actitudinales, a la que Buber denomina “alumbramiento”:

“En el segundo, uno quiere encontrar y exigir también en el alma del otro, como si ya estuviera allí, lo que reconoció como correcto en sí mismo. Como se trata de lo correcto, también tiene que ser algo con vida en el microcosmos del otro, como una posibilidad entre posibilidades. El otro sólo debe abrirse en ésta, su potencialidad, y por cierto, en lo esencial no merced a la instrucción, sino merced al encuentro, merced a la comunicación existencial entre uno que ya es y uno que puede ser.”⁹⁴

La verdadera influencia de una persona sobre otra se da, entonces, a partir del “alumbramiento”. Esta forma de influencia consiste en que el otro encuentre en mí una posibilidad de existencia, y que a partir de ese descubrimiento pueda actualizar sus potencialidades. Pero esa actualización no debe darse, para Buber, a través de la instrucción, sino a través de la comunicación existencial que se establece entre los participantes. No se trata de “dar” algo, sino de serlo; tampoco se trata de “recibir” algo, sino de encontrar una posibilidad desconocida hasta el momento del encuentro. En esto consiste, para Buber, la verdadera educación. No se trata de imponer una forma de

⁹³ Buber, M., *Ibidem*, p. 199.

⁹⁴ *Idem*.

existencia, sino de contribuir con las fuerzas actualizadoras que se encuentran latentes en todos los hombres.

Llegamos así a la cúspide de lo interhumano. Cuando las tres condiciones que hemos expuesto se cumplen en el seno de una relación intersubjetiva, entonces los participantes acceden a la posibilidad de devenir como sí mismos, de realizarse como personas. Por lo tanto –y ésta es la conclusión a la que arriba Buber–, la culminación de lo interhumano se corresponde con la plenitud de la esencia humana:

“La magnificencia dinámica de la esencia humana recién se presenta concretamente en dos seres humanos de los cuales cada uno, cuando piensa en el otro, piensa a la vez en lo máximo que le está destinado justamente a él, y sirve a que ese destino se consume sin querer imponerle al otro algo de la propia realización.”⁹⁵

Nos resta únicamente explicitar ese “ámbito intermedio” en el que se desarrolla lo interhumano. Es el ámbito del diálogo auténtico, esto es, el espacio ontológico donde las condiciones actitudinales posibilitan el desarrollo de lo específicamente humano. Y cuando el diálogo auténtico se consuma, entonces queda constituida la primera comunidad esencial, a saber, el *Nosotros*. Los miembros de esta comunidad son el Yo y el Tú, vinculados por una relación personal y recíproca. Por otra parte, el *Nosotros* se convierte en la base y el modelo para toda vinculación verdaderamente humana a nivel comunitario. En consecuencia, pensar la comunidad de personas que se encuentra más allá de lo estrictamente intersubjetivo –lo que llamamos la “esfera social”– implica tomar como referencia inequívoca al *Nosotros*. Por lo tanto, para que la esfera social se constituya como una verdadera comunidad de personas, es necesario que se respete el principio dialógico fundamental: el *otro* siempre puede ser reconocido como un Tú, aunque en la cotidianeidad del mundo del hombre suela aparecer como un Ello. Sin duda, la esfera social requiere de otro tipo de condiciones –más allá de las condiciones actitudinales, que ya hemos reconocido– para poder establecerse; este problema será abordado en los próximos capítulos del trabajo. Pero hay que reconocer que la base de

⁹⁵ Buber, M., *Ibidem*, p. 203.

toda comunidad de personas debe encontrarse en la primera y más fundamental de ellas: el Nosotros. De hecho, Buber reconoce que el concepto de lo “interhumano” es fundamental para comprender tanto lo individual como lo social. Lo interhumano es, en definitiva, la consumación de lo personal y el umbral de lo comunitario.

5. El diálogo auténtico como espacio ontológico para el desarrollo de las condiciones actitudinales

En *Elementos de lo interhumano*, la reflexión de Buber se concluye con una referencia al diálogo auténtico. Allí se recuerdan los presupuestos de lo interhumano, y se los reconoce como las características principales de un diálogo genuino. El primero de ellos es la capacidad de hacerse presente al otro, de confirmarlo:

“En el diálogo auténtico acontece que uno se dirige al compañero con la plena verdad, o sea, como un dirigirse propio del ser. El que habla piensa en el compañero al que se dirige –o en los compañeros a los que se dirige– como cierta existencia personalizada. En este contexto, pensar en alguien significa ejercer, a la vez, el hacérselo presente en la medida en que le resulta posible al que habla en ese momento (...) El dirigir su ser verdaderamente hacia otro incluye esa confirmación, esa aceptación.”⁹⁶

Esta idea de dirigirse al otro para confirmarlo en su ser personal ya se encuentra desarrollada en un ensayo anterior de Buber, que lleva el sugestivo título de *Diálogo* (1932). Allí, el autor distingue tres tipos de diálogo: el auténtico, el técnico, y el monólogo disfrazado de diálogo. Mientras que este último no constituye ningún tipo de vinculación entre los participantes, y el segundo se impone exclusivamente por la necesidad de entendimiento objetivo, el primero funda una reciprocidad auténtica entre los que se vinculan (o, al menos, brinda la posibilidad para que se alcance ese tipo de reciprocidad). La actitud esencial del diálogo auténtico consiste, en consecuencia, en la capacidad de dirigirse a alguien:

⁹⁶ *Idem.*

“El movimiento fundamental dialógico es el hecho de dirigirse a alguien. Aparentemente, es cierto, parece algo cotidiano e insustancial: uno mira a alguien, le habla, se dirige justamente a él, físicamente, como es natural, pero también con el alma, hasta el grado requerido, en tanto uno dirige su atención hacia él.”⁹⁷

Este “dirigirse a alguien” se convierte en un movimiento dialógico fundamental cuando no se reduce a ser una referencia vaga e impersonal, sino cuando sucede justamente lo contrario. Por ello, dirigirse a alguien es lo mismo que hacerlo presente:

“¿Pero cuál de todas esas cosas es una acción esencial, realizada con el ser? Pues, que esa persona emerja desde la inaprehensibilidad de lo que está a mano y se haga presente, de modo que el mundo, entonces, ya no es para nuestra percepción una indiferente multiplicidad de puntos a uno de los cuales le prestamos una atención momentánea, sino un ilimitado flujo en torno a un dique estrecho, bien delineado, sólido, un flujo ilimitado pero a la vez limitado justamente por ese dique, y que aunque no está circunscripto, finalmente se ha vuelto central, con forma, y se ha salvado de la propia indeferencia.”⁹⁸

La actitud contraria a la de dirigirse a alguien no es la de apartarse, sino la de “replegarse frente al otro”. Esta es la actitud propia del monólogo, es decir, del diálogo inauténtico. Es notorio que Buber no contraponga al hecho de dirigirse a alguien la actitud de apartarse de esa persona. Apartarse de alguien es no querer vincularse de ningún modo con él; replegarse, en cambio, implica no confirmarlo en su ser personal, no “hacerlo presente”. Es por esto que la actitud de replegarse frente al otro constituye un obstáculo para el desarrollo de un diálogo auténtico:

“Yo digo que uno se repliega cuando se aparta de la aceptación esencial de otra persona en su peculiaridad (una peculiaridad que no se circunscribe al círculo de su propio yo, y que acaso toca y mueve sustancialmente su propia alma, pero no

⁹⁷ Buber, M., “Diálogo”, en *Yo y Tú: y otros ensayos*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, p. 148.

⁹⁸ *Idem.*

inmanente a ella), y deja que el otro exista sólo como una vivencia propia de uno, sólo como algo mío. Es entonces cuando el diálogo se vuelve aparente.”⁹⁹

Esta aceptación esencial de otra persona, que se ve falseada por la actitud de replegarse frente a ella, depende de que la relación entre los participantes se establezca en base a la autenticidad. Cuando la apariencia se inmiscuye en la relación, entonces no hay posibilidad de que la aceptación ocurra; y sin aceptación, sin confirmación ni sinceridad, ningún diálogo auténtico es posible:

“Aquel hablante en quien, aun en la atmósfera del diálogo auténtico, domina la idea de la propia eficacia de lo que tiene que decir, actúa como destructor. Cuando me propongo hacer que se perciba un yo revestido de valor en lugar de lo que hay que decir, he perdido irreparablemente lo que tendría que haber dicho: eso ingresa defectuosamente al diálogo, y el diálogo se hace defectuoso. Dado que el diálogo auténtico es una esfera ontológica que se constituye gracias a la autenticidad del ser, cada irrupción puede dañarlo.”¹⁰⁰

Nos resta tan sólo destacar el valor que tiene esta reflexión acerca de la relación intersubjetiva cuando se considera el problema de la sociedad. Como ya dijimos, el Nosotros constituye el presupuesto y la simiente para el desarrollo de lo comunitario. Y puesto que el Nosotros se establece dentro del espacio ontológico demarcado por el diálogo auténtico, se puede concluir que la comunidad de personas –la sociedad– depende de ese mismo presupuesto. Cuando el diálogo es auténtico –y para serlo, debe cumplir con las condiciones actitudinales–, el Nosotros revela su verdadera “fecundidad comunitaria”:

“Pero cuando el diálogo se completa en su esencia, entre compañeros que se han dirigido uno al otro con la verdad, que se expresan con franqueza, y que están libres del deseo de apariencia, tiene lugar una notable fecundidad comunitaria, que no se dio en ningún otro lado. Una y otra vez, la palabra surgió sustancialmente

⁹⁹ Buber, M., *Ibidem*, p. 150.

¹⁰⁰ Buber, M., “Elementos de lo interhumano”, *op. cit.*, p. 204.

entre seres humanos que han sido profundamente capturados y alumbrados por la dinámica de una conjunción elemental. Lo interhumano alumbró lo que de otro modo no sería alumbrado.”¹⁰¹

Lo interhumano alumbró la esencia peculiar del hombre, que no se da en el aislamiento entre las personas, sino justamente en su conjunción, en su relación recíproca. Para realizarse, el hombre necesita de los otros, y los necesita de un modo particular, respetando las condiciones que hemos descrito en este capítulo. Y al hablar de “los otros”, nos abrimos ya al problema de lo social y a la posibilidad del diálogo entre varias personas¹⁰². Esta cuestión no encuentra una respuesta cabal en los escritos de Buber que hemos analizado hasta ahora. Será recién en un libro publicado en 1950 – quince años antes de su muerte– donde nuestro autor abordará el problema en toda su especificidad. Nos referimos a *Caminos de Utopía*, libro en el que se analiza el llamado “Socialismo Utópico”, y donde Buber se permite tratar la cuestión de la comunidad auténtica. El desarrollo de este escrito posibilita brindar una respuesta más acabada a la pregunta por las condiciones para la realización del hombre.

¹⁰¹ Buber, M., *Ibidem*, p. 205.

¹⁰² De hecho, hacia el final de *Elementos de lo interhumano*, Buber menciona esta cuestión a propósito de su experiencia con un grupo de intelectuales que, en 1914, se habían reunido para intentar detener el comienzo de la Primera Guerra Mundial. A pesar de que no lograron su objetivo, por el hecho de haber entablado un verdadero diálogo entre varios Buber considera ese suceso como “un triunfo de lo interhumano”. [“Elementos de lo interhumano”, *op. cit.*, p. 205.]

Capítulo III

El tránsito de la esfera intersubjetiva a la esfera social y el problema de la comunidad auténtica

1. El *Nosotros* como modelo y base de toda comunidad de personas

El *Nosotros*, como primera comunidad esencial, es el punto de inflexión que nos permite introducirnos en el problema de lo social: partiendo de la “fecundidad comunitaria” que se establece en su seno, podemos preguntarnos por las condiciones para la realización del hombre en la esfera social. En el presente capítulo analizaremos cómo se presenta en la obra de Buber el tránsito de la esfera intersubjetiva a la social.

El análisis de ese tránsito entre una esfera y otra sólo puede partir del examen que hemos realizado sobre las relaciones intersubjetivas y las condiciones para el diálogo auténtico. Dicho examen nos permitió comprender que la realización del hombre como ser personal sólo es posible a partir de la voluntad de confirmación recíproca que está inscrita en su naturaleza. Por analogía, es posible plantear que las relaciones sociales deben establecerse sobre una base similar, respetando el principio dialógico fundamental de la confirmación recíproca. Y así como el fruto de las relaciones intersubjetivas es el *Nosotros*, el fruto de las relaciones sociales debe ser una comunidad superior, más abarcadora, que no sea exclusiva del Yo y el Tú, sino que se abra al conjunto de la sociedad como colectividad de personas.

Un análisis de este tipo sólo puede partir, como dijimos, de la consideración del *Nosotros* y de las condiciones para la realización del hombre en el plano intersubjetivo. Es importante notar aquí que estas condiciones no surgen de una imposición externa a la vinculación, al modo de las éticas heterónomas, sino que brotan de la misma relación interpersonal, como exigencias impostergables que el Yo descubre en su encuentro con el Tú. No son las condiciones las que dan lugar al encuentro, sino que es ese mismo encuentro el que funda las condiciones actitudinales. Se trata, entonces, de una nueva ética.

Pero esta nueva ética que propone Buber tampoco se encuentra del lado de la autonomía. En su artículo sobre la lectura que hace Levinas de Buber y Marcel, Franco Riva sostiene que el planteo ético de Buber escapa a esas distinciones tradicionales para establecer un principio original, propio de la filosofía del diálogo:

“El nuevo comienzo de la ética anunciado por Buber en la responsabilidad por los otros replantea además las dicotomías tradicionales. También la dicotomía entre autonomía y heteronomía –como sinónimos de libertad y de dependencia– puesto que parece llevarse a cabo una completa inversión que corresponde a la dimensión misma de la ética: ‘ética de la heteronomía que no es servidumbre, sino servicio de Dios a través de la responsabilidad por el prójimo, en la que yo soy insustituible.’”¹⁰³

La ética de Buber no sólo plantea la irreductibilidad del otro, sino que enuncia a la vez que el yo es irremplazable. Riva sostiene que este “nuevo comienzo” propuesto por la filosofía dialógica consiste en una racionalidad ética particular, por la cual se respeta la alteridad y la identidad del otro; respeto que, en términos de Buber, es interpretado como “responsabilidad”:

“Marcel y Buber insistieron en una racionalidad ética, donde el sujeto está fuera de sí, y donde el otro ya no es objeto sino rostro que interpela con una autoridad al mismo tiempo desarmante e imperativa. En Marcel y Buber se encuentra el nuevo inicio humano, la responsabilidad irrecusable por los otros.”¹⁰⁴

Este “nuevo inicio humano” consiste en una “inteligibilidad situada fuera del sujeto objetivante”¹⁰⁵, es decir, en la constatación de que lo verdaderamente humano no se da en el aislamiento sino en la esfera del “entre”, donde el sujeto es interpelado por el otro y exige responsabilidad. Por eso es que lo verdaderamente humano encuentra su

¹⁰³ Riva, F. “Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas”, en *Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., Navarra, Vol. 38, 2 (2005), pp. 642-643.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 639.

¹⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 638.

origen en la “proximidad”, que a su vez es el fundamento de la “sociabilidad” natural del hombre:

“En Marcel y Buber la sociabilidad es indicada como primer horizonte de lo humano, sin que este origen sea reabsorbido por una dimensión que lo preceda y que lo justifique. Lo humano se da en esta insuperable proximidad.”¹⁰⁶

Esa “proximidad” que funda el primer horizonte de lo humano se da en el Nosotros: el Yo y el Tú se realizan de modo recíproco a través del encuentro. El segundo horizonte de lo humano debe darse, en consecuencia, dentro de la esfera social. En este segundo horizonte, al igual que en el primero, lo que prima debe ser la mutualidad, la proximidad. El problema de la comunidad auténtica no puede ser comprendido si no se tiene en cuenta que la asociación de personas depende íntimamente de la voluntad de confirmación y de responsabilidad por los otros, que se realiza a través de las relaciones intersubjetivas. Quien tan sólo vea en dicha asociación un mero accidente en la constitución del hombre como persona, no alcanzará a comprender la reflexión de Buber acerca del problema de la comunidad auténtica.

Ahora bien, la reflexión sobre el tránsito entre una esfera y otra debe cuidarse de no incurrir en ciertas concepciones erróneas acerca de la naturaleza de la sociedad. Buber fue consciente de ello, y en varias de sus obras desarrolla las formas equívocas de interpretar el problema social (entendido como el problema de la relación del sujeto con sus pares dentro de un contexto comunitario). A continuación, presentaremos las opiniones de Buber al respecto.

2. Concepciones erróneas acerca de la naturaleza de la sociedad

Los problemas de la esfera social y de la comunidad auténtica son abordados por Buber en *Caminos de Utopía* (1950), donde realiza un análisis detallado del movimiento llamado “socialismo utópico”, y propone una concepción social particular, que respeta los principios de la filosofía dialógica. En las obras anteriores se pueden encontrar tan

¹⁰⁶ Riva, F., *Ibidem*, p. 646.

sólo ciertos acercamientos a la cuestión, que sirven como “preparación” para el desarrollo del escrito de 1950. En particular, nos referimos a tres ensayos de Buber: *Elementos de lo interhumano*, *¿Qué es el hombre?* y *Diálogo*.

2.1. La falsa polaridad “individuo/sociedad”

Al comienzo del ensayo titulado *Elementos de lo interhumano*, Buber se refiere a los conceptos de “lo social” y de “lo interhumano”. Estos conceptos permiten delimitar dos esferas distintas dentro del universo del hombre, a saber, la intersubjetiva y la comunitaria o social. Pero Buber advierte que existe cierta tendencia a atribuir a la esfera social todo lo que sucede entre seres humanos, pasando por alto así la esfera de lo intersubjetivo. Esto implica que de la consideración de lo meramente individual se pasa a la consideración de “lo social”, como si no existiese nada intermedio. El propósito de Buber en este ensayo es mostrar que la categoría de “lo interhumano” es esencial para comprender tanto lo individual como lo social.

