



**El diálogo Yo-Tú
como teoría hermenéutica en Martin Buber**

Mariano Ure

 *Peudeba*

El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber

Mariano Ure

 *Trilce*
eudeba



Eudeba

Universidad de Buenos Aires

1ª edición: julio de 2001

© 2001

Editorial Universitaria de Buenos Aires

Sociedad de Economía Mixta

Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires

Tel: 4383-8025 / Fax: 4383-2202

www.eudeba.com.ar

Diseño de tapa: Silvana Simonet

Corrección y composición general: Eudeba

ISBN 950-23-1175-2

Impreso en Argentina

Hecho el depósito que establece la ley 11.723

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	9
A. INTRODUCCIÓN.....	13
B. CORRIENTES PRINCIPALES DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA.....	17
B.1 La teoría hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y el papel fundamental del diálogo.....	17
B.1.1 Un discípulo que siguió su propio camino.....	17
B.1.2 ¿Qué es la hermenéutica?.....	21
B.1.3 Fusión de horizontes.....	26
B.1.4 Dialéctica de la pregunta y la respuesta.....	30
B.1.5 El lugar primordial del diálogo y su correlato moral.....	32
B.2 Paul Ricoeur y la comprensión de la existencia personal.....	34
B.2.1 Una hermenéutica en diálogo con la filosofía contemporánea.....	34
B.2.2 El símbolo y la comprensión de la propia existencia.....	36
B.2.3 El discurso: acontecimiento del lenguaje.....	37
B.2.4 ¿Qué es la interpretación?.....	4
B.2.5 Apropiación y fusión de horizontes.....	4
B.2.6 La lectura transformadora.....	4
C. ANÁLISIS DE LAS CARACTERÍSTICAS Y POSIBILIDADES DEL DIÁLOGO YO-TÚ EN EL PLANTEO ANTROPOLÓGICO DE MARTIN BUBER.....	4
C.1 Palabras primordiales: Yo-Tú y Yo-Ello.....	4
C.2 El mundo del Ello y el mundo del Tú.....	5
C.3 La relación y el lenguaje.....	5
C.4 Características de la relación.....	5
C.5 Tres esferas de la relación.....	6

C.6 El "entre", el "amor", el "espíritu", el "lenguaje".....	69
C.7 El Tú eterno	72
D. LA RELACIÓN YO-TÚ COMO CONDICIÓN DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA... 77	
D.1 Observar, contemplar, comprender.....	77
D.2 Obstáculos para el diálogo verdadero	80
D.3 Una hermenéutica implícita.....	84
E. LA COMPOSICIÓN DEL ELLO Y DEL TÚ ETERNO.....	91
E.1 La ciencia y el mundo del Ello	91
E.2 El jasidismo	95
E.3 Un encuentro alejado de la mística	97
E.4 La santificación de la vida.....	99
E.5 La revelación como descubrimiento de la vocación.....	101
E.6 La imposibilidad de demostrar la existencia de Dios.....	103
E.7 El eclipse de Dios en el mundo contemporáneo	104
F. CONCLUSIÓN	107
G. BIBLIOGRAFÍA	113

PRÓLOGO

Si dijera que es para mí un honor presentar esta obra de Mariano Ure, sería verdad, pero no terminaría de expresar lo que auténticamente siento. Creo que se trata más bien de una profunda sensación de agradecimiento de mi parte hacia él, por hacerme compartir un trabajo totalmente personal, cuya temática ha surgido como fruto de una comunidad de intereses de investigación, una auténtica comunidad científica que con gran amistad vivimos muchos alumnos y profesores de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

En esas manos de las que hablo no hay nada, excepto una actitud. Esa actitud es el diálogo. Decimos actitud porque no implica un contenido concreto, sino un modo de decir las cosas, mirando al otro de tal modo que el otro sienta que es un "otro", respetado en cuanto tal. Que tiene algo para decirnos, ante lo cual nuestro corazón está abierto; que no necesita ponerse una máscara para ocultar su yo, porque no será engañado, ni coaccionado, ni premiado, ni sancionado, ni persuadido. Será escuchado en cuanto "él" y, a su vez, será invitado, con ello, a escucharme del mismo modo. Y, entonces, tantas cosas que se buscan con ansiedad (que el otro vea, que el otro comprenda, que el otro aprenda) saldrán naturalmente porque no se las buscó ni se las calculó. Lo que se buscó es comprender al otro, saber quién es, por qué dice lo que dice y por qué piensa lo que piensa; lo que se buscó es ver al otro como lo que es realmente, lo que se buscó es aprender. Y sólo

cuando el otro es comprendido, puede ser que comprenda; sólo cuando el otro es visto, puede ser que vea.

