APORTACIONES A LA FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO

* *SALVADOR CABEDO MANUEL*

* *SALVADOR CABEDO MANUEL* Universitat Jaume I

LA EXPERIENCIA DEL ENCUENTRO

Los contenidos de la polivalente y amplia obra escrita de Martin Buber (1878-1965) son susceptibles de ser analizados e interpretados de forma muy distinta según sea el interés o la perspectiva del estudioso que se acerque a ella. Hay quienes lo clasifican como notable filósofo de la religión o eminente teólogo. Otros insisten en su condición de experto pedagogo y gran educador de personas, especialmente dedicado a la formación de su gente, el pueblo judío fuertemente hostigado en el exilio. También los hay que resaltan sus importantes aportaciones al campo de la historia. Más allá de peculiaridades y concreciones de orden científico, todos le reconocen cualidades de excelente escritor que supo dominar perfectamente los secretos del lenguaje. Sin embargo, en mi opinión, el verdadero interés de la reflexión buberiana trasciende los límites de la filosofía de la religión, de la pedagogía, de la história y de cualquier área concreta de conocimiento. Es evidente que fué un gran conocedor de los textos bíblicos y también es obvio que su reflexión filosófica se sustentó con frecuencia sobre cuestiones de índole religiosa. Ciertamente se dedicó con gran interés a la tarea de instruir a su gente y no regateó esfuerzo en cuanto a contribuir a la consolidación de su pueblo. Fué, sin duda, un gran escritor. Estas y otras muchas cualidades enriquecen la personalidad de este gran pensador, pero, en mi opinión, hay que hacer notar sobre todo que el interés profundo de su reflexión filosófica tiende hacia un objetivo muy preciso: despertar en el ser humano el deseo de una vida cada vez más humana y transmitir el mensaje de que la felicidad personal únicamente se puede conseguir mediante la integración consciente en la relación comunicativa.

Buber partió del convencimiento de que el hielo de la incomunicación afectaba a gran parte de las personas de su tiempo. La época que le tocaba vivir se caracterizaba por la añoranza y la soledad (*Hauslosigkeit*). Eran demasiadas las personas que vivían "sin hogar". Nuestro pensador quiere romper la dinámica de la soledad; aunque fuese considerado como una "persona atípica"(1) en su tiempo, Buber quiere proponer otro estilo de pensar y de vivir. Como meta de su compromiso existencial se propone contribuir teórica y prácticamente a construir un "mundo-hogar" (*Welthaus*) que posibilite el diálogo entre los seres humanos y les facilite una vida humana más digna.

Seguramente el entorno trágico en el que le tocó vivir, así como las situaciones de soledad que tuvo que experimentar desde muy corta edad condicionaron su forma de pensar e influyeron decisivamente en su compromiso humano. Apenas tenía tres años cuando tuvo que abandonar el domicilio familiar a causa de la ruptura

de la relación matrimonial de sus padres. Los abuelos paternos se hicieron cargo del pequeño Martin y con ellos compartió la mayor parte de su infancia. A pesar de que se entendía bien con los abuelos, nunca pudo superar el vacío que la ausencia de su madre dejó en su corazón. En palabras suyas, la añoranza de la madre le acompañó durante toda su infancia y juventud. Después de veinte años de separación Buber volvió a ver a su madre que llegó de lejos para visitarle y conocer a su esposa, pero nuestro pensador nos cuenta que más que la experiencia de un "encuentro" (*Begegnung*), revivió la frustración que la separación prolongada había originado en su corazón(2).

Buber opina que los problemas humanos se resuelven o, por lo menos, se disuelven, cuando se abordan desde la perspectiva de la comunicación y relación personal. La pretensión que subyace en su reflexión filosófica consiste en posibilitar el diálogo entre los seres humanos para que éstos puedan abandonar la agonía de la soledad y disfrutar de la solidaridad humana. El sentido de la vida humana no hay que buscarlo sólamente en el campo de la subjetividad individual, sino en el ámbito de la comunicación y de la relación interpersonal (*Beziehung*). Buber quiere dedicar todos sus esfuerzos a la búsqueda de una comprensión de la realidad en la que no haya quiebra entre sujeto y objeto, entre el individuo y la sociedad, entre la teoría y la práctica.