Los fenómenos sociales, en consecuencia, dependen de lo que se establece en la esfera intersubjetiva. Sin embargo, la esfera social representa un “nuevo horizonte” para el hombre, en el que lo interhumano se abre a una existencia diferente y más abarcadora, a saber, la “existencia grupal”:

“Podemos hablar de fenómenos sociales dondequiera que el existir uno junto al otro propio de una pluralidad de seres humanos, su vinculación recíproca, tiene como consecuencia ciertas experiencias y reacciones comunes. Dicha vinculación, sin embargo, significa tan sólo que todas las existencias individuales están comprendidas en una existencia grupal y rodeadas por ella, y no implica que entre uno y otro dentro del grupo haya relación personal alguna.”¹⁰⁷

A partir de este texto ya se puede vislumbrar que la polaridad “individuo-sociedad” es falsa, o al menos reduccionista: entre ambos extremos median los grupos sociales. La “existencia grupal” a la que se refiere el texto implica justamente que las

¹⁰⁷ Buber, M., “Elementos de lo interhumano”, *op. cit.*, pp. 187-188.

relaciones sociales constituyen para el hombre un nuevo horizonte en su universo. Este nuevo horizonte significa que “todas las existencias individuales están delimitadas por una existencia de grupo y están contenidas en ella”¹⁰⁸, y a partir de esta coexistencia grupal surgen y se desarrollan experiencias comunes entre sus miembros. Dichas experiencias comunes pueden llevar a algunos de sus miembros a alcanzar el nivel de la relación personal y recíproca, pero la esencia de los fenómenos sociales no depende de esto. Se trata de una suerte de “disposición” a la relación personal, más que de una efectiva vinculación de ese tipo entre todos los participantes de un grupo. Si así fuera, la distinción entre lo interhumano y lo social carecería de sentido: pertenecer a un grupo social implicaría de por sí establecer relaciones personales con cada uno de sus miembros:

“Y claro que también se dan una y otra vez, sobre todo en la vida de los grupos pequeños, contactos que a menudo estimulan el surgimiento de relaciones individuales, y no pocas veces, en cambio, lo entorpecen. Pero en ningún caso la sola pertenencia a un grupo involucra una relación esencial entre un miembro y otro.”¹⁰⁹

Si bien los fenómenos sociales no dependen de que se establezca una vinculación efectiva entre sus miembros, sino tan sólo de que esa vinculación exista de modo “potencial”, como consecuencia de ciertas experiencias comunes, hay que decir también que la única forma de que la esfera social alcance su desarrollo pleno es a partir de la actualización de esas vinculaciones potenciales. Si esto no ocurre, se pierde el elemento personal en las relaciones sociales, y la existencia grupal se vuelve meramente instrumental. Cuando desaparece el elemento personal —o interhumano— dentro de la esfera social, entonces sólo queda espacio para lo colectivo:

“En general hay que decir que los líderes de grupos, ante todo en los últimos tiempos de la historia humana, han tendido más a reprimir el elemento personal en las relaciones, favoreciendo el elemento puramente colectivo. Cuando éste domina

¹⁰⁸ Dujovne, L., *op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁹ Buber, M., “Elementos de lo interhumano”, *op. cit.*, p. 188.

total o preponderantemente, el ser humano se siente transportado por la colectividad, que lo exime de la soledad, de la angustia, del extravío, y es en esa función, esencial para el ser humano moderno, que lo interhumano, la vida entre una persona y otra, parece retroceder ante lo colectivo. El estar uno con otro, de índole colectiva, se cuida de tener a raya la tendencia a estar uno hacia el otro, de índole personal.”¹¹⁰

El colectivismo, entonces, es la primera concepción falaz sobre la esfera social. Esta tendencia busca separar al hombre de su contexto existencial verdadero, que no es sino la esfera de lo interhumano. Al reprimir la índole personal de esta esfera, en la que prima el “estar uno hacia el otro”, salta a la vista, magnificada, la polaridad “individuo-sociedad”. La angustia existencial que produce esta situación parece encontrar remedio únicamente en la “masa”, en el elemento puramente colectivo, donde prima el “estar uno con otro”. Pero, como hemos visto, el hombre sólo alcanza su realización a partir del encuentro y la confirmación que le brindan los demás. Por eso es que en la esfera social el hombre debe acceder a un nuevo horizonte existencial, que se encuentra más allá de lo meramente individual, pero a la vez más acá de lo puramente colectivo: la existencia grupal.

2.2. La alternativa ilusoria entre el individualismo y el colectivismo

La falsa alternativa entre estas dos concepciones opuestas pero igualmente reduccionistas constituye la segunda explicación errónea sobre la naturaleza de la sociedad. Buber desarrolla esta cuestión hacia el final de *¿Qué es el hombre?*, donde presenta los lineamientos fundamentales de su antropología filosófica. Esta obra es una suerte de compilación de las clases inaugurales de Buber en la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En abril de 1934 había emigrado junto con su familia desde Alemania hasta Palestina, escapando del régimen nazi. En este período aparece con marcada intensidad en el pensamiento de Buber la reflexión acerca del problema social. Además del ya mencionado *¿Qué es el hombre?*, publicado en

¹¹⁰ *Idem.*

1938, Buber había abordado la cuestión del colectivismo en un escrito de 1936 titulado *The Question of the Single One*¹¹¹. Es evidente que el desarrollo del nazismo en Alemania y el consecuente conflicto bélico a escala mundial repercutieron profundamente en el pensamiento de Buber, y lo llevaron a plantearse la pregunta por las condiciones para la realización del hombre en la esfera comunitaria.

En el capítulo IV de *¿Qué es el hombre?*, titulado *Perspectivas*, Buber pretende establecer las bases de una antropología filosófica que posibilite el conocimiento de la esencia del hombre. A través del análisis de “los intentos de nuestra época”, puede establecer que una de las tendencias dominantes en la actualidad es la antropología individualista. Buber analiza en particular dos intentos contemporáneos de antropología filosófica: el de Martin Heidegger y el de Max Scheler. Ambos se sirven del método fenomenológico desarrollado por Husserl y arriban a planteos que, en opinión de Buber, son de corte individualista. Heidegger considera al hombre de forma abstracta, al separar el campo donde el individuo se relaciona consigo mismo y colocarlo como su situación esencial, “convirtiendo en absoluta, de este modo, la situación, condicionada por el tiempo, del hombre en soledad radical, pretendiendo fijar así la esencia de la humana existencia según las inspiraciones de una hora de pesadilla.”¹¹² Scheler, por su parte, considera que lo que diferencia al hombre del resto de los animales y lo coloca en su puesto singular es la “autoconciencia” o “conciencia de sí”¹¹³, por la cual se posee a sí mismo y puede convertir en objetiva su propia experiencia psíquica; de este modo, pasa por alto el hecho de que la esencia del hombre no se revela en la relación del individuo consigo mismo, sino en sus vinculaciones con las cosas y los seres. Tanto la antropología de Scheler como la filosofía de Heidegger pasan por alto esta cuestión fundamental.

¹¹¹ Friedman describe el contenido de este libro en los siguientes términos: “A partir de una crítica y redefinición del concepto central de Kierkegaard del ‘uno singular’ (*Einzelne*), y en menor medida del extremo individualismo del filósofo decimonónico alemán Max Stirner, Buber efectuó una crítica drástica del colectivismo y, en relación con él, de personas tales como el teólogo cristiano Friedrich Gogarten y del profesor berlinés de derecho constitucional Carl Schmitt, cuya interpretación del cristianismo tendía a dar apoyo teórico al colectivismo.” [*op. cit.*, p. 233]

¹¹² Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 94.

¹¹³ Cf. Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1938, p. 81 y ss.

Sin embargo, Buber considera que estas explicaciones de corte individualista son reduccionistas, y por ello no permiten responder la pregunta por la esencia del hombre:

“Una antropología individualista que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona humana consigo misma, de las relaciones entre el espíritu y los impulsos dentro de ella, etc., no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre. La cuestión de Kant ‘¿Qué es el hombre?’, de cuya historia y efectos he tratado en la primera parte, no puede ser resuelta, si es que cabe resolverla, partiendo de la consideración de la persona humana en cuanto tal, sino, únicamente, considerándola en la totalidad de sus relaciones esenciales con el ente. Sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre.”¹¹⁴

La tendencia individualista no llega a resolver la pregunta antropológica fundamental porque no se centra en la integridad de la persona, sino tan sólo en sus aspectos puramente individuales. Pasa por alto, así, el extenso ámbito existencial en el que el hombre establece distintas relaciones con quienes lo confrontan. Sin embargo, esta característica de la antropología individualista no debe conducirnos a la explicación contraria, a saber, la que ofrece la tendencia colectivista. Como ya hemos expuesto, la suposición de que no hay nada que medie entre el individuo y la sociedad es falsa: entre estos polos media la esfera de lo interhumano (esfera que no es reconocida por ninguna de las dos teorías). En *¿Qué es el hombre?*, Buber agrega que ambas tendencias, la individualista y la colectivista, son reduccionistas, ya que consideran una sola “parte” del hombre, y no al hombre en su integridad:

“La crítica del método individualista suele partir, generalmente, de la tendencia colectivista. Pero si el individualismo no abarca más que una parte del hombre, así le ocurre también al colectivismo: ninguno de los dos se encamina a la integridad del hombre, al hombre como un todo. El individualismo no ve al hombre más que

¹¹⁴ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 141.

en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al *hombre*, no ve más que la sociedad. En un caso, el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto.”¹¹⁵

El individualismo desfigura el rostro del hombre y enaltece la condición “imaginaria” en la que la persona existe por su cuenta, en el aislamiento. Para una concepción de este tipo, el sentido de la existencia debe provenir de la exaltación de dicha condición, ya que sólo así se puede escapar del vacío que provoca la incomunicación. Pero este escape es sólo imaginario, y por lo tanto, ineficaz:

“Únicamente la mónada en medio de otras mónadas puede sentirse como individuo en forma extremada y ensalzar tal estado. Para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla. El individuo moderno posee, esencialmente, un fundamento imaginario. Este carácter imaginario representa su talón de Aquiles, porque la imaginación no alcanza a dominar de hecho la situación dada.”¹¹⁶

Este “fundamento imaginario” que es inherente al individualismo moderno no es menos dañino para el hombre que el “fondo ilusorio” del colectivismo. Si la imaginación no puede dominar la situación dada, la ilusión tampoco alcanza a conquistarla. El individualismo pretende eliminar el problema de la soledad por medio de la exaltación de la condición “monádica” de la persona, y con ello no logra sino profundizarlo. Y el colectivismo, por su parte, pretende superar ese problema por medio de la disipación de la existencia individual en el grupo social. Lo que ocurre aquí es que el problema de la soledad permanece inalterado, ya que en un esquema de esas características ningún encuentro real es posible:

“La colectividad asume la seguridad total. Esto ya no es imaginario, aquí rige una espesa realidad, lo general mismo parece que se ha hecho real, pero, en su esencia, el colectivismo moderno está afectado por la ilusión. Se ha establecido el contacto

¹¹⁵ Buber, M., *Ibidem*, p. 142.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 143.

fundante de la persona con el 'todo', que abarca la masa de los hombres y funciona con tanta seguridad, pero ningún contacto ha tenido lugar de hombre a hombre.”¹¹⁷

La tendencia colectivista que aquí describe Buber había alcanzado su máximo desarrollo en la primera mitad del siglo XX, encontrando su cumbre en movimientos como el nazismo y el fascismo. Su crítica a este tipo de ideologías –y al colectivismo en general– apuntaba a encontrar una alternativa genuina al problema social, que fuese a su vez un halo de esperanza frente a las nefastas consecuencias que habían causado en Europa estos regímenes. A propósito de la opinión de Buber sobre el nazismo, Friedman refiere que se trata justamente de un problema de comunicación, donde el dictador no busca el diálogo sino el aplauso de la masa entusiasta. Cuando la voz individual es acallada¹¹⁸, y cuando la tendencia que domina no es la del “estar uno hacia el otro”, sino la del “estar uno con otro”, entonces el colectivismo vence a lo verdaderamente interhumano:

“El carácter satánico de los sistemas fascistas se expresa en su discurso, dijo Buber. El discurso debe servir al diálogo, pero el de los dictadores es un monólogo a los alaridos que no espera ni admite réplica, sino sólo el acompañamiento del coro entusiasta. Pero cuando se despoja al discurso de su carácter de diálogo, la mentira se vuelve sistema y la posibilidad de protestar queda eliminada a priori.”¹¹⁹

Esta característica, que impide el desarrollo de la auténtica comunidad en base a la disipación del individuo en la masa, no es exclusiva de los regímenes fascistas; Buber también la reconoció, aunque con claras distinciones, en los sistemas socialistas que se implantaron en la primera mitad del siglo XX (sobre todo, en el caso de la Revolución Bolchevique de 1917). Dichos sistemas tampoco posibilitan el desarrollo de una

¹¹⁷ Buber, M., *Ibidem*, p. 144.

¹¹⁸ A propósito de esta característica propia del colectivismo, Friedman afirma: “Cuando al individuo que está unido al conjunto se le niega su voz propia, cesa la percepción humana, la reacción humana enmudece y ‘el valor inconmensurable que constituye el hombre está en peligro’. ‘Para que el hombre no se pierda, hay necesidad de personas no colectivizadas y de una verdad no politizada..., de la responsabilidad personal a la verdad en la situación histórica’, del Uno Singular que confronta y garantiza todo ser presente, incluso la entidad política de la nación.” [*op. cit.*, p. 234].

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 280.

auténtica comunidad, pues en ellos el poder que posee el principio político (centralizado en el Estado) avasalla cualquier iniciativa de comunicación o de relación interhumana. A propósito de este punto, Friedman comenta lo siguiente:

“El socialismo religioso desarrollado por Buber en 1918 y 1919 era *social y descentralista*, en agudísimo contraste con el socialismo *político* altamente centralizado que se desarrollaba en Rusia como consecuencia de la conquista del poder por los Bolcheviques. Ya en 1919, Buber advirtió la verdadera naturaleza del poder estatal socialista, que en nombre de la igualdad y la justicia obligatorias impide la formación espontánea de la comunidad y las relaciones auténticas entre los hombres.”¹²⁰

Estas breves referencias a las opiniones de Buber sobre los sistemas fascistas y socialistas posibilitan una mejor comprensión de su aguda crítica a las tendencias individualistas y colectivistas, y su insistencia por encontrar una genuina alternativa que permita rescatar el principio dialógico en la concepción del problema social. Respecto de esta cuestión, el punto de vista de Buber es claro: la reflexión sobre la comunidad esencial debe partir de la consideración del hombre junto al hombre. El individuo en cuanto tal y la colectividad en cuanto tal son, en términos de Buber, “formidables abstracciones”¹²¹. Lo real y verdadero es el hombre en sus relaciones esenciales, y todo lo que surge de esta dinámica existencial. Por esto es que las reflexiones de Buber en *¿Qué es el hombre?* concluyen con la referencia al ámbito del “entre”¹²² como categoría fundamental para comprender tanto la esfera intersubjetiva como la social:

“Esta realidad, cuyo descubrimiento se ha iniciado en nuestra época, marcará en las decisiones vitales de las generaciones venideras el camino que conduce más allá

¹²⁰ Friedman, M., *Ibidem*, p. 124.

¹²¹ Cf. Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 146.

¹²² Esta categoría constituye, como bien reconoce Nelson Pílosof, la esfera donde el “a priori de la relación”, esto es, la tendencia espontánea al vínculo con los demás (el “Tú innato”), puede ser realizado: “Para superar las abstracciones que significan el individualismo y el colectivismo, es menester que se sitúe la esfera renovadora del ‘entre’, y esto debe entenderse en el sentido más lato de la expresión. Después de todo no sería sino una reinstalación del hombre en el ‘a priori de la relación’ que fundamenta y da sentido a su existencia.” [Pílosof, N., *Martin Buber o una filosofía del suceso y la eternidad*, Ediciones Albe, Montevideo, 1956, p. 40].

del individualismo y del colectivismo. Aquí se anuncia la alternativa excluida cuyo conocimiento ayudará a que el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas.”¹²³

3. Hacia una definición de la comunidad

3.1. Distinción entre “colectividad” y “comunidad”

El problema de alcanzar una definición de la comunidad de personas que sea coherente con los principios postulados en *Yo y Tú* es una cuestión que aparece en la mayoría de los escritos de Buber posteriores a ese libro. El primer intento es el ensayo titulado *Diálogo* (1928). El nexo que une estas dos obras es, en opinión de Friedman, el concepto de “responsabilidad”:

“La revelación sucede una y otra vez en el presente *si estoy ahí*. Esto significa vivir en plena responsabilidad, que es justamente lo que el hombre contemporáneo no quiere. (...) Éste es el vínculo entre Yo y Tú y el ensayo ‘Diálogo’, de 1928, en el que cada suceso aparece como una ‘señal de llamado’.”¹²⁴

En *Diálogo*, la cuestión de la comunidad se aborda justamente desde la dicotomía entre lo monológico y lo dialógico. Mientras que el movimiento fundamental dialógico es el hecho de dirigirse a alguien, y de “hacerlo presente” por medio de la responsabilidad, el movimiento fundamental monológico consiste en replegarse frente al otro¹²⁵. Si se proyectaran dos comunidades diferentes, basadas cada cual en uno de estos principios, el resultado sería bien distinto. Cuando faltan la responsabilidad y la tendencia a confirmar al otro, entonces sólo queda espacio para el colectivismo, es decir, para la aglomeración de personas, que excluye toda comunión posible.

Buber advierte que, en la actualidad, lo determinante a la hora de juzgar los grupos sociales es la finalidad que se proponen, y no la cohesión y comunión que hay entre sus miembros. En este sentido, lo que prima en la consideración del problema

¹²³ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 149.

¹²⁴ Friedman, M., *op. cit.*, p. 187.

¹²⁵ Cf. Buber, M., “Diálogo”, *op. cit.*, p. 148 y ss.

social es el principio monológico. No es importante que la comunicación y la relación entre los miembros de una colectividad sean casi nulas; lo determinante es alcanzar el objetivo para el cual la comunidad fue constituida. Y se puede decir más: en muchos casos, es preferible que sea así, puesto que el “exceso” de comunicación podría afectar el valor de efectividad que tiene el grupo:

“Según la forma de ver hoy en día corriente, determinada por la política, lo único que importa en los grupos –tanto actuales como históricos– es qué se proponen y qué logran. En cambio, sólo se le concede relevancia a lo que sucede en ellos en la medida en que influye sobre la acción del grupo conforme a sus objetivos. (...) Si el grupo en cuestión anhelara alcanzar una forma superior de vida social, entonces puede parecer comprometedor que en la vida del grupo mismo algo de esa forma superior se dispusiera a realizarse embrionalmente, pues se temería que tomarse la cosa en serio prematuramente podría debilitar el ímpetu ‘efectivo’.”¹²⁶

Esta caracterización de la visión social contemporánea le permite a Buber efectuar una clara distinción entre lo que él llama “colectividad” y “comunidad”. La “colectividad” es el grupo social que depende del principio monológico, donde lo que importa no es, como dijimos, la comunión de sus miembros, sino la acción que se proponen y para la que se juntan. La “comunidad”, en cambio, es el grupo social que surge del despliegue del principio dialógico, donde priman el elemento personal y la comunicación:

“La colectividad no es una vinculación, sino un empaquetamiento: individuos amontonados uno contra otro, equipados y alineados conjuntamente, con sólo la dosis de vida entre uno y otro necesaria para alimentar la marcha. Pero la comunidad, la comunidad en formación (la única que conocemos hasta ahora), ya no es el estar uno junto a otro, sino el estar uno con otro en una pluralidad de personas.”¹²⁷

¹²⁶ Buber, M., *Ibidem*, pp. 158-159.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 160.