Todo esto se vive naturalmente en las amistades sinceras, donde los amigos son maestros mutuos, donde cada uno es el descanso del otro, donde nuestros defectos son recibidos no en la indiferencia, sino en la espera del otro que nos ama. No, no es fácil, pero no es tan alejado de nuestra vida cotidiana como sí lo son, tal vez, otras cosas. Está totalmente al alcance de nuestras manos; todo consiste en que nuestras manos cambien de orientación: que no manipulen y sí que entreguen; que toquen al otro no como a una mera cosa, sino como se acaricia a quien se cuida con amor y desprendimiento. No requiere un lugar: todos los lugares son ocasión de poner en práctica esta mirada. Con aquel al que le compramos algo, con aquel a quien saludamos a la mañana, con aquel que es nuestro alumno, o profesor, o empleado, o lo que fuere: antes, antes que nada, antes que cualquier otro rol, hay algo perenne, el otro es un alguien, y en cuanto tal podemos darle palabras de amistad. Tenemos eso para dar siempre; no depende de nuestros recursos materiales, depende de nuestra orientación espiritual.

Todo ello implica una auténtica comunicación con el otro, una auténtica comprensión e interpretación del otro, del "tú". De todo esto habla filosóficamente Mariano. Pero su tratamiento académico del tema es, como toda filosofía auténtica, emergente de una vida donde por "connaturalidad" se vive lo que se piensa. El pensamiento puede inundar la vida y al revés: todo filósofo lo sabe.

El trabajo de Mariano se ubica en un contexto filosófico singular. Da justo en el lugar más sensible de este complicado comienzo de siglo. En el "otro" todos parecen encontrarse. Los posmodernos pueden parecer muy escépticos frente a la verdad, pero ante el "otro" parece surgir la certeza de la no-crueldad. Los derechos "humanos", "algo" quieren decir. ¿Sólo un pacto? ¿Será ese "otro" que surge como un grito más allá de todas nuestras discusiones de salón? Los cientificistas saben que en la mirada de un niño hay "algo" irreductible a sus esquemas. Los neokantianos

son desafiados por la inexorable pregunta: ¿es ese “otro” solamente un *a priori* lingüístico? ¿Qué es ese “otro”? ¿Qué es ese “grito del otro” que surge para tapar el ruido de nuestra erudición supuestamente filosófica? ¿Será que si preguntamos “quién” es el otro ya hemos entonces respondido?

Pero Mariano traduce académicamente las exigencias filosóficas contemporáneas. Lleva a Gadamer y a Ricoeur hacia el análisis buberiano de la comprensión entre el yo y el tú, y muestra en ese encuentro lo más profundo de lo real. No se puede comprender lo más profundo de la realidad si de algún modo no se la ve como un tú. Propuesta audaz, pero, ¿qué menos se le puede pedir a un auténtico filósofo? Desde Descartes hasta Heidegger nos hemos estado peleando por el sujeto y el objeto. ¿No será ese “tú” el que quiebra de algún modo la polémica?

El trabajo de Mariano Ure es valioso, por ende, por tres razones. Una, por la autenticidad de la existencia (su existencia) que lo sustenta. Dos, por las tradiciones de pensamiento que une y sintetiza. Tres, porque frente a la crisis modernidad-posmodernidad se ubica ofreciendo una propuesta que da en el nudo gordiano del problema.

Pero cese mi discurso y comience a hablar quien mejor aprendió lo único que se puede verdaderamente enseñar: a ser él mismo.

Gabriel J. Zanotti
Buenos Aires, Navidad de 2000.

A. INTRODUCCIÓN

Martin Buber es conocido en el ambiente intelectual como uno de los "filósofos de la relación". Fue sin duda uno de los más grandes exponentes de una corriente de pensamiento que reaccionó contra la crisis de su época y que, a pesar de no constituir una escuela, mantuvo su unidad por la preocupación común de sus integrantes. Buber, como representante del pensamiento judío, nació en Viena a fines del siglo XIX (1878) y murió en Jerusalén en 1965. Agudo en sus observaciones, supo captar las características del hombre de la primera mitad del siglo XX, sus virtudes y defectos. 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. 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. Si bien las críticas buberianas estaban dirigidas a la sociedad de la primera mitad del siglo XX, aún poseen vigencia, puesto que el hombre actual no ha cambiado radicalmente respecto de las generaciones que lo precedieron.