LA MODERNIDAD Y LA CRISIS EXISTENCIAL

En la historia de la humanidad se dan épocas en las que el ser humano parece encontrarse como más identificado con el medio cultural que le circunda, y épocas en las que las personas se sienten desorientadas y abandonadas, como si se encontrasen "a la intemperie"(3). A este último género de períodos históricos pertenece ,según Buber, la civilización moderna. Desde la irrupción de la modernidad el ser humano se encuentra como encerrado en una grave crisis de supervivencia existencial. En este sentido nuestro filósofo compartiendo plenamente la tesis de Heidegger proclama que «ninguna época ha sabido tantas y tan diversas cosas del hombre como la nuestra,... Pero ninguna otra época supo, en verdad, menos qué es el hombre»(4). También suscribe la tesis de Max Scheler según la cual el ser humano en ninguna época de la historia ha resultado tan problemático para sí mismo como en la actualidad(5). El hombre de la civilización moderna está muy ocupado en hacer cosas, pero cuantas veces se enfrenta a la realidad genuina de su vida y se cuestiona el sentido de su existencia, se descubre sólo e inseguro. «El hombre, dice Buber, es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre»(6). El ser humano ha sido desplazado del lugar que realmente le corresponde ocupar en el universo y se ha visto relegado a un lugar de soledad y marginación; por eso se encuentra sin hogar. El precio que hemos tenido que pagar por la emancipación política de la modernidad ha sido la disolución de las viejas formas orgánicas de convivencia (la familia, el gremio, la comunidad aldeana,...) sin que las nuevas formas sociales (los sindicatos, los partidos y demás grupos en general) resulten adecuadas para que el ser humano recupere la consistencia necesaria y encuentre la identidad perdida. Esta crisis de soledad e inseguridad se acentúa más, si cabe, cuando el ser humano experi-

menta la paradoja de que las obras salidas de sus manos se emancipan y se le enfrentan con independencia y arrogancia. El desarrollo de la técnica ha hecho peligrar en el ser humano la conciencia de su propia dignidad. No encuentra tiempo para preguntarse por sí mismo y, cuando lo hace, se descubre ocupado y excesivamente preocupado en detalles técnicos que le alejan del núcleo constitutivo de su existencia. «Las máquinas, que se inventaron para servir al hombre en su tarea, acabaron por adscribirle a su servicio»(7). El ser humano anda rezagado y sometido a sus propias obras; ya no se siente centro de su mundo, sino que se descubre como un extraño entre sus propios objetos, los cuales no le reconocen y a los que él obedece e incluso adora.

Esta situación crítica en la que se encuentran los seres humanos de nuestro tiempo ha provocado la necesidad de cuestionarse cuál es y debe ser "el puesto del hombre en el cosmos" dando lugar al nacimiento de la antropología. «Es en nuestra época cuando el problema antropológico ha llegado a su madurez, es decir, ha sido reconocido como problema independiente»(8). El ser humano nunca estuvo anteriormente sometido a crisis tan profunda y tan amplia. Se trata de una crisis de identidad y de supervivencia existencial. Ciertamente a lo largo de la historia el ser humano ha tenido que soportar los efectos de cambios difíciles, pero las mutaciones sufridas en la modernidad superan con mucho los riesgos y problemas de otros tiempos. No sólo se ha perdido la seguridad cosmológica de otros tiempos, sino que el hombre moderno se experimenta como proyectado en un cosmos y abandonado a la frustrante soledad. El mundo antiguo ha sido destruido, se trabaja en la configuración de un mundo nuevo, pero no se vislumbra la construcción de un universo-hogar que le acoja y le permita desarrollar los valores humanos en comunidad. Urge analizar y explicar cómo el hombre de nuestro tiempo, tras las muchas conmociones que ha sufrido, puede seguir fiel a lo que conforma el sentido de su existencia y logra afrontar los problemas de la vida real con dignidad. Este es el reto de la antropología.