Éste “estar uno con otro en una pluralidad de personas” puede tender también (y de hecho sucede) hacia una acción en común. Pero la diferencia con la colectividad consiste en que en la comunidad se establecen relaciones esenciales entre sus miembros. Mientras que la colectividad fomenta la aglomeración de los participantes, la comunidad promueve la mutualidad entre sus miembros:

“Y esa pluralidad, si bien también se mueve conjuntamente en pos de una cierta meta, experimenta por completo una disposición mutua, una oposición dinámica, un fluir del yo hacia el tú: hay comunidad cuando la comunidad acontece. La colectividad se basa en un decrecimiento organizado del elemento personal, mientras que la comunidad se basa en su aumento y en su confirmación en la mutualidad.”¹²⁸

Esto no implica, desde ya, que en el seno de la comunidad auténtica todos los participantes establezcan relaciones esenciales entre sí. Buber considera que esta suposición es completamente absurda. Por otro lado, cabe reflexionar sobre lo siguiente: si en el ámbito intersubjetivo es difícil alcanzar la relación esencial Yo-Tú, ¿cuánto más lo será en el ámbito social, donde la proximidad o mutualidad entre las personas se desvanece con mayor facilidad?¹²⁹ Esta dificultad ya había sido reconocida por Buber en *Yo y Tú*, donde sostuvo que:

“La vida comunitaria del ser humano no puede, como tampoco el ser humano mismo, renunciar al mundo del Ello, sobre el cual planea la presencia del Tú como el espíritu sobre las aguas. La voluntad de aprovechamiento y la voluntad de poder del ser humano actúan de forma natural y legítima en tanto que van ligadas a la humana voluntad relacional y sostenidas por ella.”¹³⁰

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ Este interrogante plantea, a su vez, la pregunta por la esencia de las relaciones sociales, o por las condiciones de realización personal en el ámbito social.

¹³⁰ Buber, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 47.

La vida comunitaria no puede renunciar al mundo del Ello¹³¹, pero eso no implica de por sí la renuncia a todo tipo de mutualidad o de relación esencial. Ésta es justamente la suposición de la tendencia colectivista: si la colectividad acrecienta su efectividad a través del incremento de las capacidades de experimentación y de utilización (propias del mundo del Ello), entonces hay que renunciar a todo lo que exceda dichos cánones. La política y la economía contemporáneas, fuertemente influidas por la tendencia colectivista, aceptan este precepto y lo hacen cumplir a rajatabla. Para el político o el economista del mundo actual, las colectividades son “efectivas” en la medida en que son maleables; y son maleables en tanto se configuran en base a las categorías del mundo del Ello. De esta manera, mientras se desarrollan los sistemas políticos y económicos, crece la suposición de que la mutualidad en el ámbito social es imposible. En rigor de verdad, es esta suposición la que permite el desarrollo de los sistemas modernos. Así lo explica Dujovne:

“La grandeza productiva del estadista dirigente y del economista dirigente, residirían en que ellos encaran a los hombres con los cuales tratan, como núcleos de realizaciones que se procuran evaluar y de utilizar según sus capacidades particulares. De esto se concluiría que su mundo se derrumbaría sobre sus cabezas si en vez de sumar *él más él más él*, ensayaran hacer la suma de Tú más Tú más Tú, que no da jamás otra cosa que Tú.”¹³²

Buber bregó en sus escritos y en su trabajo en general por una alternativa genuina que permitiera el desarrollo de comunidades auténticas. No se conformó con ser un crítico del colectivismo y de los sistemas políticos y económicos modernos, que pasan por alto la realidad humana en pos de sus objetivos pragmatistas. Fue, ante todo,

¹³¹ Buber advirtió que, en la sociedad de su época, esta circunstancia de la existencia humana –la imposibilidad de vivir sin un mundo de objetos– se encontraba magnificada. De hecho, en *¿Qué es el hombre?* reconoció que se trata de uno de los factores que causaron la crisis de nuestro tiempo, y que permitieron que la pregunta antropológica se convirtiera en un problema filosófico independiente. El crecimiento vertiginoso del mundo del Ello no sólo opaca el mundo del Tú, sino que produce además lo que Buber llama el “rezago del hombre tras sus obras”: “Podríamos calificar esta peculiaridad de la crisis contemporánea como el rezago del hombre tras sus obras. Es incapaz de dominar el mundo que ha creado, quien resulta más fuerte que él, y se le emancipa y enfrenta con una independencia elemental.” [Buber, M., *op. cit.*, p. 77].

¹³² Dujovne, L., *op. cit.*, p. 59.

un reformador social¹³³, que luchó por recuperar la unidad en la existencia del hombre. Y esa unidad no puede ser interpretada más que como la mutualidad del “hombre junto con el hombre”. Para ello, era necesario presentar una concepción social particular, que recuperara el valor del diálogo, de la responsabilidad y de la confirmación, y que a su vez evitara el reduccionismo propio de la tendencia colectivista. Junto con Dujovne, podemos concluir que:

“Sus ideas sobre la sociedad son, a un tiempo, descripción y crítica de ella. Crítica, por la situación que ella ha creado al hombre moderno. Este hombre, inseguro y reprimido, aislado de sus semejantes, depende de la colectividad en la que confía para que lo proteja del poder de otras colectividades. Interiormente dividido en instintos y espíritu, represiones y sublimaciones, el hombre moderno se encuentra incapaz de relacionarse directamente con sus semejantes, ni como individuos en el cuerpo político ni como miembros de una colectividad.”¹³⁴

3.2. El “Nosotros” como grupo social y como “célula comunitaria”

La dificultad de encontrar una alternativa genuina que posibilite la mutualidad en el ámbito de las relaciones sociales comienza a resolverse cuando se considera al “nosotros” como un grupo social, esto es, como la encarnación de una “existencia grupal” (de la que Buber ya había hecho referencia en *Elementos de lo interhumano*). A su vez, el “nosotros” puede constituirse como “célula comunitaria”, posibilitando el desarrollo de una comunidad auténtica de personas, en la que la tendencia colectivista no opaque ni frustre la posibilidad de establecer relaciones esenciales entre sus miembros.

¹³³ Así es, justamente, como lo presenta Dujovne: “Bajo este aspecto es un reformador social. No era hombre que se dejara encasillar en una fórmula políticosocial rígida. Si se dijera que fue socialista, habría que aclarar que su socialismo no es afín al de las tendencias que se inspiraron en el pensamiento de Marx, sino más bien, al de esos teorizadores que Marx criticaba por ser ‘utópicos’. Reformador social preocupado por salvar la ‘persona’, se podría calificarlo de ‘anarquista’ si este vocablo no tuviera ciertas resonancias que alejan su sentido de la preocupación de Buber por el logro del que llama ‘renacimiento espiritual y moral de la humanidad’. Lo menos erróneo sería decir que era un ‘socialista religioso’.” [*op. cit.*, p. 61].

¹³⁴ *Idem.*

El concepto de “existencia grupal” –así como el de “grupo social”– es fundamental para comprender la reflexión buberiana sobre el problema de la comunidad. Se trata, justamente, del segundo horizonte de la existencia humana, que no alcanzan a ver las tendencias reduccionistas. Dichas tendencias sólo consideran las “formidables abstracciones” que surgen de una mirada parcial sobre el problema del hombre, a saber, el “individuo” y la “colectividad”. Entre estos dos polos opuestos media el “nosotros”, es decir, la existencia grupal. Cuando se pierde esto de vista, la reflexión sobre el problema social oscila alternativamente entre los extremos, sin encontrar nunca una solución. Así lo explica Dujovne:

“Algunos han argüido que es necesario modificar primero la sociedad y que el cambio de ella produciría por sí mismo un cambio en el individuo. Otros han dicho que se debe comenzar con el individuo y que el cambio en los individuos dará lugar inevitablemente a una nueva forma de sociedad. Se ha de rechazar este dilema porque sus términos, planteados como los de una alternativa entre ‘individualismo’ y ‘colectivismo’, excluyen la creadora ‘relación entre hombre y hombre’. Esta relación ocurre, no solamente en el Yo-Tú del encuentro directo, sino también en el nosotros de la comunidad. Para Buber, así como existe un tú, existe también un ‘nosotros’.”¹³⁵

Ahora bien, ¿qué entiende Buber por “nosotros”? ¿Cualquier comunidad de personas puede llamarse así? Lo define en estos términos:

“Entiendo por ‘nosotros’ una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la ‘mismidad’ y la responsabilidad propia, unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta ‘mismidad’ y responsabilidad propia y se hace posible por ellas.”¹³⁶

El fundamento del nosotros se encuentra, entonces, en la mutualidad o “mismidad” que surge de la unión y vinculación de las personas. Ahora bien, podríamos

¹³⁵ Dujovne, L., *op. cit.*, p. 62.

¹³⁶ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, pp. 104-105.

seguir preguntando, y llegaríamos al siguiente interrogante: ¿cómo se puede pensar en una mutualidad o reciprocidad que pueda ser compartida por diversas personas? ¿Acaso la reciprocidad no es exclusiva del Yo y el Tú, cuando se encuentran en el santuario de la palabra primordial? Porque si bien Buber llama “nosotros” a la comunidad esencial que se establece a partir de la relación Yo-Tú, también utiliza ese término para referirse a una comunidad de varias personas. Cuando aquí nos referimos al “nosotros”, lo hacemos en este segundo sentido. Y si el fundamento del nosotros es la mutualidad, nos enfrentamos nuevamente al problema de considerar que para que una comunidad sea auténtica deben establecerse relaciones esenciales entre todos sus miembros, lo cual resulta difícil de pensar¹³⁷. En efecto, los grupos sociales modernos son complejos, heterogéneos, cambiantes, y sus límites o fronteras no siempre son claros. Estas circunstancias ponen trabas a la posibilidad de que ocurra un encuentro auténtico entre sus participantes; pero, según sostiene Buber, sin la mutualidad entre sus miembros no existe una comunidad auténtica. Por ello, la definición del nosotros requiere un esclarecimiento:

“La índole peculiar del ‘nosotros’ se manifiesta porque, en sus miembros, existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que en el ‘nosotros’ rige la inmediatez óptica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. El ‘nosotros’ encierra el ‘tú’ potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí ‘nosotros’.”¹³⁸

En el “nosotros” rige la inmediatez óptica que posibilita la relación Yo-Tú, y por ello se establecen en su seno vinculaciones esenciales. Lo fundamental aquí no es lo actual, sino más bien lo potencial; no la relación efectiva entre todos los miembros, sino la posibilidad de actualizar, de tiempo en tiempo, el “Tú innato”. Esta idea aparece expresada de modo similar en *Diálogo*:

¹³⁷ A esto debería sumarse otra circunstancia propia de la época contemporánea, que tiene que ver con lo que Buber llama la “disolución progresiva de las viejas formas orgánicas de la convivencia humana”. Con esto se refiere al deterioro del elemento personal dentro de las instituciones básicas de la existencia humana, tales como “la familia, el gremio, la comunidad urbana y aldeana”. Este es otro de los factores que contribuyó al desarrollo de la crisis actual, y que acrecienta el sentimiento de soledad que aqueja al hombre moderno [Cf. Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 76].

¹³⁸ *Ibidem*, p. 105.

“La vida dialógica no es una vida en la que se tiene mucho que ver con los seres humanos, sino en la que se tiene que ver en serio con aquellos con los que se tiene que ver. No hay que decir que es solitario quien vive monológicamente, sino quien es incapaz de realizar en su esencia la sociedad en la que está destinado a moverse.”¹³⁹

La verdadera comunidad, entonces, no es aquella en la que todos los individuos tienen un trato constante, sino aquella en la que las relaciones que se establecen entre los individuos son “reales” (o, como dice Buber, “en serio”), vale decir, que esas relaciones son verdaderas encarnaciones de la vida dialógica. El principio dialógico, entonces, es la base tanto de la esfera intersubjetiva como de la social.

Aquí reside la diferencia esencial entre la colectividad y la comunidad: en la primera, no hay un “nosotros”, porque tampoco hay un “Tú”. Es esta característica particular del “nosotros” la que nos inclina a considerarlo como la “célula”¹⁴⁰ de las comunidades auténticas. A partir de aquí, se puede pensar en una comunidad más abarcadora, formada por diferentes grupos sociales o “nosotros”. Este es, de hecho, el plan intelectual que se trazó Buber a la hora de escribir *Caminos de Utopía*, su principal escrito sobre la cuestión social.

4. *Caminos de Utopía*

El libro que lleva este título fue publicado por primera vez en hebreo en 1947, y tres años más tarde aparecería la primera traducción al inglés. Escrito en los años inmediatamente posteriores a la finalización de la Segunda Guerra Mundial, pertenece a un período muy productivo para Buber, a pesar del ambiente convulsionado y caótico¹⁴¹. Se trata de una historia del socialismo utópico y anticentralista, donde

¹³⁹ Buber, M., *op. cit.*, pp. 145-146.

¹⁴⁰ El concepto de “célula comunitaria”, para hacer referencia al “nosotros”, no es utilizado explícitamente por Buber, pero consideramos que representa fielmente su concepción comunitaria y social.

¹⁴¹ “La productividad de Buber durante este período de anarquía, confusión y guerra fue tan asombrosa como la de sus cinco años en la Alemania nazi. Continuó la traducción de la Biblia hebrea y escribió tres libros importante de exégesis bíblica –sobre la relación histórica entre Israel y Palestina, una historia del

analiza las ideas de pensadores tales como Proudhon, Kropotkin, Landauer y Marx, entre otros. Es fruto de su actividad como profesor de filosofía social en la Universidad Hebrea, donde se desempeñaría también como director del Departamento de Sociología.

A pesar de ser fundamentalmente un estudio de carácter histórico, es posible encontrar entre sus páginas el desarrollo más acabado que brindó Buber acerca del problema social¹⁴². Nuestra intención al incluirlo en el presente trabajo no es exponer todo su contenido, sino rastrear justamente ese desarrollo. Así, podremos brindar una respuesta más acabada a la pregunta por la esencia de la comunidad.

4.1. Planteo del problema

El interés de Buber por el movimiento denominado “socialismo utópico” tiene que ver sobre todo con el postulado de “una renovación de la sociedad por renovamiento de su tejido celular”¹⁴³. Este socialismo supone que el problema de la sociedad es un problema de estructura, y que por lo tanto su solución sólo puede provenir de la renovación de la misma. El factor determinante para llevar a cabo esta renovación no es el político ni el económico, sino el *social*. Se trata, entonces, de un socialismo anticontralista, que se propone sustituir el poder coercitivo del Estado por el principio de cooperación y de mutualidad entre los individuos.

El término “socialismo utópico” es utilizado en el *Manifiesto Comunista* para designar a un grupo de pensadores que desarrollaron su pensamiento en una época temprana del proceso moderno de división del trabajo, en la que la industria capitalista no existía aún como tal. Por esta razón, sus sistemas resultan, en opinión de Marx y Engels, creaciones fantásticas e irreales. De hecho, el término “utópicos” es utilizado de

socialismo utópico y sobre las interpretaciones del jasidismo—, además de revisar y reescribir el conjunto de sus relatos jasídicos.” [Friedman, M., *op. cit.*, 305].

¹⁴² Roy Branson considera que es sorprendente cómo el pensamiento social de Buber ha escapado casi completamente al análisis crítico: “Ciertamente, lo que es sorprendente es el grado en el que el pensamiento social de Buber ha eludido el análisis crítico. Muchos olvidan que por trece años, hasta su retiro, Buber fue Profesor de Filosofía Social en la Universidad Hebrea en Jerusalem. Incluso especialistas en el pensamiento de Buber han tendido a descuidar su teoría social. Paul Arthur Schilpp y Maurice Friedman, después de editar treinta ensayos analizando *La Filosofía de Martin Buber*, se disculparon por que a lo largo de las 800 páginas de su volumen la filosofía social es una notable omisión.” [“The Individual and the Commune: A Critique of Martin Buber's Social Philosophy”, en *Judaism*, American Jewish Congress, New York, Vol. 24, 1 (1975), p. 82 (Traducción propia)].

¹⁴³ Buber, M., *Caminos de Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 7.

modo peyorativo, para distinguirlos del socialismo “verdadero”, que se basa en “la comprensión científica de la estructura económica de la sociedad burguesa como única base teórica sostenible.”¹⁴⁴ El panorama, entonces, es bien claro: socialismo “de lo social” vs. socialismo “de lo económico”.