Las dos guerras mundiales y sus horrores daban una pauta clara de que el mundo había perdido su humanidad. El ser humano se había apartado de su propia esencia y de su destino. Frente a este panorama, la vida intelectual de Buber, como de tantos otros pensadores (sólo basta con nombrar a Scheler, Blondel, Mounier, Jaspers, Marcel, Levinas, Gadamer y Ricoeur), estuvo marcada por la intención de devolver al mundo algo de la humanidad que había perdido.

Buber descubrió su vocación tempranamente. Su tarea consistió en ayudar desde el plano intelectual, a través de sus obras y de sus clases en la universidad, a que el mundo recuperase algo que había perdido: el diálogo, el respeto y la tolerancia.¹ Sus más valorados aportes tienen que ver justamente con su teoría del diálogo Yo-Tú, en el que el hombre sale de sí poniendo entre paréntesis sus propios intereses para ocuparse del bienestar del otro. En su preocupación por humanizar al mundo, el diálogo ocupa, entonces, el centro de las reflexiones de Buber, ya que, para él, el porvenir del hombre depende del renacer del diálogo.

El mismo Buber confiesa durante una entrevista que concedió a León Dujovne en Jerusalén: "Mi vocación es conversar. Si escribo es porque por razones físicas las posibilidades de la conversación son limitadas".² La teoría de Buber respecto del diálogo no surgió como fruto de meras especulaciones de escritorio, sino que se consolidó por su modo de vida. Hombre coherente, vivió aquello que transmitía. Su vocación era el diálogo, su vida era dialógica y su postura política era de tolerancia, respeto y escucha. Luchó con todas sus fuerzas por restablecer el diálogo entre los judíos y los árabes, por lo cual también fue duramente criticado por los sectores más ortodoxos de su pueblo. En su

1. Cf. Mario A. Presas, "Martín Buber. Homenaje (1878-1965)", en *Nordeste*, N° 7, Resistencia, 1965, pp. 223-224.

2. "Con Martín Buber en Jerusalén", *Diario La Nación*, Buenos Aires, 10 de junio de 1956.

libro *¿Qué es el hombre?*,³ Buber reconoce en Feuerbach al primer filósofo que consideró al hombre como un ser que se constituye en la relación con los otros hombres. Desde su juventud, Buber quedó impresionado por la tesis de Feuerbach y, a partir de ella, elaboró su teoría del encuentro Yo-Tú.

La mayoría de los estudios que tratan sobre el pensamiento de Martin Buber consideran sus aspectos antropológicos y éticos. Si bien es cierto que el planteo buberiano corresponde fundamentalmente a la antropología y a la ética, el trabajo que aquí presentamos pretende destacar una dimensión diferente de la dialógica buberiana: la dimensión hermenéutica. Nuestra intención es, entonces, demostrar que en Buber el Yo comprende la realidad cuando se dirige a ella como a un Tú. Para probar esta tesis, haremos una nueva lectura (interpretación) del pensamiento buberiano a partir de los elementos que nos brindan dos filósofos posteriores a Buber, Gadamer (nació en 1900 y vive actualmente) y Ricoeur (nació en 1913 y aún vive), que son, sin duda, los dos exponentes más importantes de la hermenéutica del siglo XX.

El objetivo de este estudio, que lleva por título *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*, es descubrir en el pensamiento dialógico de Buber una teoría hermenéutica. Si bien Buber no se ocupó específicamente de elaborar una teoría de la comprensión, de acuerdo a las características del diálogo auténtico tal como él lo concibe y teniendo en cuenta qué significa comprender según la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y la de Paul Ricoeur, intentaremos establecer paralelos entre las condiciones y las particularidades del encuentro Yo-Tú de Buber y la experiencia hermenéutica de Gadamer y la de Ricoeur. De esta manera veremos si, para Buber, la relación Yo-Tú es condición de toda comprensión y si, por el contrario, el vínculo Yo-Ello es el paradigma de la incomunicación y la imposibilidad de toda comprensión. Para esto trabajaremos las obras filosóficas de Buber y

3. Cf. *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992, p. 58.

dejaremos de lado las obras bíblicas y los escritos jasídicos. Solamente analizaremos algunos artículos buberianos sobre el jasidismo cuando tratemos el diálogo entre el ser humano y Dios.

La presente investigación consta, por lo tanto, de cuatro partes: la primera está destinada a la hermenéutica gadameriana y ricoeuriana. Aquí exponemos qué significa comprender y cuáles son sus condiciones. Luego, en la segunda etapa, analizamos detalladamente el pensamiento de Buber respecto del diálogo (sus condiciones y fundamento) y distinguimos las dos actitudes con las que el hombre se presenta frente al mundo, es decir, considerándolo como Ello o como Tú. En la tercera parte, nos ocupamos de esclarecer qué entiende Buber por "comprender" y descubrimos que sólo cuando el Yo se dirige a otro ser como un Tú es posible la comprensión. Aquí establecemos los paralelos entre el encuentro Yo-Tú y la experiencia hermenéutica. Y, finalmente, en el cuarto capítulo nos preguntamos, por un lado, si, a pesar de que la comprensión se da únicamente en el diálogo Yo-Tú, el Yo comprende algo de un ente determinado cuando se dirige a él como a un Ello y, por otro, si el hombre puede comprender a Dios, el Tú eterno.