Buber reconoce que fue mérito de E. Husserl el haber señalado las bases sobre las que debe fundamentarse toda reflexión filosófica que pretenda ser objetiva y responder a la situación angustiosa en la que se encuentra la humanidad. Si bien es verdad que Husserl no abordó directamente el problema antropológico como tal, en su excelente trabajo «*La crisis de las ciencias europeas*» realiza un análisis pormenorizado de la situación crítica en la que se encuentra la cultura moderna y lamenta el planteamiento adoptado por las ciencias que sustentan el desarrollo técnico de nuestros tiempos. Después de realizar un diagnóstico preciso Husserl sugiere las líneas orientadoras que deben regular el camino de la recuperación. En opinión de Buber la doctrina de Husserl se puede resumir en tres precisos enunciados. La primera aserción apuntaría al convencimiento de que «el fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión». El intento de penetrar en profundidad el misterio humano y descifrarlo constituiría, sin duda, el hecho más relevante de la historia humana. La segunda proposición afirma que «si el hombre se convierte en problema *metafísico*, en problema filosófico específico, es que se halla en cuestión como ser racional». En el análisis del ser humano hay que superar toda pretensión de interpretación dualista; el ser humano constituye una unidad y todo en él participa de la misma dignidad. Finalmente se concluye que «la hombría consiste,

esencialmente, en un ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente»(9). Resulta imposible, por tanto, aislar la esencia humana y considerarla sólo como realidad individual, porque es constitutivo de la condición antropológica la vinculación a la relación social. No es posible comprender la naturaleza humana desde el análisis aislado de cada uno de los individuos. El conocimiento de la realidad humana sólamente es accesible desde la perspectiva de la relación interpersonal.

INDIVIDUALIDAD Y COLECTIVIDAD

Si bien es verdad que en la tradición se encuentran planteamientos que se cuestionan el tema del hombre, Buber opina que nunca el estudio sobre el ser humano había sido tratado como problema filosófico independiente. La importancia del problema antropológico ha constituido una de las aportacines más relevantes de nuestra época. "No es ninguna casualidad sino algo lleno de sentido que los trabajos más importantes en el campo de la antropología filosófica surgieran en los diez primeros años que siguieron a la primera Guerra Mundial"(10). Según Buber, han sido precisamente seguidores del método fenomenológico quienes han contribuido más significativamente al desarrollo de la antropología. Nuestro autor menciona explícitamente la reflexión que Heidegger plantea acerca de la existencia y naturaleza del ser humano. Aunque el planteamiento heideggeriano no ambicionó ser interpretado como reflexión antropológica, sus aportaciones resultan decisivas a la hora de analizar el ser humano en su concreción existencial. Buber no escatima elogios al pensamiento de Heidegger, si bien considera que sus consideraciones filosóficas resultaban insuficientes para analizar con objetividad la compleja problemática del ser humano. La antropología implícita en el pensamiento heideggeriano no puede eludir la existencia monológica, se disuelve en un subjetivismo parcial y frustrante, pues «el hombre con Existencia *auténtica*, en el sentido de Heidegger, el hombre que es *él mismo*, que, según Heidegger, constituye el fin de la vida, no es ya el hombre que vive realmente con el hombre, sino el hombre que ya no puede vivir con el hombre, el hombre que solamente puede llevar una vida real en el trato consigo mismo»(11). Heidegger ha aislado la existencia humana del contexto social en el que se genera y desarrolla, para abandonarla en la condición angustiosa de la soledad. Los seres humanos se quedan circunscritos a la condición de modalidades diversas en el plano reducido del yo, sin ninguna posibilidad de perfeccionarse mediante la relación con el otro. Por eso Buber, que inicialmente compartió tesis heideggerianas, se distanció posteriormente de él.

Otro pensador que también acentúa el carácter individualista del ser humano es Soren Kierkegaard, pero este pensador, en opinión de Buber, tiene el mérito de enfatizar la concreción existencial del ser humano sin abandonarlo en la angustiosa soledad heideggeriana, puesto que introduce la dimensión trascendente de la apertura al Absoluto. Esta apertura a la trascendencia forma parte de la condición humana y, por tanto, no se debe desestimar a la hora de descifrar el sentido de la vida humana. Sin embargo, Buber reconoce el peligro de acentuar el horizonte escatológico en menoscabo de la cimentación filosófica y, en consecuencia, el riesgo de convertir la antropología filosófica en una disciplina teológica.

La antropología de corte individualista radicaliza excesivamente la conexión de la persona humana consigo misma y olvida que las relaciones personales son constitutivas de la condición vital del ser humano. Si bien es cierto que el problema antropológico se le plantea al hombre con toda crudeza cuando éste se enfrenta consigo mismo, no lo es menos que la respuesta al enigma humano hay que buscarla en la referencia a la vida total del ser humano y, por tanto, en el análisis de todas las complejas ineracciones sociales que conforman la vida real.