Buber no considera que la principal diferencia entre estos dos tipos de socialismo se encuentre en los elementos utópicos, pues tanto la tendencia no-marxista como el marxismo en sí mismo los ostentan, aun cuando sean de distinta índole. Al contrario, una de las grandes diferencias que encuentra Buber entre estas doctrinas es que el socialismo utópico, a diferencia del marxismo, se niega a creer que la sociedad dará algún día un “salto” que la llevará a su emancipación; y si bien el agente del “salto” es la revolución, hay que decir que ésta no es más que la culminación y el desenvolvimiento de un proceso necesario, que se encuentra inscrito en la estructura misma de la sociedad. Para el socialismo utópico, en cambio, lo determinante es establecer, “desde ahora”, las condiciones sociales para que el cambio sea posible. La revolución no debe ser un “salto” sino la consumación de un orden social que ya había sido preparado:

“El socialismo no-marxista ‘utópico’ busca el camino igual en esencia a su meta final; se niega a creer que, confiando en el ‘salto’ que se dará un día, haya de prepararse entre tanto lo contrario de lo que se desea; cree más bien que es preciso crear desde ahora la atmósfera posible y necesaria al cambio que se operará; no cree en el salto post-revolucionario, sino en la continuidad revolucionaria, o mejor dicho: en una continuidad dentro de la cual la revolución significa solamente el cumplimiento, la liberación y ampliación de una realidad que, en lo posible, se ha desarrollado ya.”¹⁴⁵

Ya desde aquí, el socialismo utópico se perfila como la tendencia más acertada para Buber. El mérito de este socialismo consistió en interpretar que el problema de la sociedad es un problema de estructura, o mejor dicho, un problema de “desestructuración”. El error está en concebir a la sociedad como un conjunto de

¹⁴⁴ Buber, M., *Ibidem*, p. 10.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 25.

individuos, cuando se trata en realidad de un conjunto de grupos sociales, y de la agrupación de los mismos. Buber considera que el proceso de individualización efectuado por el estado capitalista significó para la sociedad el deterioro de su tejido estructural:

“Precisamente, por su esencia, la sociedad no consta de individuos aislados, sino de unidades societarias y de sus agrupaciones. Esta esencia fue progresivamente alterada por la coacción de la economía y el estado capitalista, de suerte que el proceso moderno de individualización se llevó a cabo en forma de desintegración. Las antiguas formas orgánicas siguieron existiendo en su aspecto exterior, pero perdieron su sentido y su alma: tejido que decae. No sólo lo que se llama las masas, sino toda la sociedad es amorfa, invertebrada, pobre de estructura.”¹⁴⁶

Frente a estas condiciones, los socialistas utópicos aspiraron a una reestructuración de la sociedad. Las contradicciones en las que ha se ve sumida la sociedad moderna, que se dan como consecuencia del desarrollo del capitalismo, preparan el escenario para esta reestructuración. Ahora bien, para los socialistas utópicos no se trata de un proceso necesario, que se daría como la consumación de ciertas fases históricas evolutivas (como supone la dialéctica marxista). Al contrario, lo que se debe hacer es preparar esa reestructuración social en base a las tendencias descentralizadoras y revolucionarias que existen ya en el seno de la sociedad. Hay aquí, sin duda, una proyección utópica; pero ésta se basa en las condiciones presentes y reales de la sociedad.

El socialismo descentralista al que adscribirá Buber (a diferencia del marxismo y su tendencia centralista) pone el acento en el establecimiento de una auténtica convivencia humana como único camino viable para superar las contradicciones en las que la sociedad se ve sumida. Y sólo puede darse la convivencia auténtica allí donde existen “verdaderos núcleos de habitación y verdaderos gremios de trabajo.”¹⁴⁷ Si no se establecen estas condiciones, y no se modifica la misma existencia comunitaria de las

¹⁴⁶ Buber, M., *Ibidem*, p. 26.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 27.

personas, entonces todas las revoluciones sociales imaginables serán un esfuerzo vano y superfluo. Es lo que sucedió, según Buber, con la revolución rusa:

“En el experimento ruso vemos que las relaciones entre los hombres no cambian en esencia cuando se insertan en una organización de poder socialista-centralista que determina la vida de las personas y la vida de los grupos sociales naturales.”¹⁴⁸

Reestructurar la sociedad es, en definitiva, recuperar la mutualidad o reciprocidad entre los hombres.

4.2. La reestructuración de la sociedad

En su análisis del socialismo utópico, Buber reconoce que la reestructuración social depende de dos factores fundamentales, a saber: la *tendencia descentralizadora*, que busca sustituir el “principio político” por el “principio social”¹⁴⁹, y la *tendencia comunitarista*¹⁵⁰, que pretende recuperar las formas de vida comunitaria, y evitar así la masificación del colectivismo. El elemento que completa este socialismo es el *federalismo*¹⁵¹, esto es, la unión y vinculación de los distintos grupos sociales.

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ En este punto reside, según Friedman, lo distintivo del pensamiento social buberiano: “Lo que distingue a Buber de hombres como Reinhold Niebuhr, Bertrand Russell y otros pensadores políticos contemporáneos, y lo coloca en la misma categoría con A.D. Gordon, Albert Camus, Carlo Levi e Ignacio Silone, es la distinción fundamental entre el ‘principio social’ y el ‘principio político’. El primero es el principio concreto de la auténtica solidaridad y comunidad. El segundo es un principio fundamentalmente abstracto que sacrifica la realidad social en aras de la dominación gubernamental. La crisis latente entre las naciones obliga a mantener un excedente político más allá de lo necesario, pero la reestructuración social con vistas a la máxima descentralización que sea compatible con las condiciones sociales existentes es posible y necesaria a fin de impedir que la humanidad se vea absorbida por el principio político.” [*op. cit.*, p. 319].

¹⁵⁰ Dujovne observa que es esta tendencia la que diferencia al socialismo de Buber del marxismo y del leninismo: “Tanto el movimiento marxista como el régimen soviético han subordinado la evolución de una nueva forma social a la acción política. (...) A esto opone Buber uno que llama ‘socialismo verdadero’ y del cual se ocupa en *Caminos de Utopía*. El verdadero socialismo es, para él, comunidad real entre los hombres, relaciones vitales directas entre Yo y Tú, sólo sociedad y confraternidad.” [*op. cit.*, p. 65].

¹⁵¹ Friedman sostiene que, para Buber, el federalismo es el único camino viable para completar la regeneración de la sociedad moderna: “Para crear una nueva solidaridad y espontaneidad social en un mundo en el cual el capitalismo ha despojado al hombre de una estructura social orgánica y el comunismo ha olvidado la regeneración social a favor de un rígido centralismo político, Buber postuló un socialismo comunitario federalista, distinto del socialismo teórico al que caracterizó como una ficción esquemática

En su análisis del socialismo, Buber reconoce que estas tendencias se hallan especialmente presentes en dos intentos históricos particulares, a saber, los movimientos cooperativistas de Inglaterra y Francia desarrollados en la primera mitad del siglo XIX, y las aldeas comunitarias judías de Palestina (los *kibbutz*). Nuestro interés en el análisis que realiza Buber sobre estos intentos se centra en considerar cómo estas formas de socialismo permiten comprender el principio fundamental de las relaciones en el ámbito social.

Entre los teóricos cooperativistas, Buber destaca el pensamiento del inglés William King. La “ley de cooperación” que reconoce King es una de las manifestaciones más claras de la tendencia comunitarista, fundamental para el esquema teórico al que adhiere Buber. Para King, el fundamento de la reestructuración social se encuentra en la transformación (revolución) de las relaciones de producción, es decir, de la forma en que se combinan el capital y el trabajo. Esta transformación sólo es viable mediante la cooperativa integral (la unión de las cooperativas de consumo y de producción). Ahora bien, el establecimiento de esta cooperativa no es el único requisito para lograr la reestructuración social. Es necesaria, además, cierta disposición anímica entre los miembros de la comunidad, que King no describe como una mera solidaridad impersonal, sino como una verdadera vinculación personal; vinculación que, aun cuando se encuentre sólo en estado de latencia la mayor parte del tiempo, debe estar pronta a actualizarse en cualquier momento. Por ello, la ley fundamental de cooperación es, para King, “el establecimiento de auténticas relaciones de hombre a hombre.”¹⁵²

Sin esta disposición a las relaciones intersubjetivas, el establecimiento de una cooperativa integral, que aúne el consumo y la producción, será un intento en vano. En la comunidad que proyecta King, sólo pueden admitirse individuos capaces de este tipo de vinculación. Por ello es que, como él mismo reconoce, “cuando alguien ingresa en una sociedad cooperativista, contrae una nueva relación con sus semejantes, y esta relación se convierte en seguida en objeto de toda sanción, tanto moral como religiosa.”¹⁵³ Esto supone que, para King, las relaciones que se establecen entre los

que elabora sistemas de validez absoluta sobre la base de una concepción abstracta de la naturaleza humana.” [*op. cit.*, pp. 319-320].

¹⁵² Buber, M., *Caminos de Utopía*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁵³ *Idem.*

individuos dentro del contexto de la sociedad no son sólo económicas o jurídicas, sino además –y sobre todo– morales y religiosas. Lo fundamental aquí es recuperar el elemento personal en las vinculaciones, de modo que la sociedad se renueve en base a la fuerza transformadora de lo interhumano. Ningún sistema político o económico puede reemplazar esta energía renovadora que proviene de las relaciones interpersonales auténticas.¹⁵⁴

Esta ley fundamental del cooperativismo de King tiende a la constitución de cooperativas o grupos sociales, como una primera instancia en el proyecto de reestructurar la sociedad. El segundo momento consiste en aplicar esa misma ley al orden de los grupos sociales. Se trata de la cooperación entre cooperativas, es decir, de su federalización. El fundamento del federalismo consiste en aplicar al conjunto de los grupos o células sociales el principio de mutualidad que rige en el seno de los mismos: “Así como en la sociedad cooperativa se unen personas para satisfacer en común ciertas necesidades, así se unen también diversas células cooperativas bajo el principio de solidaridad para ejercer determinadas funciones, especialmente las de abastecimiento y producción.”¹⁵⁵ King pretendía, entonces, llegar a la gran realidad socialista mediante la conformación de pequeñas realidades socialistas (comunidades de cooperación).

Pero hay que decir que este proyecto, delineado fundamentalmente por el movimiento cooperativista, no alcanzó, en opinión de Buber, a conseguir su objetivo. Para él, la aldea cooperativa hebraica de Palestina es el único ensayo de cooperativa integral que tuvo cierto éxito¹⁵⁶. La clave reside en el hecho de que la aldea comunitaria fomenta una auténtica vida en común, cumpliendo, de esta manera, con la ley fundamental del cooperativismo:

¹⁵⁴ Branson considera que es el principio de mutualidad el que puede hacer que, en el seno de una institución o corporación, donde en apariencia no hay espacio para la vinculación y la realización personal, se inmiscuyan el diálogo y la relación: “Un trabajador industrial puede acceder a una relación Yo-Tú con su máquina y el líder de incluso una gran empresa puede practicar el diálogo cuando él experimenta su trabajo no ya como una máquina con gente como partes que se mueven, sino como una asociación de personas con rostros y biografías, unidas por una labor que está representada, aunque no consista esencialmente en eso, por los logros de un complicado mecanismo.” [*op. cit.*, p. 85 (Traducción propia)].

¹⁵⁵ Buber, M., *Caminos de Utopía*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 179.

“Ambas formas de cooperativa han tenido un gran desarrollo, pero las cooperativas de consumo sólo en formas totalmente burocratizadas y las de producción en formas totalmente especializadas; hoy menos que nunca pueden abarcar la vida comunitaria. Es la conciencia de eso lo que impulsa hacia la forma sintética, hacia la cooperativa integral cuyo más poderoso intento es la aldea comunitaria en la cual se forma una vida en común a base de la unión de producción y consumo.”¹⁵⁷

El núcleo central de esa “vida en común” lo constituye una disposición particular en sus miembros, que Buber denomina “actitud abierta”. No se trata de intimidad, sino de apertura a la relación. Buber no considera que las dimensiones de la comunidad sean relevantes en este aspecto (como si dijésemos que una comunidad pequeña presenta condiciones más favorables para el desarrollo de esta actitud que otra más numerosa). Si la base de la comunidad se encuentra en la actitud de apertura, entonces es posible alcanzar la autenticidad:

“No se trata de intimidad, ésta se produce donde se produce y falta donde falta; se trata de la actitud abierta. Para que haya una comunidad genuina no es necesario que conste de hombres que se traten constantemente; tiene que constar de hombres que, precisamente como compañeros, estén abiertos y dispuestos unos para otros. Es comunidad auténtica aquella que en *cualquier* punto de su existencia tiene carácter de comunidad. Las cuestiones sociales internas de una comunidad son, pues, en realidad, cuestiones relativas a su autenticidad y, por consiguiente, a su fuerza interna y a su consistencia.”¹⁵⁸

Este “carácter de comunidad”, que es el que define su autenticidad y su consistencia, está dado por la centralidad de la relación recíproca y de la confirmación mutua.¹⁵⁹ Las “cuestiones sociales”, entonces, deben ser analizadas desde el principio

¹⁵⁷ Buber, M., *Ibidem*, p. 177.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 183-184.

¹⁵⁹ Dujovne reconoce acertadamente que en este aspecto fundamental reside la esencia de los grupos sociales: “Un grupo sería efectivamente humano en la medida en que tiene lugar en él la indicada confirmación mutua, en la mutualidad de la *relación*. Fuera de la herramienta y del arma, son la integración y el reconocimiento individual mutuos quienes dan al hombre capacidad de alcanzar su señorío sobre la tierra.” [*op. cit.*, p. 55].

fundamental que estableció Buber para la esfera intersubjetiva. Así como el Yo existe por las relaciones vitales que establece, la comunidad alcanza su autenticidad cuando se organiza en torno a ese mismo “centro vital”. Ya desde *Yo y Tú*, Buber había reconocido la importancia de este “centro vital” para la constitución de la comunidad auténtica:

“La verdadera comunidad no surge por el hecho de que las gentes tengan sentimientos recíprocos –aunque obviamente tampoco puede haberla sin ellos–, sino por estas dos cosas: porque todas ellas estén entre sí en viva relación recíproca con un centro viviente, y porque estén entre sí en viva relación recíproca.”¹⁶⁰

Y, más adelante, Buber identifica este centro viviente con la presencia del Tú en el seno de la comunidad:

“Vida pública verdadera y vida personal verdadera son dos figuras en compenetración. Para que ellas surjan y duren se requieren sentimientos, que son el contenido cambiante, y se requieren instituciones, que son la forma permanente, pero ambos juntos aún no crean la relacionalidad humana, sino un tercero, la presencia central del Tú, más aún, para decirlo más verdaderamente, el Tú central acogido en la presencia.”¹⁶¹

Se trata, en consecuencia, de una ampliación de horizontes: el primero está marcado por el *Yo-Tú*; el segundo, por el *Nosotros*.

4.3. El principio dialógico como base de las relaciones sociales: del “Nosotros” al “Todos”

El análisis precedente nos lleva a concluir que, incluso en la esfera comunitaria, lo esencial para el hombre es lo interhumano. La atomización que llevó a cabo el desarrollo del capitalismo es desdeñable porque expone al hombre a la individualidad más acérrima, y por lo tanto, a una situación totalmente contraria a la que le

¹⁶⁰ Buber, M., *Yo y Tú*, op. cit., p. 45.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 46.

corresponde por esencia. Al minar las bases de lo intersubjetivo, el capitalismo logró también debilitar la fuerza interna de los grupos sociales, que no son más que el resultado del despliegue de lo interhumano:

“El nuevo centralismo del gran capitalismo logró lo que no había logrado el antiguo: atomizar la sociedad. El capital que domina las máquinas y, mediante su ayuda, la sociedad, sólo quiere tener ante sí a individuos, y el Estado moderno lo secunda desposeyendo progresivamente la vida autónoma de los grupos.”¹⁶²

Por esto se vuelve necesaria una reestructuración de la sociedad. Pero el agente principal de esta reestructuración no debe ser de orden social (vale decir, “estructural”, al modo marxista, como un mero reordenamiento del “esqueleto” social), sino de orden intersubjetivo. A propósito de esto, Dujovne reconoce la distinción buberiana entre la realidad básica de la existencia humana (la esfera de lo interhumano) y la derivada de ella (el grupo social), y considera que la reestructuración debe efectuarse como una recuperación de lo dialógico:

“Si la realidad y el valor básico es el grupo orgánico, entonces se ha de admitir que lo que es, es lo que debía ser. Si por el contrario, la realidad y el valor básico es la relación dialógica concreta entre hombres, entonces hay una necesidad vital de reestructuración de la sociedad. Tal reestructuración habría de permitir que las relaciones entre hombres sean de una naturaleza más genuinamente dialógica.”¹⁶³

Recuperar el carácter propiamente dialógico de las relaciones entre los hombres implica rescatar el primero de los horizontes de la existencia humana: el Nosotros. Este horizonte, pasado por alto tanto por el individualismo como por el colectivismo, es la clave para comprender ambas esferas de la existencia humana: la intersubjetiva y la social. Pero aquí es necesaria una aclaración importante, que no aparece de modo explícito en los escritos de Buber, pero que parece seguirse de sus lineamientos fundamentales: mientras que en la esfera intersubjetiva el Nosotros es, efectivamente, el

¹⁶² Buber, M., *Caminos de Utopía*, op. cit., p. 176.

¹⁶³ Dujovne, L., op. cit., p. 64.

horizonte de realización para el hombre, en la esfera social corresponde tan sólo al umbral: desde allí se puede pensar en un segundo horizonte. Si el Nosotros correspondiese sin más a la realización de la esfera social, parecería que la distinción entre una esfera intersubjetiva y otra comunitaria carecería de sentido, pues la persona vería saciadas sus ansias de relación en el Yo-Tú. Pero lo cierto es que, más allá de esta esfera, en la que se da el vínculo entre hombre y hombre, se extiende otra que es mucho más amplia y compleja, y que corresponde a la sociedad. Lo social debe tener, al igual que lo intersubjetivo, su propia especificidad, y por ello es que lo reconocemos como un segundo horizonte.

Este segundo horizonte de la existencia humana, en el que se da el verdadero despliegue de “lo social”, es reconocido por Buber en su concepción del federalismo. Hacia el final de *Caminos de Utopía*, sostiene que la federación de comunidades es el paso decisivo que conduce del orden interpersonal al orden social; y que, por ello mismo, es la única forma de alcanzar una verdadera reestructuración:

“Pero considero que la suerte del género humano depende de la posibilidad de que la comuna renazca de las aguas y del espíritu de la inminente transformación de la sociedad. Un ente comunitario orgánico –y sólo éstos pueden formar una humanidad configurada y articulada– no se integrará nunca a base de individuos, sino de comunidades pequeñas e ínfimas: una nación es comunidad en la medida en que tiene contenido comunitario.”¹⁶⁴

El proceso de federalización debe seguir, para Buber, el mismo principio dialógico que prima en la esfera intersubjetiva: la relación, la confirmación y la reciprocidad. Por eso sostiene que:

“Lo más esencial es que el proceso de la formación de comunidades prosiga en las relaciones de las comunidades entre sí. Sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario.”¹⁶⁵

¹⁶⁴ Buber, M., *Caminos de Utopía*, op. cit., pp. 199-200.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 201.

El problema que subyace aquí es el de determinar la naturaleza de esas relaciones entre las comunidades. Al referirnos a la esfera intersubjetiva, observamos que el pensamiento de Buber establece ciertas condiciones para su despliegue, que denominamos “condiciones actitudinales”. Análogamente, el despliegue de lo social debe depender de ciertas condiciones que, rebasando el orden de lo intersubjetivo, se apliquen a regular las relaciones entre los grupos de una comunidad. Llamaremos a estas últimas “condiciones sistémicas”.