Quiero agradecer a Néstor Corona, Profesor titular de *Lectura y comentario de textos contemporáneos* en la Universidad Católica Argentina. Con sus consejos y correcciones pude abarcar con mayor profundidad la obra hermenéutica de Paul Ricoeur.

Agradezco también el trato atento y paciente del personal de la biblioteca del Seminario Rabínico Latinoamericano, que visité en varias oportunidades para recoger variados artículos sobre el pensamiento del "filósofo del diálogo".

B. CORRIENTES PRINCIPALES DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

B.1 La teoría hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y el papel fundamental del diálogo

B.1.1 Un discípulo que siguió su propio camino

Antes de comenzar a explicitar los puntos esenciales de la teoría hermenéutica de uno de los más prestigiosos pensadores del siglo XX, como lo es Gadamer, es necesario que atendamos a las influencias que recibió durante su etapa de formación. Sin duda, el autor que más influyó en las propias investigaciones de Gadamer fue Heidegger. No sería imprudente clasificar a Gadamer como discípulo de Heidegger, ya que la terminología que utiliza en sus planteos y la cosmovisión que nos hace ver en sus escritos se asemeja mucho a la de Heidegger. Y para que no quedasen dudas al respecto, Gadamer se ocupa de aclarar en varias oportunidades, a lo largo de sus estudios, que sus propias investigaciones siguieron el camino comenzado por Heidegger.

Heidegger planteó una nueva dimensión de la palabra y el lenguaje.⁴ Para él, la palabra y el lenguaje poseen una realidad anterior, ontológicamente, a lo que en la filosofía tradicional se

4. Para profundizar en la noción heideggeriana de lenguaje se puede consultar el excelente trabajo de Tatiana Aguilar: *Álvarez Bay, El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

entendía por palabra y lenguaje. Dentro de este nuevo análisis, la palabra ya no es aquel signo sensible que expresa una concepción intelectual, sino que la palabra tiene una dimensión ontológica. La palabra es, en definitiva, donde acontece la verdad. Paralelamente, desarrolló una nueva noción sobre la verdad: mientras que para la tradición metafísica la verdad se entendía como la adecuación entre el intelecto y la cosa —es decir, como correspondencia entre el concepto mental y la realidad extramental a la que se refiere—, para Heidegger, la verdad tiene que entenderse como desocultación del ser.

Si, para Heidegger, en el lenguaje acontece la verdad, y la verdad es la revelación del ser, entonces, en el lenguaje y en la palabra se desoculta el ser. El lenguaje y la palabra adquieren, así, una realidad ontológica superior a la realidad del lenguaje entendido como medio de comunicación entre las personas y a la realidad de la palabra tomada como signo sensible que manifiesta un concepto mental. El lenguaje, para Heidegger, resulta ser aquello que posibilita que los hombres podamos producir signos sonoros por medio de nuestra voz y que podamos entendernos. De esta manera entiende el lenguaje como algo previo que hace posible o fundamenta la comunicación entre las personas a través de palabras sonoras o escritas y como algo originario que permite que en nuestro estar-en-el-mundo podamos descubrir nuestras posibilidades de existencia.

Gadamer toma de tal manera el análisis que ya Heidegger había comenzado acerca del lenguaje y la palabra que llega a afirmar: “Mientras se conciba el lenguaje como una forma simbólica no aparece aún en sus verdaderas dimensiones”.⁵ El lenguaje es, para ambos, la casa del ser, donde el ser se da; esto quiere decir que el ser se da a modo de lenguaje. El lenguaje es lo que permite que el hombre se relacione con el ser y con el mundo, de manera que las acciones de cada ser humano implican un modo de habitar en el lenguaje.

5. “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, p. 77.

Como ya dijimos, este lenguaje originario es anterior ontológicamente al lenguaje escrito u oral; pero también es anterior en el tiempo. Así lo aclara Gadamer: “Las relaciones mutuas, nuestro ‘estar-en-el-mundo’ comienza de todas formas bastante antes de que nos acostumbremos a utilizar la lengua materna (...)”.⁶ Porque estamos-en-el-mundo, porque nos relacionamos con él y porque “habitamos en la palabra”,⁷ tenemos la capacidad de aprender la lengua materna y expresarnos y comunicarnos a través de ella.