El examen crítico del planteamiento individualista ha inducido a muchos pensadores a proponer, como via alternativa, una antropología sociologizante de corte colectivista. La persona humana sólo podrá eludir el problema de la soledad, afirman los colectivistas, si llega al convencimiento de que en sí misma es parte de un todo y, por tanto, sólo puede conseguir su plena realización en el grupo compacto. Mediante la inserción en el grupo humano y la identificación con la voluntad de la colectividad el ser humano superará la angustia de su existencia aislada. El grupo transmite estabilidad y aporta confianza. Buber, sin embargo, advierte que la superación de la soledad existencial en modo alguno se consigue mediante el planteamiento colectivista; lo máximo que puede conseguir el colectivismo es aplacarla y sofocarla. La solución que se brinda mediante la incorporación a la colectividad no es sino una estrategia de la ilusión y, en el fondo, se convierte en barrera que impide al ser humano encontrarse consigo mismo. Es más, la postura colectivista tiende a suscitar el predominio de la homogeneidad del todo sobre la heterogeneidad de sus partes y puede concluir fácilmente con la justificación del estado totalitario. Por tanto, el colectivismo también resulta insuficiente e inadecuado para poder acceder a lo que constituye el núcleo del problema antropológico.

Para Buber, tanto el individualismo como el colectivismo responden a planteamientos falsos y degeneran en puras abstracciones. Ni siquiera pueden proponerse como posibles alternativas que ayuden a centrar el problema de la realidad. «Unicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador»(12). Esta es la genuina alternativa. El reconocimiento fundamental e incontrovertible de la existencia del hombre con el hombre es la condición que posibilita el descubrimiento del auténtico sentido del vivir humano.

SUBJETIVIDAD Y ALTERIDAD

En el entrañable escrito «*Ich und Du*», publicado precisamente apenas terminada la primera guerra mundial, Martín Buber distingue dos posibles actitudes que el ser humano puede adoptar en el mundo, a las que corresponden dos pares de «palabras fundamentales»: los pares de palabras son *yo-tú* y *yo-ello*. Estas «palabras fundamentales» no indican cosas, sino conductas. Se trata de dos posibilidades humanas de situarse en la vida: la relación sujeto-sujeto que se tipifica en la conexión *yo-tú* y la dualidad sujeto-objeto que significa la ilación *yo-ello*. Mientras ésta designa el campo de la experiencia y se contenta con «explorar la superficie de las cosas», aquélla constituye el mundo del tú en el que se explicita el ser en su realidad origina-

ria. Mediante la inserción en la relación (*Beziehung*) *yo-tú* se consigue el reconocimiento de todo ser humano como un tú. La vida verdadera se halla en el encuentro (*Begegnung*) de los sujetos; encuentro que es directo y en el que no se interpone entre el yo y el tú ningún sistema de ideas.

Aunque «lo primero es el instinto de la relación, el gran peligro para el ser humano radica en que el nexo *yo-ello* anule y sustituya a la relación *yo-tú*. El genuino proceder humano se fundamenta en el encuentro y se dirige más allá del objeto hacia la relación *yo-tú*; la conexión *yo-ello*, como ámbito de objetivación, es secundaria y contrapuesta a la relación fundamental *yo-tú* en la que se manifiesta el ser en su plena realidad. El mundo de la experiencia, el mundo del ello, se somete plenamente a las leyes de la causalidad. «El hombre que tiene experiencia de las cosas no participa en absoluto en el mundo. Pues es '*en él*' donde la experiencia surge, y no entre él y el mundo... Se deja experimentar, pero no compromete su interés»(13). Siempre que el ser humano se coloca ante las cosas como observador y se complace con sus experiencias, se aleja del acceso al tú y olvida que «el hombre se torna un yo sólo a través del tú»(14). Buber quiere prevenirnos del peligro que podemos correr si buscamos exclusivamente «experimentar y utilizar» pasando por alto la relación interpersonal que fundamenta toda actividad acorde con la dignidad humana. Por tanto, hay que ir más allá de la experiencia y reivindicar el encuentro, ya que sólo mediante él se obtiene el reconocimiento de la alteridad sin perder la propia identidad personal. La relación *yo-tú* no se fija en el sujeto, ni tampoco se pierde en el objeto, sino que se explicita en el ser. El intervalo entre el *yo-tú*, el «*zwischen*» constituye la categoría ontológica fundamental que salvaguarda y garantiza la alteridad del tú sin perder la identidad del yo.