La “comunidad de comunidades” es el objetivo final del pensamiento social buberiano. Este gran “ente comunitario” representa la máxima expresión de lo dialógico, su despliegue más rico y acabado. Con todo, Buber no se explayó demasiado al respecto: parece más preocupado por rescatar el principio básico de la esfera intersubjetiva. Pero así como el Yo y el Tú no existen de modo aislado, sino que son dentro de la dinámica particular del Nosotros, las comunidades o grupos de un ente comunitario tampoco pueden desarrollarse sin una vinculación real y fecunda con una entidad superior y más abarcadora, que podemos llamar el *Todos*. El pensamiento social de Buber nos exige una consideración de este tipo, que implica determinar las condiciones de realización del hombre en la esfera comunitaria. Estas cuestiones serán abordadas en el Capítulo IV, donde analizaremos el esquema teórico que acabamos de proponer.

Capítulo IV

El proyecto de reestructuración social: camino hacia el “Todos”

1. Las condiciones sistémicas para la realización del hombre

La pregunta por la posibilidad de un “diálogo social”, que intente brindar una caracterización de la especificidad de los diversos tipos de vinculación que se dan entre los grupos sociales, no encuentra en la obra de Buber un desarrollo exhaustivo y preciso. Sin embargo, en *Caminos de Utopía* es posible encontrar ciertas formulaciones que permiten reconstruir lo que podría llamarse la “ética social” buberiana. Esta ética social desarrolla las condiciones para la realización del hombre en la esfera comunitaria. Dichas condiciones no pueden ser meramente “actitudinales”, pues lo que se pone en relación aquí no son personas, sino grupos sociales. Por ello, podemos hablar de condiciones “sistémicas” cuando hacemos referencia a los requisitos para que el hombre alcance su realización en la esfera social. Estas condiciones sistémicas tienen que ver con el reconocimiento de la persona humana por la sociedad, y deben respetar los principios fundamentales de la filosofía dialógica. Desarrollaremos dos condiciones fundamentales, que implican a su vez un despliegue mayor de condiciones subsecuentes. La primera es el *socialismo*, como condición sistémica de estructura, ya que establece el tipo de organización social que mejor se ajusta a los principios de la filosofía dialógica. Y la segunda es el “*anti-dogmatismo*” o la *deliberación* como condición sistémica de relación, pues se trata de la forma en que se regulan las vinculaciones entre los diversos grupos sociales.

1.1. El socialismo como condición sistémica de estructura

El capítulo de *Caminos de Utopía* dedicado al análisis del cooperativismo como intento de realización del socialismo utópico culmina con un balance del mismo. Luego de comprobar que las federaciones de cooperativas fracasaron en su intento de

reestructuración social, a pesar del entusiasmo con el que se habían fundado, Buber se pregunta por la causa de este fracaso. Y contesta:

“El verdadero peligro que las amenazaba provenía aquí, como en Inglaterra, de su propio seno: la capitalización, la paulatina transformación en sociedades capitalistas o semicapitalistas.”¹⁶⁶

Esto fue lo que sucedió, en opinión de Buber, con las cooperativas de consumo y de producción. El peligro de capitalización, siempre latente en su proceso de formación, consiste en que los intereses de sus miembros dejen de ser verdaderamente sociales, de “todos”, para convertirse en intereses separatistas, individuales o de grupo. Las federaciones socialistas se convirtieron así en organizaciones aristocráticas, plutocráticas o monárquicas. Por lo tanto, si el proceso de capitalización constituye la ruina del crecimiento comunitario, se vuelve necesario un tipo de organización diferente. La alternativa a la organización capitalista es el socialismo.

El problema es que el término “socialismo” está cargado de múltiples sentidos, o al menos, de referencias dispares. De hecho, el propósito general de *Caminos de Utopía* es precisar esta cuestión. De todas las vertientes que adoptó el pensamiento socialista a lo largo de la historia, la que ejerció mayor influencia en Buber fue la de Gustav Landauer. Así lo atestigua Friedman:

“Sin duda, el factor que ejerció mayor influencia sobre la concepción buberiana de la comunidad fue el socialismo de su amigo Gustav Landauer (...) Landauer se oponía a la guerra no sólo por pacifismo, sino también por su intrínseco antagonismo hacia el Estado, lo que lo convertía en un socialista anarquista. Dicho de otra manera, creía en el socialismo comunitario y en la comunidad de comunidades, en oposición a los que creen en el socialismo de Estado.”¹⁶⁷

El socialismo, entonces, debe combatir dos peligros que amenazan a la comunidad: uno es interno, y tiene que ver con la capitalización de sus relaciones

¹⁶⁶ Buber, M., *Caminos de Utopía*, op. cit., p. 98.

¹⁶⁷ Friedman, M., op. cit., p. 117.

productivas; otro es externo a ella, y tiene que ver con el totalitarismo de Estado (aun cuando se trate de un Estado socialista). En realidad, se trata de dos cuestiones plenamente entrelazadas, al punto de que la solución a estos dos peligros latentes se encuentra en lo mismo: la estructuración (o, mejor dicho, la reestructuración) de la sociedad. Por esto es que el socialismo aparece como una de las condiciones sistémicas para la realización del hombre.

1.1.2. El peligro de capitalización

El peligro de capitalización de las relaciones productivas es una cuestión que se encuentra en el centro del pensamiento marxista. Desde ya, Buber concedió un capítulo entero de *Caminos de Utopía* para analizar la propuesta de Marx. Dicha propuesta sostiene que es el Estado capitalista el que mantiene la situación injusta de explotación burguesa, y que por lo tanto, la fuerza de la revolución proletaria debe ser dirigida contra sus bases. La transformación de las relaciones de producción vigentes traería aparejada la disolución del Estado capitalista y, en consecuencia, la instauración de un orden social más justo, donde sea la libertad –y no la coerción– la que impere.

Ahora bien, Buber encuentra aquí una dificultad propia de la forma en que está planteada la cuestión. Según Marx, la revolución socialista acabará con el orden político vigente hasta ese momento (que implica la explotación de una clase sobre otra) y dará lugar a una sociedad sin clases ni antagonismos, donde no habrá ya, en palabras de Marx, “poder político propiamente dicho”, ya que este tipo de poder no es sino la forma de explotación dentro de la sociedad burguesa. Si se acepta esto, es necesario preguntarse con Buber en qué consiste el poder político “impropiamente dicho”, esto es, el poder político que regirá la sociedad sin clases. Marx no aclara cuál es la diferencia entre uno y otro, es decir, entre el poder político propiamente dicho (el que rige la sociedad burguesa) y el poder político impropiamente dicho (el del socialismo). Buber sostiene que esta falta de claridad posibilita la generación de una nueva modalidad del principio político, que Marx no estaría dispuesto a aceptar:

“Marx, al no trazar una clara línea de demarcación entre el poder propiamente dicho y el impropriamente dicho, abre la puerta a una modalidad del principio político que, a su juicio, no existe ni puede existir: a una modalidad que no es expresión y resultado de la dominación de clases, sino expresión y resultado de ambiciones de poder y luchas por él, entre grupos y entre individuos que no se pueden definir por clases.”¹⁶⁸

Estas luchas de poder dentro de la comunidad socialista serían la encarnación del peligro de capitalización que Buber reconocía en los intentos del cooperativismo. “Poder” debe ser entendido, aquí, como “poder económico”. El socialismo, entonces, estaría replicando el problema que había pretendido solucionar: el de la explotación y la dominación. Se pasaría de un poder político explícito a un poder político solapado y encubierto por el velo de la revolución socialista:

“Por consiguiente, el poder político impropriamente dicho sería en este caso el ‘resumen oficial’ del antagonismo dentro de la clase proletaria, o, más exactamente, dentro de la población en la que ‘se ha suprimido la dominación de clases’”.¹⁶⁹

Si Marx no pudo dar respuesta a este problema fue porque, para él, lo decisivo está en el orden político. Buber sostiene que éste fue el yerro de la propuesta marxista: conceder una relevancia excesiva al orden político y olvidarse completamente del orden social y de la necesidad de reestructuración de su tejido. Es por esto que tanto Marx como Engels no tenían respuestas positivas frente a la pregunta que acuciaba al socialismo utópico, a saber, la pregunta por los elementos de la reestructuración social. Y no tenían respuestas porque carecían de una relación interna con la idea misma de “reestructuración”:

“El acto político de la revolución siguió siendo lo único a lo que esencialmente debía aspirarse, y la preparación política –primero la directa, luego la parlamentaria

¹⁶⁸ Buber, M., *Caminos de Utopía*, op. cit., p. 117.

¹⁶⁹ *Idem.*

y sindical– la única tarea esencial para él. De esta manera, el principio político pasó a ser lo supremo y determinante y toda decisión sobre la actitud práctica con respecto a esos ‘elementos existentes’, los que estaban en vías de formación o los que hubiera que constituir de nuevo, se tomaba atendiendo exclusivamente a lo conveniencia política de cada momento.”¹⁷⁰

Volviendo a la cuestión del socialismo como condición sistémica, se puede concluir que la capitalización de las relaciones productivas es peligrosa porque implica privilegiar el principio político por encima del social. Es por esto que los intentos del cooperativismo y de las aldeas comunitarias de Palestina, que invertían la relación entre estos principios, aparecen como los más adecuados para Buber.

1.1.3. El peligro de centralismo

Sin embargo, hay otro peligro que acecha a los intentos del socialismo, y que está sumamente vinculado al problema de la capitalización paulatina, a saber, el de la centralización del poder estatal. Este problema se ve reflejado con toda claridad en el planteo de Lenin, quien comparte con Marx la convicción de que lo fundamental para el desarrollo del socialismo es el principio político. En Lenin, al igual que en Marx, este privilegio otorgado al principio político, que se traduce en la necesidad de un poder centralista, se da en desmedro del principio social, y de la fuerza de reestructuración que éste posee:

“La idea socialista señala la necesidad, aun en Marx, aun en Lenin, de una estructura orgánica de la nueva sociedad a base de pequeñas sociedades, íntimamente unidas por una vida y un trabajo comunes, y de sus federaciones. Mas ni Marx ni Lenin deducen de esto una norma clara y unitaria para la acción. En ambos, el elemento centralista de la política revolucionaria desplaza al elemento descentralizador de la nueva construcción.”¹⁷¹

¹⁷⁰ Buber, M., *Ibidem*, p. 133.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 137.

El centralismo de Lenin se aprecia sobre todo en su teoría de los “Consejos” como organismos de la revolución. Los Consejos eran para Lenin los organismos de gobierno más aptos para la realización del socialismo. Su consigna fue: “Todo el poder para los Consejos” (concentración de todo el poder político en los Consejos). Ahora bien, esta consigna debe ser interpretada en la clave de la política centralista de la revolución propuesta por Lenin: “todo el poder para los Consejos” significa “todo el poder para el Partido a través de los Consejos.”¹⁷² En esto consiste el centralismo de Lenin: en la concentración del poder político en manos del Partido Bolchevique. La descentralización efectuada por los Consejos no es más que una estrategia política revolucionaria para otorgarle todo el poder al Partido. Como en Marx, se pone el acento en la política, y no en la reforma socialista. Podría creerse que los Consejos representan para Lenin el anhelado elemento estructural, es decir, las comunidades de vida y acción a partir de las que se puede reestructurar la sociedad. Pero, en realidad, no forman parte de la reforma socialista-estructural, sino que son elementos de la política revolucionaria. Una vez consolidado el Estado proletario –Estado centralista– los Consejos mismos tendrán que subordinarse a él. Según Lenin, no perderán por esto su autonomía, ya que podrán unirse unos con otros libremente.

Ahora bien, Lenin no se percató de algo importante:

“Por lo visto, Lenin no sospecha que esas uniones sólo tienen carácter socialista y constructivo cuando se producen espontáneamente, desde abajo, cuando no son propiamente uniones, sino fusiones, cuando se trata de un proceso no centralista, sino federativo.”¹⁷³

A partir de este texto se pueden establecer dos elementos importantes que debe respetar el socialismo, si pretende llevar a cabo una verdadera reestructuración social. Estos elementos son: a) que las uniones entre los grupos sociales deben ser “espontáneas”, “desde abajo”, y no impuestas o diagramadas por un poder central; y b) que esas uniones son fusiones: los grupos sociales no desaparecen ni se ven falseados en

¹⁷² Buber, M., *Ibidem*, p. 156.

¹⁷³ *Idem*.

su esencia (como podría ocurrir en un proceso de centralización), pero se revitalizan y complementan al relacionarse entre ellos en una federación. Esto mismo es lo que ocurre, en el orden intersubjetivo, con el Yo y el Tú: no se eclipsan el uno al otro sino que, al contrario, se revelan su verdadero rostro a través de la relación. Aquí se ve, como ya hemos tenido oportunidad de señalar, la continuidad entre la esfera de lo interpersonal y la esfera social.

Estos dos elementos que acabamos de mencionar, que corresponden a un socialismo bien entendido en opinión de Buber, pueden ser interpretados bajo la clave de las condiciones sistémicas para la realización del hombre. La primera tiene que ver con la posibilidad de asociaciones libres que pueden darse entre los diversos grupos que conforman una comunidad; la segunda, con el carácter de esas mismas asociaciones, carácter que no implica la absorción de un grupo sobre otro o la eliminación de las diferencias, sino la complementariedad y el crecimiento de la vida comunitaria. Esto sólo es posible en base a un socialismo descentralista, que ponga el acento en el principio social y no en el político. Por ello es que el socialismo aparece como la condición sistémica estructural más importante.

Es necesario reconocer que un socialismo de este tipo precisa, para su desarrollo, de un conjunto de condiciones y circunstancias propicias que lo acompañen. De hecho, el intento del Partido Bolchevique se encontró con esta dificultad, y Buber reconoce que las circunstancias no ameritaban una sustitución inmediata del principio político por el social, ya que el pueblo no estaba preparado para ejercer el poder de modo directo. Pero Buber también reconoce que hubiese sido posible establecer una pauta que marque la sustitución paulatina de un principio por otro. Esto fue lo que nunca ocurrió con el intento del Partido Bolchevique: el poder nunca pasó al pueblo, sino que quedó en manos de los revolucionarios. La “dictadura del proletariado” se convirtió en una dictadura de Estado:

“El poder del principio social no podía crecer. Los comienzos de un ‘gobierno autónomo de los productores’ (...) fueron privados de poder, a pesar de toda la aparente libertad de manifestación y deliberación, por la dominación de partido que en todo obligaba con sus diversos métodos, visibles o invisibles, a conformarse con

la doctrina y voluntad de la central (...) La 'dictadura del proletariado' es de hecho una dictadura del Estado sobre la sociedad, desde luego: una dictadura querida o por lo menos tolerada por la inmensa mayoría del pueblo porque éste sigue esperando que de este modo se consumará finalmente la ansiada revolución social.”¹⁷⁴

Como ya hemos señalado, si el Estado se vuelve centralista la comunidad auténtica de personas no llega a realizarse. La concentración del poder estatal coarta la espontaneidad y la libertad de vinculación dentro del contexto comunitario, arruinando así el germen de la reestructuración social. La solución aparente consistiría en abolir el Estado (anarquismo), logrando así la tan ansiada emancipación. Pero ésta no es exactamente la propuesta del socialismo planteado por Buber, que encuentra en Landauer su principal influencia. En un tono más moderado que el de Kropotkin, Landauer considera que el Estado surge históricamente como respuesta a la necesidad de establecer un orden social justo. Por lo tanto, el Estado es una situación de hecho, y no una imposición de cierto sistema político. Pero esto no implica que el Estado deba concentrar todo el poder, convirtiéndose así en un gobierno centralista (como sucedió, en opinión de Buber, con el Partido Bolchevique), pues estaría faltando a su función esencial: la de asegurar el orden social cuando éste no surge de las relaciones espontáneas entre los grupos que conforman la comunidad:

“Los hombres que en un determinado momento conviven en un espacio dado, sólo hasta cierto punto son capaces de unirse voluntariamente del modo debido, de guardar voluntariamente un orden justo y de regir por él los asuntos comunes. El límite que en cualquier momento está puesto a esta capacidad, constituye la base del Estado en ese momento; dicho con otras palabras: la medida de la incapacidad para un orden justo voluntario determina la medida de la coacción legal.”¹⁷⁵

Landauer considera, entonces, que la base del Estado es variable, y que debe ajustarse a las condiciones de su propia comunidad. Se trata de un planteo que tiene en

¹⁷⁴ Buber, M., *Ibidem*, pp. 161-162.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 68-69.

cuenta, por un lado, la dificultad real que enfrenta toda comunidad al intentar establecer un orden de coexistencia justo, y por el otro, que el Estado cumple un rol asistencial fundamental para ese fin. Ésta es la razón principal por la que reconocemos al socialismo como la condición sistémica estructural. Cuando el principio social no puede desarrollarse por sus propios medios, y la existencia de la comunidad se ve amenazada por ello, entonces debe intervenir el Estado, con la condición de que respete siempre la medida de esa incapacidad de desarrollo autónomo.

El problema que encuentra Landauer es que el Estado se vuelve contraproducente cuando rebasa esa medida, es decir, cuando no se limita a intervenir en lo estrictamente necesario para mantener el orden justo de la sociedad, sino que se impone autoritariamente a los individuos. Y el hecho es que, históricamente, los Estados han tendido a rebasar esa medida y a volverse totalitarios y centralistas. Inspirándose en el pensamiento de Landauer, Buber sostiene lo siguiente:

“La diferencia que existe en cualquier momento entre el Estado ‘convenido’ y el de hecho, diferencia que yo denomino ‘plus-Estado’, se explica por el hecho histórico de que el poder acumulado no abdica si no se ve obligado a hacerlo. Se niega a adaptarse al aumento de capacidad para un orden voluntario mientras éste no ejerza sobre él una presión lo suficientemente fuerte.”¹⁷⁶

La solución, entonces, se vuelve evidente:

“La tarea que de esa situación se desprende para los socialistas, o sea para quienes procuran la reestructuración de la sociedad, es hacer retroceder el dominio real del Estado hasta hacerlo coincidir con el límite ‘convenido’ por la razón. Y eso es lo que ocurre gracias a la creación y renovación de la genuina estructura orgánica, mediante la unión de personas y familias en diversas comunidades y la de éstas en federaciones. Es este crecimiento y no otra cosa lo que ‘destruye’ al Estado suplantándolo.”¹⁷⁷

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ *Idem.*

Reemplazar, en la medida de lo posible, el principio político por el social: he ahí la clave del socialismo de Buber¹⁷⁸. Cabe preguntarse si esta tarea que Buber le asignó al socialismo logrará alguna vez, en una comunidad determinada, suplantar definitivamente al Estado. Y esta pregunta, al parecer, nos pone cara a cara con el meollo del libro de Buber: la utopía. Pero aún cuando el socialismo no logre suplantar totalmente al Estado, su tarea no carece de importancia: la reestructuración de la sociedad depende de ella. Esta reestructuración social no es una tarea propia del Estado, sino de la comunidad misma, aun cuando el Estado cumple un rol asistencial muy importante, y por eso lo identificamos como una de las condiciones sistémicas para la realización del hombre.

1.1.4. El socialismo: un problema de grupo

Si profundizamos en la idea de reestructuración, que reconocimos como la solución frente a los peligros de capitalización y de centralización que amenazan a la comunidad de personas, veremos que la cuestión central es la del grupo social. Así lo reconoció el propio Buber, al considerar el problema del Estado de Israel. En el discurso que escribió en 1928 para la Asamblea de la Liga Pro Eretz Israel Trabajadora, titulado “¿Por qué la construcción del Estado de Israel debe ser socialista?”¹⁷⁹, sostiene que las aspiraciones de realización del Socialismo no dependen tanto de las exigencias políticas o económicas sino, justamente, de la voluntad de realizarlo en la experiencia concreta:

“¿Es que nuestras exigencias son esencialmente políticas y económicas, o poseen el contenido de nuestras constantes aspiraciones de realización del Socialismo real?
¿Es que estas aspiraciones están dirigidas por el deseo de concretar el Socialismo con la construcción del Estado de Israel en nuestros días, en cada momento, en

¹⁷⁸ Este programa propuesto por Buber pretende convertir al socialismo en una realidad efectiva, quitándole así el carácter ideológico que había adquirido en sus diversas vertientes históricas. En este punto, Buber también sigue a Landauer, y así lo atestigua Friedman: “Landauer formulaba una exigencia inédita: que uno no debía limitarse a reconocer y abrazar una idea, sino que debía tomarla en serio y aplicarla en la realidad; que el socialismo no es un programa para otro tiempo y lugar sino para aquí y ahora.” [op. cit., p. 121].

¹⁷⁹ Compilado en *Martín Buber, Sionismo y Universalidad. Escritos escogidos*, Ediciones Porteñas y Departamento de Cultura de AMIA, Buenos Aires, 1978, pp. 152-164.

cada detalle, de una manera que se adapte a todas las exigencias propias de la construcción?”¹⁸⁰

Construir un Estado socialista implica, entonces, vivir esa misma construcción. Lo determinante aquí no es el principio político o económico, sino el principio social. Por ello, Buber reconoce que el problema de la construcción de un Estado socialista es, en definitiva, un problema de grupo:

“El punto central en la pregunta por la construcción de un Estado socialista habla sobre el problema del grupo. Creo que la cuestión de evaluación del grupo no se puede hacer en forma teórica sino que es una de las preguntas más maravillosas en la historia de la humanidad que no encuentran su respuesta sino a través de la experiencia. La pertenencia a un grupo es una experiencia vívida.”¹⁸¹

Podría decirse que el grupo social es el “elemento socialista” por excelencia, es decir, el componente fundamental y primario para que el socialismo pueda desarrollarse. De hecho, esos dos peligros que hemos mencionado, el de capitalización y el de centralización, amenazan directamente la constitución y el desarrollo del grupo social. Por ello, se vuelve necesario asegurar la vida del grupo para que la construcción del socialismo sea posible. Como acabamos de ver, Buber sostiene que esa construcción no depende fundamentalmente de exigencias de tipo político o económico, sino del deseo o voluntad de realizarla. Es la vida misma del grupo, con sus momentos, con sus detalles, la que define las posibilidades de establecer un Estado socialista:

“Yo no creo que sea posible la concreción política de los más grandes ideales socialistas si no se comienzan a concretizarlos en la vida real. Si no comenzara tal realización ahora y aquí, y en el modo en que nosotros queremos llegar a su finalidad, no llegaremos a ella. El medio falsificado falsifica el fin en el proceso de

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 156.

¹⁸¹ *Idem*.

la ejecución, llegando a un resultado más negativo aún y es la realización aparente del ideal social.”¹⁸²

Ahora bien, ¿qué sucede cuando esa voluntad de realización falta, o cuando no es lo suficientemente fuerte como para sostener la construcción del socialismo? ¿Qué sucede cuando la vida del grupo se ve obstaculizada por intereses que contradicen su propio desarrollo? Más arriba señalamos que, en este punto, Buber sigue a Landauer y su concepción del Estado: la base del mismo es variable, y debe ajustarse a las condiciones de su propia comunidad, asegurando así la convivencia y el orden justo cuando los ciudadanos no son capaces de hacerlo de modo voluntario o autónomo. Ahora bien, a nuestro juicio aquí nos encontramos con una ambigüedad en el pensamiento social de Buber que dificulta su comprensión. Si la reestructuración social depende de la posibilidad de reemplazar el principio político por el social (descentralización); pero, a su vez, la historia nos muestra que los Estados –incluso los “socialistas”– tienden a volverse centralistas, ¿cómo encontrar ese “punto medio” en el que el Estado pueda cumplir con su rol específico, pero en el que también deje el debido espacio para que las relaciones vitales entre los individuos y los grupos permitan el desarrollo del principio social de reestructuración?

Este planteo aparece de modo explícito en el discurso que hemos citado sobre la posibilidad de un Estado socialista en Israel. Allí, Buber lo plantea en estos términos:

“¿Debe el hombre reflexionar día a día y tomar la responsabilidad por esa parte del Socialismo que se puede concretizar hoy? ¿Qué medida de independencia social; es decir, qué medida de socialización verdadera entre los seres humanos que trabajan y viven en conjunto se puede realizar hoy de acuerdo a los cánones aceptados?”¹⁸³

Y la respuesta apunta a la capacidad de descentralización que debe poseer el socialismo:

¹⁸² *Ibidem*, p. 157.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 159.

“La pregunta: ‘Socialismo centralizado o descentralizado’ no fue expuesta en forma correcta. Socialismo en un marco de centralización no es Socialismo. El Socialismo, en donde fueron cambiadas las relaciones de poder para bien de los obreros, sin un cambio en las interrelaciones entre los seres mismos, no es Socialismo.”¹⁸⁴

La respuesta de Buber es clara: la mutualidad o reciprocidad entre los miembros de la comunidad es el único camino para construir un verdadero Estado socialista. Ahora bien, cabe preguntarse si esta suposición no implica una confianza excesiva hacia la capacidad de establecer la reciprocidad en el ámbito social. Esta es la opinión que expresa Roy Branson en su artículo titulado “The Individual and the Commune: A Critique of Martin Buber's Social Philosophy” (1975). Branson considera que, al poner el acento de un modo tan marcado en la mutualidad, Buber parece pasar por el alto el hecho de que la voluntad de reciprocidad puede faltar. En esos casos, la intervención del Estado resulta muy valiosa; pero Buber parece desestimarla:

“La preocupación de Buber por la importancia de la mutualidad no le permite apreciar la capacidad que tiene el hombre tanto para distorsionar la compañía humana íntima como para trascenderla. Esto lleva a Buber a desestimar el valor para la sociedad tanto de las normas como de las estructuras de justicia.”¹⁸⁵

La posición del autor parece reforzar nuestra opinión acerca de las condiciones sistémicas para la realización del hombre: en un contexto comunitario, la simple mutualidad o reciprocidad no es suficiente, y se vuelve necesaria una estructuración particular, que posibilite el desarrollo de relaciones esenciales. En opinión de Branson, Buber no considera en su justa proporción la capacidad que tiene el hombre para entorpecer el desarrollo de estas relaciones, y por eso desestima el “poder central” del Estado, con sus normas y estructuras judiciales. Si bien es verdad que un Estado centralista puede arruinar el desarrollo de una comunidad verdaderamente humana, también lo es que la anarquía total y la liberación de la sociedad a las fuerzas puramente

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ Branson, R., *op. cit.*, p. 83 [Traducción propia].

dialógicas o descentralistas, que pululan en su superficie, pueden traer consecuencias igualmente negativas para ella. Buber parece ser consciente de este dilema, y reconoce, como señalamos más arriba, la conveniencia de un Estado medido y ajustado a las necesidades reales de su comunidad. Pero su fuerte inclinación hacia el descentralismo hace pensar que nos encontramos frente a un problema que su filosofía social no terminó de resolver.

Branson argumenta que la desestimación de Buber hacia el Estado, que contrasta fuertemente con el papel protagónico que le adjudica a los grupos sociales en el proceso de reestructuración, tiene que ver con que estos últimos fomentan en mayor medida la mutualidad y la relación, mientras que el Estado apela a la fuerza y la coacción para mantener el orden y la convivencia justa:

“Una unidad social que usa la fuerza para mantener su unidad puede reclamar menos legitimidad para sus mandatos que un grupo guiado por su relación Yo-Tú con Dios. El Estado tiene el menor derecho para demandar conformidad con sus reglas porque, más que cualquier otra unidad social, su atributo característico es la fuerza.”¹⁸⁶

El uso de la fuerza como poder coercitivo es lo que llevaría a Buber, en la interpretación de Branson, a considerar al Estado como una estructura social perjudicial para la vida comunitaria. Por lo tanto, como ya hemos indicado, Buber considera que la clave está en la descentralización del poder estatal y la promoción de la mutualidad presente en los grupos pequeños. Pero he aquí, en opinión de Branson, el yerro principal de la filosofía social buberiana: la desestimación del poder coercitivo como herramienta para fomentar la mutualidad en la esfera social. Si bien es cierto que apelar a la fuerza como recurso para fortalecer los lazos dentro de una comunidad puede resultar paradójico, Branson considera que esto no es sino lo que la realidad exige. De hecho, al no prestar la debida atención a esta exigencia real, Buber se equivoca en su juicio sobre las comunidades pequeñas, en las que también puede darse la centralización tan nefasta, que sólo adjudicaría al Estado:

¹⁸⁶ Branson, R., *op. cit.*, p. 84 [Traducción propia].

“Mientras que Buber exhibe una preocupación justificable sobre la amenaza de la coerción física llevada a cabo por el Estado y la impersonalidad opresiva de las grandes organizaciones comerciales, él pasa por alto la verdadera presión social y psicológica que las pequeñas e íntimas unidades sociales pueden ejercer injustamente sobre sus miembros.”¹⁸⁷

En definitiva, Branson considera que el peligro de opresión no es una característica exclusiva del Estado o de las grandes organizaciones, sino que también puede ser ejercido por los pequeños grupos. En este sentido, la filosofía social de Buber deja sin resolver un problema fundamental, que ya hemos mencionado: si la mutualidad es el principio social básico, ¿cómo resolver los conflictos cuando ésta, simplemente, no existe? Si un individuo se ve oprimido por los dictámenes de su grupo, ¿cómo puede trascenderlos para exigir un trato más justo? Y, a su vez, si es el grupo el que se ve agobiado por la federación en la que se encuentra, ¿de qué modo podría salir de esa situación? Si bien el principio de mutualidad es fundamental y necesario para la reestructuración de la sociedad, no parece suficiente. Para Branson, aquí es donde el poder coercitivo de las grandes estructuras sociales (sobre todo, el del Estado) adquiere su función positiva:

“Buber no sólo pasa por alto el peligro de otorgar demasiada autoridad a la pequeña comunidad, sino que tampoco encuentra ninguna función positiva para el poder coercitivo de las grandes unidades sociales. Él no puede reconocer la importancia de que un individuo sea capaz de sobrepasar la autoridad de su grupo inmediato para apelar por un trato más equitativo. De modo similar, en cualquier pelea para controlar las tendencias tiránicas de un poderoso miembro del grupo, una mayoría débil en un grupo pequeño pierde recursos frente a la fuerza coercitiva de una poderosa organización exterior.”¹⁸⁸

¹⁸⁷ Branson, R., *op. cit.*, p. 90 [Traducción propia].

¹⁸⁸ *Idem.*

Branson concluye de su propio análisis que no se debe poner el énfasis en la mutualidad o reciprocidad de la relación, sino en la capacidad de “expansión” o de “inclusión” que puede tener el individuo en la sociedad. Estas capacidades responden a las exigencias específicas que presenta el orden comunitario, que son diferentes a las del orden intersubjetivo. El énfasis en la mutualidad o reciprocidad, sostiene Branson, es útil en epistemología y en antropología, pero no en filosofía social:

“La concentración de Buber en la mutualidad y en la relación ha tenido un impacto incalculable en epistemología y en antropología (...) Pero cuando Buber hace que su filosofía social gire estrechamente alrededor de la pequeña comunidad de camaradería, él usualmente ignora las realidades de la sociedad (...) En lugar de la política de reducción que Buber sigue, un principio de expansión parece más fructífero; de inclusión en lugar de exclusión.”¹⁸⁹

Branson no desarrolla el significado de esta capacidad de inclusión por la que clama, pues su propósito es realizar un análisis crítico de la filosofía social de Buber. Pero podemos decir que la crítica de Branson, como aparece expresada en el último texto citado, resulta a nuestro juicio un tanto excesiva. Acusar a Buber de establecer un principio de exclusión para explicar la naturaleza de la sociedad, por el cual el grupo social funciona en la medida en que se aísla del resto de la comunidad, implica, en nuestra opinión, realizar una lectura parcial y sesgada. El énfasis que ha puesto Buber a lo largo de *Caminos de Utopía* en la necesidad de que los grupos sociales no queden asilados, sino que se unan por medio de la federación¹⁹⁰, hace suponer que la inclusión y la expansión son cuestiones que él tuvo en cuenta. Sin embargo, consideramos que Branson acierta cuando sostiene que la confianza casi absoluta que Buber deposita en la capacidad de establecer la mutualidad implica una idealización de las fuerzas reales que imperan en la sociedad.

Lo dicho hasta aquí basta para comprender que la realización de la persona humana en el orden comunitario precisa de ciertas condiciones que exceden las del orden intersubjetivo. Es por esto que en este trabajo hemos distinguido las condiciones

¹⁸⁹ Branson, R., *op. cit.*, p. 96.

¹⁹⁰ Cf. Buber, M., *Caminos de Utopía*, *op. cit.*, p. 190 y ss.

actitudinales, propias de la esfera intersubjetiva, y las sistémicas, propias de la social. El socialismo descentralista aparece como la primera de estas condiciones sistémicas. Es necesario, ahora, desarrollar las restantes condiciones, que son las que posibilitan la vida misma de la comunidad.

1.2. El “anti-dogmatismo” o la *deliberación* como condición sistémica de relación

Del análisis precedente es posible concluir que el socialismo descentralista brinda la estructura que mejor se ajusta a las exigencias de la auténtica vida comunitaria. Ahora bien, cabe preguntarse aquí, ¿en qué consiste esta vida? ¿Cómo puede pensarse una vida comunitaria que sea también dialógica? La única posibilidad es pensar en una especie de “diálogo social”. ¿Es posible algo así? Se hace necesario pensar cómo se dan las relaciones entre los diversos grupos sociales.

Si volvemos al análisis del cooperativismo que realizó Buber en *Caminos de Utopía*, encontramos que, junto a los peligros de capitalización y de centralización del poder, existe otra amenaza para la vida comunitaria auténtica, que podríamos denominar *dogmatismo*. Buber reconoce este peligro en las cooperativas integrales, cuyos intentos a lo largo de la historia estuvieron siempre destinados al fracaso. Entre éstas y las cooperativas de consumo y producción hay una diferencia esencial: su punto de partida. Las cooperativas de consumo y producción surgieron de situaciones dadas y concretas, y constituyeron la solución ante un problema real y específico:

“Las cooperativas de consumo y de producción surgieron de situaciones dadas, que eran más o menos las mismas para toda una serie de localidades y fábricas, de tal manera que ya desde un principio existía el germen para una influencia recíproca entre los distintos experimentos que se hicieron para dominar la situación y, con eso, el germen para su federación subsecuente.”¹⁹¹

Esta “situación compartida” favoreció la mutualidad entre los distintos grupos sociales, impulsando así la constitución de una verdadera federación. En cambio, las

¹⁹¹ Buber, M., *Caminos de Utopía*, op. cit., pp. 100-101.

cooperativas integrales surgieron de una idea, de un proyecto o programa, y no específicamente de una situación dada. Este desfase entre el planteo teórico y la situación real constituye, para Buber, la principal causa de su fracaso:

“Algo fundamentalmente diferente ocurre en general con las cooperativas integrales de tipo colonia. Aquí vemos vez tras vez cómo la idea dicta su consigna, tomando en cuenta o no la situación del momento, pero sin alguna relación esencial con lugares definidos y sus condiciones. Se puede decir que prepara su diseño en el aire y luego lo proyecta sobre la tierra (...); no trata de resolver una situación dada, sino de crear nuevas situaciones, independientemente de lugares y problemas locales.”¹⁹²

El ejemplo más claro de esta situación es, para Buber, el de las colonizaciones en el extranjero. Es en estos casos donde el peligro de dogmatismo se hace más evidente: la nación colonizadora se presenta como la encarnación de la “verdad”, que debe ser impuesta a la nación colonizada. Cuando esto sucede, se pretende que sea la fuerza cohesiva del dogma la que funcione como amalgama de los distintos grupos sociales. Pero allí reside su error fundamental, y su amenaza más grande para la comunidad: el dogma no puede reemplazar la mutualidad entre sus miembros. En definitiva, una “comunidad ideológica” nunca llegará a ser una “comunidad de vida”:

“La comunidad ideológica difícilmente basta para fundamentar una comunidad de vida; para eso se necesita una vinculación más profunda proveniente del ser del hombre.”¹⁹³

El dogmatismo constituye la muerte de la vida comunitaria. Así como el respeto (que hemos señalado como una de las condiciones “actitudinales”) constituye uno de los presupuestos de la relación en el plano intersubjetivo, según el cual debe aceptarse la espontaneidad del otro y su carácter imprevisible, del mismo modo el “anti-dogmatismo” aparece como una condición ineludible para la vida social. El dogma

¹⁹² Buber, M., *Ibidem*, p. 101.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 102.

establece la imposibilidad de todo diálogo o vinculación auténtica; donde impera el dogma, abunda el aislamiento:

“Cuando impera el dogma, sólo se obtiene el aislamiento de la colonia; el exclusivismo de la ‘única forma acertada’ impide ya la unión con otras colonias (aunque sean de ideologías afines); en cada una de ellas sus creyentes están poseídos de la convicción de que su realización sin par es la única e incondicional.”¹⁹⁴

El peligro de dogmatismo sólo puede combatirse mediante la federación de las colonias o grupos sociales, pues sólo a partir de aquí se puede establecer una verdadera vida comunitaria, fundada en el intercambio y la relación. La reestructuración social depende de ello:

“Para esto se requiere que, en vez de los ensayos aislados y por todo su modo de ser condenados al aislamiento que hasta ahora han surgido en una lucha de más de un siglo, se creen vastos conjuntos de colonización proyectados territorialmente y de organización federativa, sin rigidez dogmática, que permitan la coexistencia de unidades sociales diversas, pero con vistas siempre al conjunto, a la nueva totalidad orgánica.”¹⁹⁵

La gran pregunta que queda sin resolver en la filosofía social de Buber es en qué consiste esta organización federativa, que evita el dogmatismo y que fomenta la vida comunitaria. No puede consistir, sin duda, en una serie de normas o leyes (al modo del centralismo) que tiendan a reconocer los derechos de cada grupo social, pues se trataría de un dogmatismo solapado o encubierto. Entonces, ¿cómo entender esta exigencia?