El planteamiento filosófico de la modernidad logró el reconocimiento de la subjetividad, pero no consiguió dar razón suficiente de la alteridad. El mismo Descartes tuvo que admitir las dificultades que entraña la explicación de la comunicación con el otro a partir del «ego cogitans». Tampoco se consiguió dar plena respuesta al problema del acceso al otro desde los diversos intentos sistemáticos que se elaboraron en el seno de la filosofía transcendental. El mismo Husserl, referencia inmediata para Martín Buber, abordó con decisión el problema de la alteridad y pretendió salir de la soledad del «ego cogitans» mediante una fundamentación fenomenológica de los demás yos en el seno de la experiencia del yo. En las *Meditaciones Cartesianas*, al pretender resumir sus reflexiones sobre la experiencia de la alteridad, escribe : «Mi ego dado a mí apodícticamente - lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente - sólo puede ser a priori un ego que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él. La consecuente justificación del mundo objetivo de la experiencia implica la consecuente justificación por sí mismas de las otras mónadas como existentes»(15). Para Husserl, la teoría trascendental de la objetividad fundamentaba una filosofía válida de la alteridad. El mundo que se da a la conciencia en la experiencia no es un mundo resultado de una actividad privada, sino un mundo intersubjetivamente existente para los sujetos que hay en él. El yo transcendental consigue, por tanto, la captación del otro mediante la modificación intencional de sí mismo.

Buber, sin embargo, opina que mediante la fundamentación fenomenológica tampoco se accede al otro como realidad existente más allá del yo, sino como categoría referencial para la constitución transcendental. El otro, por tanto, no es un ente real y subsistente, distinto del yo, sino un concepto unificador necesario en la experiencia de mi conciencia. Del yo, como conciencia constituyente, se deduce el otro, explicando la relación intersubjetiva en base al modelo transcendental de la intencionalidad.

Martín Buber reconoce que la fundamentación fenomenológica de la intersubjetividad representa, en cuanto a la reflexión acerca de la afirmación de la alteridad, un progreso histórico en el campo de la filosofía. Sin embargo, afirma que la explicación que aporta la intencionalidad transcendental no es suficiente para el reconocimiento real del otro. La filosofía transcendental reduce el encuentro con el otro a una relación intencional del propio yo con otros yos. La heterogeneidad y la alteridad radical del otro quedan inevitablemente degradadas, cuando se pretende explicar desde el planteamiento transcendental. Hay que tender hacia una reflexión filosófica que parta de la misma relación interpersonal, considerada como un hecho original indeducible; es decir, hay que mantener la pretensión de salvaguardar la originalidad y real alteridad del otro. "Una antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres , no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre"(16). Buber quiere orientar la respuesta a la cuestión antropológica a partir de la categoría fundamental de la *relación* que respetando la diferencia entre el yo y el tú posibilita el diálogo. Hay que vencer la tendencia a la soledad reconociendo al otro en su alteridad.

EL ENCUENTRO EN EL DIALOGO

El mundo es entendido por Buber como el conjunto de todo lo que es. Este puede presentarsele al ser humano, según las «palabras fundamentales» que él pronuncie, bien como tú, bien como ello. Tú y ello, por tanto, no son realidades separadas, sino que el ser en su totalidad, es decir, el mundo puede ser abordado bien como tú, bien como ello. El ser humano establece su relación con la realidad envolvente, a la que accede como ello o como tú, mediante el lenguaje. Por eso Buber nos habla ya desde el principio de «palabras fundamentales» que se pronuncian para relacionarse con el ser. Es en el lenguaje donde se explicita la distinción fundamental entre "dirigir la palabra" (*ansprechen*) y «hablar sobre algo» (*besprechen*) que constituyen modalidades del lenguaje irreductibles entre sí. Para Buber, el lenguaje no es mero instrumento de comprensión, sino que en el lenguaje se presenta y representa la realidad misma. El «factum lingüístico» constituye el horizonte de explicitación, delimitación y transparencia del conocimiento personal.