Creemos que la mejor forma de hacerlo es viendo en la federación una de las condiciones sistémicas: en la capacidad de vinculación entre los diversos grupos sociales se encuentra la clave para el despliegue de la vida comunitaria. Ahora bien, así como el *diálogo* constituye la clave para la realización del hombre en la esfera

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 110-111.

intersubjetiva, la *deliberación* puede ser considerada del mismo modo en la esfera social. En la filosofía social de Buber no se encuentra un desarrollo específico de esta cuestión, por lo que intentaremos ampliar nuestro análisis apelando a las contribuciones de otros pensadores.

1.2.1. La posibilidad de un *diálogo social: deliberación y coexistencia pacífica*

La filosofía social de Buber se caracteriza principalmente por intentar establecer una continuidad entre la esfera intersubjetiva y la esfera comunitaria. Esto significa que, aun tratándose de dos planos distintos de la existencia del hombre, el principio que les da sentido es el mismo. En Buber, este principio es el del diálogo y la confirmación recíproca. Hacia el final de *¿Qué es el hombre?*, Buber reconoce que el objeto de la ciencia filosófica del hombre, que se ocupa tanto de la esfera intersubjetiva como de la social, es “el hombre con el hombre”:

“La ciencia filosófica del hombre, que abarca la antropología y la sociología, tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre.”¹⁹⁶

En el plano intersubjetivo, el “hombre con el hombre” se realiza plenamente en la relación Yo-Tú. Dicha relación posee las características de un verdadero encuentro: reciprocidad, apertura al otro, responsabilidad y respeto. Ahora bien, en el plano social, esto no resulta tan claro. Podemos preguntarnos qué sentido tiene hablar del “hombre con el hombre” en la esfera comunitaria, y si es posible la comunicación en este plano. Nos preguntamos por la posibilidad de lo que podríamos llamar un “diálogo social”. En principio, nada nos inhabilita a pensar que los grupos sociales puedan encarnar una dinámica dialógica similar a la que experimentan el Yo y el Tú. En esencia, esa dinámica tiene que ver con la posibilidad de aceptar al otro en cuanto tal e intentar experimentar “el otro lado de la relación”. En su artículo “Encounter: The Thought of Buber”, Eva Jospe describe esta dinámica en términos de *comunicación*. Refiriéndose a

¹⁹⁶ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 150.

la contribución mutua que se obtiene de la relación dialógica, Jospe sostiene lo siguiente:

“Esta contribución toma muchas formas, pero, invariablemente, su vehículo es la comunicación, aun cuando sólo sea una sonrisa o una palabra amistosa. Incluso una porción tan insignificante de comunicación puede tornarse en comunión. Y un sentido de la comunión es la personificación del espíritu dialógico, y su propósito último.”¹⁹⁷

Jospe señala, además, que esta comunión no es equiparable a una fusión, sino que depende justamente de la capacidad de confirmación recíproca. Para que dicha confirmación ocurra, la “otredad” del compañero debe permanecer inalterada. Hay comunión cuando la actitud de apertura permite “experimentar el otro lado de la relación”, sin que este otro lado sea reducido a un contenido intencional (a un Ello, en otras palabras). Y aquí es donde Jospe considera que esta posibilidad de apertura y de comunión debe ser posible también en la esfera social:

“En cualquier encuentro real, la otredad del compañero debe permanecer inviolada. Esto es obligatorio incluso para antagonistas, sean ellos individuos o naciones. En verdad, los oponentes ideológicos no pueden simplemente aceptar la visión de cada uno. Pero sí pueden, y deben, aceptarse como personas, y deben tratar de ‘experimentar el otro lado’.”¹⁹⁸

Hay dos cuestiones que nos interesa remarcar de este texto. La primera tiene que ver con la mención a las “naciones” como sujetos posibles de encuentros reales. Esto implica que los grupos sociales deberían ser capaces también de alcanzar la comunión. Y la segunda se relaciona con la “cuestión de derecho” que marca el texto: los que se relacionan, sean individuos o naciones, sean compañeros o antagonistas, pueden y

¹⁹⁷ Jospe, E., “Encounter: The Thought of Buber”, en *Judaism*, American Jewish Congress, New York, Vol. 27, 2 (1978), p. 143 [Traducción propia].

¹⁹⁸ *Idem.*

deben tratar de experimentar el “otro lado” de la relación. El diálogo social es un tipo de encuentro que *debe poder* realizarse. La cuestión es determinar cómo.

Para responder a esta pregunta, podemos analizar un concepto de uso recurrente en el pensamiento político de nuestros días: el concepto de *deliberación*. Dicho concepto aparece muy presente en la obra de Jürgen Habermas. El proyecto global de Habermas está basado en el lenguaje y la cooperación. La deliberación y el consenso se dan a partir de la capacidad discursiva de los hombres. Esta capacidad es la que se implica en la “acción comunicativa”: presentar el punto de vista propio, pero teniendo en cuenta el ajeno, para motivar el acuerdo. Ahora bien, si se combinase esta teoría de la acción comunicativa con el “suelo firme” que proporciona la concepción buberiana del diálogo intersubjetivo, se obtendría una concepción de la deliberación que se adecuaría mejor a las experiencias comunicativas que se dan en la esfera social. Ésta es la opinión que sostiene Daniel Andersen en su artículo titulado “Deliberation and Dialogue: Buber, Habermas, and the Experience of Democratic Engagement”¹⁹⁹. En este artículo, Andersen se pregunta por las condiciones para que la participación de los ciudadanos en un contexto de democracia deliberativa sea legítima. La democracia deliberativa, sostiene Andersen, debe poder fundarse en las interacciones cotidianas de las personas. Para esto, es necesario considerar la base fenomenológica de esas mismas interacciones, y aquí es donde la teoría del diálogo de Buber puede ser aplicada. La primera gran diferencia entre esta teoría y la que propone Habermas consiste en que el diálogo buberiano no es una idealización de una situación comunicativa, aun cuando se trate de una relación “hablada”:

“Buber ubica su concepción del diálogo en la relación real entre el Yo y el Tú, la cual, aún siendo una relación “hablada”, no es de ningún modo reducible a un entendimiento idealizado y abstracto del discurso que se desarrolla entre ellos.”²⁰⁰

¹⁹⁹ Paper presentado en la 67 Conferencia Anual de la Midwest Political Science Association, The Palmer House Hilton, Chicago, el 02/04/2009 [consultado el 06/07/2011 en http://www.allacademic.com/meta/p362824_index.html].

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 19 [Traducción propia].

La relación Yo-Tú se da en el nivel del lenguaje, donde el Yo puede “dirigir la palabra” al Tú. El discurso, en cambio, parece reducirse al “hablar sobre algo”. Es a partir del lenguaje que se define la doble actitud que adopta el Yo frente a lo real. Así lo reconoce Sánchez Meca:

“Hay que advertir, en este sentido, que Buber no empieza sino con ‘palabras fundamentales’ que se pronuncian con el ser. Es el lenguaje el que establece al hombre en relación a ‘lo que es’ como ello o como tú. Es en el lenguaje donde Buber hace su distinción fundamental entre ‘hablar sobre algo’ y ‘dirigir la palabra’, no siendo reductible esta segunda modalidad del lenguaje a la primera.”²⁰¹

A partir del lenguaje, entonces, se llega al encuentro y la relación. En el plano intersubjetivo, esto implica que la capacidad discursiva del hombre no se reduce a su función argumentativa, es decir, a su capacidad de “hablar sobre algo”, sino más bien a lo que podríamos llamar su función comunicativa: “dirigir la palabra” a alguien. El último punto que marca el texto de Andersen consiste en señalar que la transformación o mejora de nuestra participación democrática depende directamente de nuestra capacidad de entrar en experiencias dialógicas²⁰². Estas experiencias constituyen el fundamento (*ground*) que el autor busca para la democracia deliberativa, y que no encuentra en la teoría de la acción comunicativa habermasiana. El desafío para esta democracia consiste en la capacidad de generar espacios públicos donde la relación con los otros no se reduzca a la argumentación con los otros. La “deliberación” como acción comunicativa debería ser la encarnación de la dialógica en el plano social.

La reflexión acerca de la deliberación nos permite comprender que, en el plano social, a pesar de su heterogeneidad esencial, la comunicación no tiene por qué reducirse a la función argumentativa, sino que debería permitir el establecimiento de una experiencia dialógica. No hay acuerdo posible (y esta es la finalidad que Habermas le otorgaba a la acción comunicativa) si no existe la voluntad de experimentar “el otro

²⁰¹ Sánchez Meca, D., *op. cit.*, p. 171.

²⁰² Cf. Andersen, D., *op. cit.*, p. 25.

lado”, de abrirse al otro y dejar que el otro se me revele, aun cuando se trate de un enemigo o antagonista.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando esa misma voluntad no existe? En el plano intersubjetivo, si falta la voluntad de confirmación se llega a una relación instrumental, de tipo Yo-Ello. Pero en el plano social, esta cuestión puede resultar más compleja. Jospe considera, y no sin razón, que la ausencia de diálogo y de acuerdo en este plano puede desembocar en la guerra:

“¿Pero qué hacer si el carácter “multiforme” de la sociedad y las ideologías de los hombres no permiten una coexistencia pacífica, sino que resultan en un conflicto irreconciliable que termina en guerra?”²⁰³

Y si la guerra es, ciertamente, una de las posibles consecuencias del fracaso del diálogo en el plano social, es necesario preguntarse por las condiciones para la coexistencia pacífica. La cuestión del pacifismo posee una resonancia muy particular en la historia personal de Buber: tuvo que enfrentarse a ella a causa del conflicto entre judíos y árabes en Palestina, que experimentó en carne propia. Este conflicto nos brinda la posibilidad de analizar la situación de dos grupos sociales antagónicos que estarían llamados a conformar una única comunidad. Nuestro propósito aquí no es analizar la cuestión de Palestina en profundidad, sino sólo tomarla como referencia para comprender la filosofía social de Buber.

Friedman refiere que, ante el conflicto, Buber bregó por la reconciliación entre árabes y judíos. Para Buber, el sionismo no consistía ante todo en un movimiento político, sino cultural. Desde esa base se podría pensar en la posibilidad de una reconciliación entre los pueblos rivales:

“El enfoque buberiano de la reconciliación entre judíos y árabes tenía como base el sionismo y el humanismo hebreo, basado a su vez en el humanismo de la Biblia. Para él no se trataba de oponer lo ideal a lo práctico, sino el todo a la parte (...) No

²⁰³ Jospe, E., *op. cit.*, p. 144 [Traducción propia].

se trata de un pacifismo absoluto ni de una ilusoria justicia total sino de volver a trazar la demarcatoria en cada situación determinada.”²⁰⁴

En su afán de “oponer el todo a la parte”, Buber se mostró partidario del proyecto binacional: un solo Estado formado por dos naciones²⁰⁵. La única solución posible parecía consistir en la búsqueda de una comunión que no implicara ni la fusión de sus partes ni la eliminación de una sobre otra. Buber no pretendía, como señala Friedman, eliminar completamente las diferencias. Frente a esa ilusión, abogaba por el diálogo y la cooperación. En definitiva, se trata de que cada nación sea capaz de experimentar “el otro lado”.

Lo que sucedió fue que en 1947 la ONU aprobó la partición de Palestina en un Estado árabe y otro judío²⁰⁶. El proyecto binacional había fracasado. Pero su fracaso nos muestra que la decisión de partición fue exclusivamente política: no se tuvo en cuenta el principio social. Esto nos lleva a pensar que, en definitiva, de lo que se trata es de un “renacimiento” de ese principio:

“La tarea de los judíos es prepararse para el renacimiento, no simplemente de una nación, sino de un pueblo; es resucitar, no simplemente su cuerpo político, sino su alma; es revivir, mediante una renovación desde adentro, el antiguo espíritu de Israel que se filtra por la Biblia.”²⁰⁷

La pregunta por la posibilidad de un diálogo social encuentra en la obra de Buber algunas referencias esquemáticas, mas no un desarrollo acabado. Sus esfuerzos en pos del conflicto en Palestina no redundaron en un tratamiento teórico específico. Al parecer, nos encontramos en las fronteras de lo que Buber pudo decirnos acerca del problema social. Por lo tanto, realizaremos una última referencia a otro pensador, la cual nos permitirá ampliar, aunque sea un poco, el horizonte de sentido.

²⁰⁴ Friedman, M., *op. cit.*, p. 288.

²⁰⁵ Cf. Buber, M., *El camino Bi-Nacional hacia el Sionismo*, compilado en *Martín Buber, Sionismo y Universalidad. Escritos escogidos, op. cit.*, pp.231-245.

²⁰⁶ Cf. Friedman, M., *op. cit.*, p. 296.

²⁰⁷ Jospe, E., *op. cit.*, p. 145 [Traducción propia].

2. El concepto de “participación” – K. Wojtyla

La transición entre la esfera intersubjetiva y la comunitaria es una cuestión que merece un último intento de aproximación. Del análisis que hemos realizado sobre la filosofía de Buber se podría concluir que hay una escisión entre estas esferas que es difícil de salvar. En efecto, el valor preponderante que Buber le adjudica a la reciprocidad de la relación Yo-Tú hace que la posibilidad de realización en la esfera social parezca casi irrealizable. Por ello, en lugar de tomar el concepto de reciprocidad como el eje que une ambas esferas, podemos valernos del concepto de “participación” que presenta Karol Wojtyla en *Persona y Acción*²⁰⁸ (1979). Mediante este concepto, Wojtyla busca comprender la dimensión social de la existencia humana. Cuando la persona actúa junto con otros, sostiene Wojtyla, realiza el valor personalista de su propia acción, pero a la vez toma parte en los resultados de la acción en común. Esto significa que se realiza como persona en la acción que sólo puede proveerle el contexto social, a saber, la acción conjunta. Determinar en qué consiste esta “acción conjunta”, que constituye el núcleo de lo que Wojtyla denomina “participación”, puede arrojar luz sobre el problema de la realización del hombre en el contexto comunitario, y brindar una salida al problema de la transición entre la esfera intersubjetiva y la social.

En primer lugar, hay que decir que el eje conceptual con el que se maneja Wojtyla en este análisis tiene que ver con la persona en acción, y no con la cuestión de la esencia de la sociedad. El desarrollo del libro muestra cómo, en muchas ocasiones, la persona que actúa lo hace junto con otras personas. Esto revela una nueva dimensión de la existencia humana, a saber, la dimensión social o comunitaria. Por lo tanto, la sociedad no debe ser entendida como la mera “co-existencia” de diversas personas, sino más bien como la “cooperación” o acción conjunta de las mismas.

Si la dimensión social de la persona tiene que ver con su acción cooperativa, entonces lo personal y lo social se implican mutuamente:

“Las acciones que el hombre realiza en todos sus comportamientos sociales y en cuanto miembro de diferentes grupos sociales o comunidades siguen siendo la

²⁰⁸ Wojtyla, K., *Persona y acción*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

acción de la persona. Su naturaleza social o comunitaria está arraigada en la naturaleza de la persona, y no al revés. Por otra parte, parece que para explicar la naturaleza personal de las acciones humanas es absolutamente necesario comprender las consecuencias del hecho de que se puede realizar ‘junto con otros’.”²⁰⁹

La persona actúa desde su propia naturaleza, aun cuando su actuación se plasme en el contexto social. Y, sin embargo, para entender esta actuación es necesario considerar que puede darse como una cooperación, como una “co-actuación”, en la que, si bien siempre es la persona la que actúa, su acción depende en gran medida de la acción de los otros. Esta es la cuestión que Wojtyla pretende dilucidar: cómo entender la acción de la persona considerando que ésta puede consistir en actuar junto con otros.

Wojtyla señala, en primer lugar, que la realización de la acción por parte de la persona es un *valor*; pero no se trata de un valor moral, sino, justamente, de un *valor personalista*:

“Este valor difiere siempre de los valores morales, que pertenecen a la acción realizada y proceden de la referencia a una norma. El valor personalista, por otra parte, es intrínseco a la misma realización de la acción por la persona, al hecho mismo de que el hombre actúe de forma adecuada a lo que es él mismo, de que la autodeterminación sea inherente auténticamente a la naturaleza de su actuar.”²¹⁰

Esto significa que el hombre manifiesta su propio valor personal a través de la acción. Si bien es cierto que el ser de la persona es anterior a su acción, Wojtyla considera que es esta última la que manifiesta el valor intrínseco de la persona, y que se constituye como la posibilidad de autorrealización del hombre. Ahora bien, la cuestión central aquí es determinar cómo se relaciona el “actuar junto con otros” con este valor personalista de la acción. Concretamente, Wojtyla se pregunta: “¿Cómo se autorrealiza

²⁰⁹ Wojtyla, K., *Ibidem*, p. 308.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 309.

el hombre cuando actúa junto con otros en las distintas relaciones interhumanas o sociales?”²¹¹

Para responder a esta pregunta, Wojtyla introduce el concepto de *participación*. Este concepto revela cómo, a través de la acción de la persona, lo individual o personal y lo social se sintetizan en una suerte de “acción en común” o “cooperación”:

“La característica de la participación indica que el hombre, cuando actúa junto con otros hombres, conserva en su actuar el valor personalista de su propia acción y al mismo tiempo tiene parte en la realización y en los resultados de la actuación en común. Invertiendo esta secuencia, podemos decir que, debido a esta participación, cuando el hombre actúa junto con otros, conserva todo lo que es resultado de la actuación en común y al mismo tiempo realiza *–de la misma manera–* el valor personalista de su propia acción.”²¹²

La acción en común también establece cierto tipo de “existencia común”, siempre que la acción constituye la manifestación del valor de la persona. Ahora bien, la pregunta que surge aquí es cómo entender esta “existencia común”. El texto que acabamos de citar presenta ya una aproximación esquemática a la solución de este problema: si la persona se realiza a través de la acción, cuando actúa junto con otros, se realiza junto con otros. La “acción conjunta”, que sólo puede darse dentro de un contexto social, es la condición indispensable para que la persona realice su propio valor.

La participación posee, en primer lugar, un carácter normativo: indica la obligación de actuar “junto con otros” a fin de realizar el valor personalista de la propia acción. Esta norma no es objetiva (es decir, dependiente de un contenido objetivo, como por ejemplo el “ser solidario”), sino subjetiva, es decir, inherente a la persona que se realiza a través de la acción. Se trata de la condición subjetiva para la realización del valor personalista de la acción:

²¹¹ Wojtyla, K., *Ibidem*, p. 312.

²¹² *Ibidem*, pp. 314-315.

“Esta norma no es, en el sentido estricto del término, ética: no es la norma de una acción ejecutada como consecuencia del contenido objetivo de la acción, sino una norma que pertenece a la misma realización de la acción, a su subjetividad personal –una norma interna relacionada con la salvaguardia de la autodeterminación de la persona–; también salvaguarda su eficacia, así como su trascendencia e integración en la acción.”²¹³

A continuación, Wojtyła desarrolla una crítica al individualismo y al colectivismo o totalitarismo, en términos muy similares a los que había utilizado Buber en su propia crítica.²¹⁴ Estos dos sistemas constituyen una limitación para el desarrollo de la participación, y en consecuencia, para la realización del valor personalista de la acción. Por esto es que Wojtyła considera que “en la forma de pensar sobre el hombre que es característica de estas dos tendencias parece que no se da el necesario apoyo para una auténtica comunidad humana.”²¹⁵

Una comunidad auténtica de personas debe ser entendida, en opinión de Wojtyła, como una “comunidad de actuación”. Dicha comunidad posee dos momentos diferentes: uno objetivo y el otro subjetivo. El primero tiene que ver con el fin que pretende alcanzar la comunidad de actuación, y se relaciona con lo que Wojtyła denomina “calidad de miembro” (que no es más que la pertenencia de una persona a un grupo determinado):

“En sentido objetivo, una ‘comunidad de actuación’ se puede definir atendiendo al fin que impulsa a los hombres a actuar juntos; cada uno de ellos constituye en ese caso un miembro de una comunidad objetiva.”²¹⁶

El segundo momento, el subjetivo, tiene que ver estrictamente con lo que Wojtyła denomina “participación”. Aquí se rebasa la simple “calidad de miembro”, para llegar a la verdadera realización personal (que ocurre, como ya hemos señalado, cuando se realiza el valor personalista de la acción):

²¹³ Wojtyła, K., *Ibidem*, p. 318.

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 319 y ss.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 323.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 326.

“Desde el punto de vista de la persona y de la acción, lo que tiene importancia no es únicamente la comunidad objetiva de actuación, sino también su momento subjetivo, que hemos denominado ‘participación’. Lo que interesa saber es si un hombre que pertenece a una comunidad de actuación, como los mencionados en nuestros ejemplos, en su actuación comunitaria puede ejecutar verdaderas acciones y autorrealizarse en ellas; esta ejecución y la realización que produce están determinadas por la participación.”²¹⁷

Esto implica que la realización de la persona en la esfera social no se da de modo “automático”, pues la simple pertenencia a una comunidad de actuación (el momento objetivo, que se reduce a la “calidad de miembro”) no implica de por sí la realización del valor personalista de la acción. Para esto es necesaria la “participación”, es decir, el momento subjetivo. Y aquí ya podemos precisar de modo definitivo estas nociones: si el momento objetivo se establece por el hecho de que varias personas comparten, como miembros de una comunidad de actuación, el mismo fin u objetivo, el momento subjetivo está determinado por la *elección* que hacen esas personas del objetivo común, convirtiéndolo así en su propio objetivo:

“Ya sabemos que el momento de la participación es inherente, entre otras cosas, a la elección; el hombre elige lo que eligen los otros y muchas veces porque otros lo eligen; pero incluso entonces lo elige como su propio bien y como fin de sus propias aspiraciones. Lo que elige así es su propio bien en el sentido de que en él puede autorrealizarse en cuanto persona. Es la participación lo que le permite realizar estas elecciones y adoptar esta forma de actuar ‘junto con otros’.”²¹⁸

“Participar”, entonces, es expandir el horizonte de la propia existencia individual; y expandirlo, justamente, para lograr la autorrealización. A partir de esta capacidad, se sintetizan lo personal y lo comunitario. Esta concepción de la “acción en conjunto” amplía, además, la visión social de la filosofía de Buber, que dejaba sin

²¹⁷ Wojtyła, K., *Ibidem*, pp. 326-327.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 327.

resolver el problema de la transición entre la esfera intersubjetiva y la comunitaria. De esta manera, podemos afirmar que el hombre alcanza su propia realización en el ámbito social cuando es capaz de tomar parte, desde su propia subjetividad, en los objetivos comunes que se propone su comunidad. Sin embargo, para que esto suceda, es necesario que esa misma comunidad presente las condiciones adecuadas, y aquí es donde el análisis de las condiciones sistémicas adquiere su sentido más pleno.²¹⁹

3. Del *Nosotros* al *Todos*: revisión del esquema

El análisis realizado a lo largo del presente capítulo nos permite reconocer en el pensamiento social de Martin Buber ciertos elementos que hacen posible reconstruir una suerte de “ética social”. La misma se plasma en el establecimiento de lo que hemos denominado las condiciones “sistémicas” para la realización del hombre. Estas condiciones constituyen el marco ético para el desarrollo de las relaciones sociales, que se establecen como las vinculaciones que se dan entre los diversos grupos sociales que conforman una federación. Por medio de este análisis, comprobamos que se trata de una cuestión espinosa, y que los aportes de Buber necesitan ser reforzados y completados. Sin embargo, podemos afirmar que la filosofía social buberiana constituye un aporte fundamental para el problema del hombre en sociedad, que resulta fecundo y que puede ser puesto en diálogo con otros pensadores contemporáneos.

Lo único que resta aquí es revisar el esquema conceptual que propusimos, y analizar si resulta adecuado para pensar la cuestión social. Este esquema consiste en trasladar, por analogía, lo que ocurre en la esfera intersubjetiva a lo que ocurre en la esfera social. Buber considera que el Yo se realiza a través de su relación con el Tú, pero que también precisa del Ello. De modo análogo, puede pensarse en el “Nosotros”, que se realiza en su relación con el “Ustedes”, pero que también existe junto a otros grupos sociales, que podríamos denominar “Ellos”. Este esquema –que resulta, a fin de cuentas, simplificador, como todo esquema– puede ser útil para pensar cómo deberían

²¹⁹ El mismo Wojtyła reconoce que, en muchos casos, una comunidad de actuación puede quedarse únicamente en el momento objetivo, y no avanzar nunca al momento subjetivo [Cf. *op. cit.*, p. 327]. Esto indicaría que la realización del momento subjetivo (la “participación”, propiamente dicha) depende de ciertas condiciones que deben ser establecidas en el seno mismo de la comunidad de actuación.

ser las relaciones sociales; cómo *deberían ser*, y no necesariamente cómo son, pues aquí se trata del carácter normativo que todo pensamiento ético posee.

Desde este mismo punto de vista normativo, consideramos que la verdadera reestructuración de la sociedad podría realizarse en virtud de una organización sistémica similar al esquema que proponemos. En definitiva, se trata de ampliar el horizonte de lo intersubjetivo, y de aplicar el principio dialógico de confirmación y de mutualidad a las relaciones que se establecen en la esfera social (teniendo en cuenta siempre las diferencias que hemos señalado entre una esfera y otra). Y así como el Yo se ve transfigurado por su relación con el Tú, así también la reestructuración social sólo puede concebir un nuevo tipo de sociedad.

Si este esquema conceptual resulta viable, se podría sostener que esta “nueva sociedad”, la sociedad dialógicamente estructurada, se encaminaría a un tipo de existencia colectiva sin precedentes: el “Todos”. Sin duda, el ensueño de la utopía resuena en estas palabras. Pero, como sostiene Buber al comienzo de *Caminos de Utopía*, se trata sólo del desarrollo de una *idea*.

Conclusión

La cuestión de la continuidad entre la esfera intersubjetiva y la esfera social puede ser analizada desde el esquema de las condiciones actitudinales y las condiciones sistémicas. Uno de los puntos de continuidad que podemos señalar entre estas dos esferas tiene que ver con lo que podríamos llamar la “espontaneidad” de las relaciones. Por espontaneidad nos referimos al hecho de que las relaciones, tanto intersubjetivas, como sociales, no pueden ser preparadas, mandadas o forzadas. O bien estas relaciones se dan de un modo espontáneo y libre, o bien no se dan de ningún modo. En la esfera intersubjetiva, hemos hecho referencia a la *autenticidad* y a la *confirmación* como dos de las condiciones fundamentales: si la apariencia se inmiscuye en la relación y no permite que cada participante haga presente al otro en su ser personal, ésta pierde espontaneidad y su poder de llevar a la realización se ve falseado. Y en la esfera social, hemos señalado que el *socialismo* es la condición estructural más adecuada: si no ocurre un verdadero proceso de descentralización, y los vínculos entre los grupos que conforman la comunidad no son espontáneos sino que se ordenan y preparan desde el poder central, la constitución de una comunidad auténtica de personas jamás llega a concretarse. Se trata, en definitiva, del carácter de inmediatez que toda relación auténtica debe poseer:

“La relación con el Tú es inmediata. Entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presciencia y ninguna fantasía; y la memoria misma se transforma, pues desde su aislamiento se precipita en la totalidad (...) Toda mediación es un obstáculo. Sólo donde toda mediación se ha desmoronado acontece el encuentro.”²²⁰

Ahora bien, en la inmediatez de la relación encontramos un punto de discontinuidad entre la esfera intersubjetiva y la comunitaria: lo que es válido para la primera parece no serlo tanto para la segunda. En efecto, el Yo y el Tú se relacionan desde la inmediatez porque entre ellos es posible la reciprocidad. En la esfera social, en

²²⁰ Buber, M., *Yo y Tú, op. cit.*, p. 18.

cambio, se hace difícil pensar en esta posibilidad. Al considerar esta esfera, advertimos que la complejidad y heterogeneidad de su entramado hacen que las relaciones que se establecen en su seno sean, en la mayoría de los casos, de tipo instrumental. De hecho, el mismo Buber considera en *Yo y Tú* que la vida comunitaria parece estar sumergida con necesidad en el mundo del Ello²²¹. Esta vida está regida en el mundo actual por la política y la economía, y la extensión de estos dominios se debe a que los hombres no son vistos ya “como portadores del Tú inexperimentable (...), sino como centros operacionales y tendenciales que hay que evaluar y utilizar según sus particulares aptitudes.”²²² La reciprocidad o mutualidad parece ser una cualidad, si no exclusiva, al menos propia de la esfera intersubjetiva. Parecería que la reciprocidad total no puede ser alcanzada en la esfera social. De hecho, ésta es la crítica que, como vimos, Roy Branson le realiza a la filosofía social de Buber: la concentración de Buber en la reciprocidad de la relación hace que pase por alto, en gran medida, las realidades del contexto social.

Cabe que nos preguntemos aquí si la realidad de la reciprocidad es tan clara como Buber pretende. Ciertos pensadores han visto en la concepción buberiana de la reciprocidad la prueba irrefutable de que la relación intersubjetiva es sólo una formalización: si el Yo se realiza por el Tú y viceversa, entonces la posición de cada uno es intercambiable y se trata sólo de una relación formal²²³. Por otro lado, algunos críticos de Buber sostienen que su concentración en la reciprocidad y en la inmediatez reducen la relación a una existencia demasiado fugaz e irregular, casi inasible. Diego Sánchez Meca lo explica en estos términos:

“Cuando todo medio desaparece, entonces tiene lugar el encuentro. Cualquier contenido significaría mediación, comprometería la inmediatez y la simplicidad del acto. Cada acontecimiento es, además, único, cada encuentro singular, que nada puede contar, que ‘no puede acoplarse con otros presentes para formar una

²²¹ Buber, M., *Ibidem*, p. 46 y ss.

²²² *Ibidem*, p. 47.

²²³ Cf. Bernasconi, R., “‘Falla en la comunicación’ como excedente: diálogo y pérdida de diálogo entre Buber y Levinas”, en *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, *op. cit.*, pp. 95-132. En este artículo, Bernasconi muestra cómo una de las principales críticas que hace Levinas a la teoría de la relación Yo-Tú en Buber es la formalización de la misma.

historia'. Cabe, pues, preguntarse: ¿no es la relación yo-tú puro relampagueo de instantes sin continuidad, que rehúsa una existencia continuada y poseída?"²²⁴

La cuestión de la reciprocidad y de la inmediatez en la relación es, ciertamente, una dificultad que se desprende del planteo de Buber. Pero creemos que esto no invalida la intuición originaria de la filosofía dialógica. La cuestión está en analizar de qué modo podría establecerse el carácter recíproco e inmediato de las relaciones. En el plano intersubjetivo, nos referimos al *respeto* como la condición indispensable para que la reciprocidad pueda ser establecida: cuando los compañeros se respetan y ninguno quiere imponerse al otro, el encuentro se vuelve posible. En el plano social, consideramos el *anti-dogmatismo* como la condición sistémica que debería regir las relaciones entre los grupos sociales. Sin embargo, creemos que la complejidad y heterogeneidad propia del contexto social dificulta la concreción de esta condición sistémica. Por esto es que apelamos al concepto de "participación", empleado por Karol Wojtyla, que arroja luz al problema del tránsito entre la esfera intersubjetiva y la social.

Por último, quisiéramos señalar la importancia de estas consideraciones en relación al problema de la realización del hombre. Si realizarse es devenir uno mismo junto a otro, el hombre sólo se realiza si es capaz de participar en encuentros auténticos. Pero estos encuentros sólo se producen en la medida en que se respetan las condiciones que hemos señalado. Y aquí hay que hacer notar que las condiciones actitudinales y las sistémicas se implican mutuamente. La realización en el ámbito interpersonal se completa en el ámbito social, pues éste ámbito representa el segundo horizonte de la existencia humana. Y a su vez, la realización en el ámbito social pueda darse sólo a partir de la constitución del Nosotros. El plano intersubjetivo y el plano social no son, como podría pensarse, dos ámbitos disociados y antagónicos. Al contrario, son las dos caras del mismo fenómeno, a saber, el del *hombre con el hombre*.

²²⁴ Sánchez Meca, D., *op. cit.*, p. 166.

Bibliografía

a) Fuentes:

- Buber, M., *Caminos de Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- Buber, M., “Diálogo”, en *Yo y Tú: y otros ensayos*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, pp. 123-169.
- Buber, M., “Distancia originaria y relación”, en *Yo y Tú: y otros ensayos*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, pp. 171-186.
- Buber, M., “Elementos de lo interhumano”, en *Yo y Tú: y otros ensayos*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, pp. 187-207.
- Buber, M., *Ich und Du*, Insel-Verlag, Leipzig, 1923 (Primera edición en alemán). [ed. Esp. *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1998].
- Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

b) Bibliografía complementaria:

- Andersen, D., "From Deliberation to Dialogue: The Role of the I-Thou in Democratic Experience", paper presentado en la 67 Conferencia Anual de la Midwest Political Science Association, The Palmer House Hilton, Chicago, el 02/04/2009 [consultado el 06/07/2011 en http://www.allacademic.com/meta/p362824_index.html].
- Barylko, J., *Martin Buber*, Biblioteca Popular Judía del Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires, 1976.
- Branson, R., “The Individual and the Commune: A Critique of Martin Buber's Social Philosophy”, en *Judaism*, American Jewish Congress, New York, Vol. 24, 1 (1975), pp. 82-96.
- Buber, M., *Sionismo y Universalidad, Antología de ensayos y discursos*, Ed. Porteñas-AMIA, Buenos Aires, 1978.
- Dujovne, L., *Martin Buber*, Bibliográfica Omeba, Buenos Aires, 1966.

- Friedman, M., *Encuentro en el desfiladero*, Grupo Editorial Planeta, Buenos Aires, 1993.
- Friedman, M.; Calarco, M.; Atterton, P. (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006.
- Jacobs, L., “Dialogue, Confirmation, and the ‘Good’”, en *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, Taylor & Francis LTD, New Jersey, Vol. 3, 4 (2008), pp. 409-431.
- Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro. I: El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo. II: Otredad y proximidad (2 tomos)*, Selecta de Revista Occidente, Madrid, 1968.
- Pilosof, N., *Martin Buber o una filosofía del suceso y la eternidad*, Ediciones Albe, Montevideo, 1956.
- Riva, F. “Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas”, en *Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., Navarra, Vol. 38, 2 (2005), pp. 633-655.
- Sánchez Meca, D., *Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación*, Herder, Barcelona, 1984.
- Ure, M., *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.
- Wisser, R., “Interhumanidad” y “enfrentamiento”; los conceptos fundamentales “Yo-Tú”, “Yo-Ello” y el “Reino de lo Intermedio” en Martin Buber, en *Folia Humanística: ciencias-artes-letras*, Barcelona, Vol. 34, 349 (1996), pp. 107-132.
- Wojtyła, K., *Persona y acción*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

Índice

Introducción	2
Capítulo I: La existencia en el horizonte de la relación.....	5
Capítulo II: La dimensión ética de las relaciones intersubjetivas y las condiciones <i>actitudinales</i> para la realización del hombre.....	32
Capítulo III: El tránsito de la esfera intersubjetiva a la esfera social y el problema de la comunidad auténtica.....	62
Capítulo IV: El proyecto de reestructuración social: camino hacia el “Todos”.....	92
Conclusión	124
Bibliografía	127