Buber alude frecuentemente a la ontología fundamental del "*zwischen*". «Más allá de lo subjetivo y más acá de lo objetivo, en el *filo agudo* en el que el *yo* y el *tú* se

encuentran, se halla el ámbito del *entre (zwischen)*»(17). El ámbito del «entre» está constituido por la virtualidad del lenguaje en diálogo que posibilita las relaciones personales y que, por tanto, trasciende el campo de la determinante subjetividad. El ámbito del «entre» no es algo que pertenezca en exclusividad ni al yo, ni al otro; ni está en la subjetividad propia, ni en la subjetividad del otro, sino que constituye el entorno relacional entre los dos. El medio que actualiza esta relación es el lenguaje en diálogo. La palabra es ese «entre» que relaciona al ser humano con el mundo. El diálogo es el movimiento inherente a la palabra que no puede ser propiedad exclusiva del que la enuncia, sino que interpela al que la escucha, quien a su vez la acoge y la transforma respondiendo. El otro está frente a mí y yo frente al otro intercambiando palabras.

El lenguaje posibilita un tipo de relación en la que se afirma el yo sin negar al otro. El otro sujeto, a pesar de la relación con el yo, sigue siendo distinto del yo y no constituye, por tanto, una totalidad indiferenciada. Es evidente que para que se pueda generar este tipo de relación interpersonal es necesario que se pueda decir y afirmar el yo, porque sólo así es posible reconocer la distancia que separa al yo del otro, cuyo ser es distinto del yo; pero la relación *yo-tú* no está en el sujeto, sino en el ser, donde la alteridad del tú se hace presente al yo y posibilita su plena realización: "el hombre se torna un Yo a través del Tú(18).

Es evidente que Buber ha sabido captar la importancia del «factum lingüístico». El lenguaje deja de ser un tema de la filosofía para convertirse en el punto de vista prioritario para el estudio de los temas filosóficos. El análisis del lenguaje se convierte en la vía imprescindible para resolver los problemas filosóficos. No se trata de filosofar sobre el lenguaje, sino que la filosofía debe elaborarse desde el lenguaje. Por tanto, todo intento de profundizar en la naturaleza y la condición del ser humano debe partir del análisis del lenguaje, porque «el lenguaje es lo que hace del hombre un hombre»(19).

La especial relevancia del lenguaje en la reflexión filosófica ha sido compartida por muchos pensadores de nuestra época. K. O. Apel afirma que el cambio fundamental de la relación entre lenguaje y filosofía constituye la peculiaridad del siglo XX. «El lenguaje deja de ser tratado como un *objeto* de la filosofía y por primera vez se tiene en cuenta como *condición de posibilidad* de la filosofía»(20). Buber comparte con otros pensadores de su tiempo la convicción de la importancia capital que tiene el lenguaje en la reflexión filosófica. La obra de Buber tiende a cuestionar los planteamientos racionalistas sustituyéndolos por la alternativa dialógica que se explicita en el lenguaje. La razón del sujeto no es absoluta, es decir, desligada de la vida real, sino que la razón tiene su comienzo y justificación en la relación simbólica de la vida real. Los signos lingüísticos constituyen el punto de apoyo de la razón. Se trata, por tanto, de superar la dicotomía sujeto-objeto, propia de los planteamientos cartesianos y transcendentales, según los cuales la realidad consiste en la presencia de algo que el sujeto determina o sobre lo que el sujeto enuncia juicios predicativos. No se trata de cercenar la importancia de la racionalidad, sino de destacar que la actividad racional por excelencia, la más específicamente humana, se encuentra en la relación dialógica que el lenguaje configura. Esta relación dialógica es la única que garantiza la relación sujeto-sujeto, *yo-tú*, y excluye la referencia al otro como objeto, *yo-ello*.

HACIA LA ANTROPOLOGÍA DIALOGICA

El yo de las «palabras fundamentales» *yo-tú* y *yo-ello* no constituye una realidad en sí misma que pueda ser analizada independientemente del correlato, no refiere unívocamente una identidad como ingénuamente creyeron muchos pensadores. El yo no es una sustancia, sino una relación. No sólo existe como un yo que se apropia de un ello, sino que primordialmente se relaciona con un tú, «dirigiendo la palabra» y dialogando con él, respetándolo en su radical heterogeneidad. En el encuentro dialógico se hace ostensible la esencia humana y se actualiza el compromiso humano total.

El encuentro *yo-tú*, indeducible e irreducible a cualquier paradigma previo de explicación, constituye el punto de partida de la reflexión filosófica genuina y su categoría fundamental. Con ello Buber pretende introducir el modelo de encuentro e interacción en lugar del modelo monodireccional y objetivista de causa-efecto. "Mientras nos contentemos con *poseernos* como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre otras"(21).

El principio dialógico se entiende como una actitud fundamental de apertura (*Haltung*) que se ofrece como la única vía adecuada para el acceso a la verdad. Buber distingue en esta actitud básica dos movimientos complementarios: el movimiento de distanciación (*Urdistanz*) por el que el *yo* de la persona humana mantiene su identidad, y el movimiento de entrar en relación con la alteridad (*Beziehung*) por el que el *tú* se hace presente y realiza al propio *yo*. Sólo desde la comunicación y la compenetración (*Verbundenheit*) se puede acceder a la personalidad total y conocer la verdad. "No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica"(22). No se puede captar la virtualidad del principio dialógico, ni evaluar su significado desde fuera, sino que hay que partir de él y mediante él comprometerse existencialmente en la realidad humana.

Al plantear el principio dialógico como ontología fundamental de la filosofía, Buber no pretende elaborar un sistema coherentemente estructurado que teorice y oferte explicación de todos y cada uno de los objetos del cosmos, sino que sugiere el camino que puede conducir hacia una antropología integral. Esta antropología dialógica se distancia tanto del modelo individualista como del colectivista, aspirando a presentarse como síntesis superadora que incluye los valores de ambos. "Una antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida"(23).

No se puede vencer la soledad mediante la afirmación indiscriminada de la subjetividad aunque se presente disimulada y disfrazada de ropajes de objetividad. Ni tampoco se encontrará respuesta a la propia inseguridad escudándose en la fuerza de la colectividad. El ser humano sólo puede superar la soledad abriéndose a la relación con los más y, sin quedarse en una relación de "exterioridad" del yo frente al tú,

comprometerse en la relación de convivencia que posibilita la unidad-en-diversidad. Esto es "lo que hace del hombre un hombre". Para descubrir la riqueza de la vida humana resulta insuficiente considerar a los otros como ob-jetos mios; hay que crear ámbitos dialógicos que promuevan la relación y la confluencia. "Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el *filo agudo* en el que el *yo* y el *tú* se encuentran se halla el ámbito del *entre*"(24).

Buber propone la filosófia dialógica como instancia adecuada para una reflexión conducente hacia la plena realización del ser humano. Selecciona los elementos que considera válidos en los planteamientos filosóficos anteriores y propone el principio dialógico como ontología fundamental, no para ofertar alternativa académica ni para elaborar una filosofía de la religión más coherente o una pedagogía más oportuna y una história más critica. Sin negar sus valiosas aportaciones en éstos y otros campos del saber, es de justicia resaltar que su último interés consistía en ofertar al ser humano la ayuda adecuada para vencer la soledad (*Hauslosigkeit*) y poder vivir una vida en compañía (*Behausheit*), es decir, más humana. El principio dialógico puede ser el motor de arranque que ponga en funcionamiento la instauración de un mundo-hogar donde sea más fácil la convivencia y la realización plena del ser humano. Esta prometedora propuesta de la filosofía buberiana basada en el diálogo mereció ser considerada por el insigne pensador Gabriel Marcel como la revolución copernicana del siglo XX.

NOTAS

1.— Cfr. Schilpp-Friedman (ed.), *Martin Buber*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, p.589.
2.— Cfr. *Ibid.* p.2.
3.— Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México 1967, p.24.
4.— *Ibid.*, p.113.
5.— Cfr. Scheler M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1976, p. 24.
6.— *¿Qué es el hombre?*, p. 25.
7.— *Ibid.*, p.77.
8.— *Ibid.*, p.75.
9.— *Ibid.*, pp.79-80.
10.— *Ibid.*, p. 78.
11.— *Ibid.*, p. 94.
12.— *Ibid.*, p. 145.
13.— Buber, M., *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires 1969, p. 11.
14.— *Ibid.*, p. 30.
15.— Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid 1973, p.211.
16.— *¿Qué es el hombre?*, p.18.
17.— *Ibid.*, p.149.
18.— *Yo y tú*, p.30.
19.— *Ibid.*, p. 147.
20.— Apel, K.O., *Die idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn 1975, p. 22.
21.— *¿Qué es el hombre?*, p.20
22.— *Ibid.*
23.— *Ibid.*, p.18
24.— *Ibid.*, p.149