Para Gadamer, la experiencia del mundo es una verdadera experiencia lingüística, en cuanto por medio de la experiencia del mundo se establece una verdadera comunicación y relación entre el hombre y el mundo (en el que por el hecho de existir está ya insertado), a pesar de que no se pronuncie palabra sonora alguna.

Aunque hemos aclarado qué entiende Gadamer por lenguaje, debemos tener cuidado al leer sus escritos, ya que, algunas veces, utiliza la palabra “lenguaje” para significar la realidad originaria que hace posible nuestra vinculación con el ser y, en otras oportunidades, para referirse simplemente al lenguaje como instrumento de comunicación entre los seres humanos.

El mismo Gadamer reconoce haber continuado el camino iniciado por Heidegger. Sin embargo, supo abrirse camino y orientar sus análisis hacia donde lo conducían sus propias motivaciones. Desde sus inicios, Gadamer estuvo interesado por el “otro” que se presenta frente a mí en el mundo. Todas sus investigaciones hermenéuticas poseen al mismo tiempo un tono moral, donde para comprender debo respetar la alteridad (es decir, respetar al otro en cuanto es otro) y, fundamentalmente, estar dispuesto a escuchar lo que el otro tiene para decirme, lo cual implica cierta renuncia de mí mismo.

6. “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, en *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 34.

7. “Lenguaje y comprensión”, en *Verdad y Método II*, p. 194.

Así confiesa Gadamer las motivaciones personales que guiaron sus reflexiones: "Darle al otro validez frente a uno mismo, y es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco todos mis trabajos hermenéuticos, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico".⁸ Que el otro tenga validez frente a mí significa que el otro tiene algo valioso para comunicarme y que, a través del diálogo, se logra el enriquecimiento mutuo de los interlocutores.

Según Gadamer, Heidegger veía al otro como límite al desarrollo de mis posibilidades de existencia. Por el contrario, Gadamer, otorgando un papel primordial al diálogo y a la conversación, consideraba que sólo a partir del otro yo mismo me descubro y soy capaz de desarrollar mis propias posibilidades; sólo a través de la comunicación con otros hombres descubro mis límites y, al mismo tiempo, cómo superarlos.

Respecto de la relación intelectual entre Gadamer y Martin Buber, vemos que Gadamer califica a Buber como uno de los grandes responsables de que el diálogo jugase un papel tan importante en el movimiento intelectual del siglo XX. Más aún, lo incluye en una lista de autores de los que confiesa haber tomado la preocupación por el diálogo y todo lo que concierne a la relación con el otro. Además de Buber, estos autores son: Kierkegaard, Gogarten, Theodor Haecker, Friedrich Ebner, Franz Rosenzweig y Viktor von Weizsäcker.⁹

8. "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona", en *El giro hermenéutico*, op. cit., pp. 22-23.

9. Cf. "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica", en *Verdad y Método II*, op. cit., p. 17.

B.1.2 ¿Qué es la hermenéutica?

¿Qué entiende Gadamer por hermenéutica? No resulta sencillo responder a esta pregunta, ya que él mismo se empeña en no dar ninguna definición de la hermenéutica. Sólo nos brinda aproximaciones describiendo su característica principal o resaltando alguno de sus principios fundamentales. Quizás la primera cuestión que debemos tener en cuenta sea la que nos enseña acerca de la relación entre hermenéutica y filosofía. En *El giro hermenéutico* afirma:

“La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo”.¹⁰

¿Qué quiere decir Gadamer en este texto? Sencillamente que la hermenéutica no se diferencia de la metafísica ni de la fenomenología sino que constituye la filosofía misma, ya que la hermenéutica tiene que ver con el ser y con su desocultamiento, con el hombre y con su relación con el ser y con el mundo. Gadamer entiende, entonces, que la hermenéutica no es simplemente aquella disciplina filosófica que se ocupa de analizar qué significa la comprensión y cuáles son los criterios para juzgar cuándo se ha interpretado correctamente un texto y cuándo no, sino que la hermenéutica es aquella disciplina que se interesa por cómo el hombre es capaz de enfrentarse al mundo y dialogar con él, escucharlo y, en consecuencia, darle una respuesta. La línea hermenéutica marcada por Gadamer no centrará sus esfuerzos en el análisis de la posibilidad de comprender un texto o no, sino que se ocupará de descubrir al hombre como un ser que dialoga con el mundo porque ya está inserto en él (recordemos que para Gadamer la experiencia del mundo, que es al mismo tiempo hermenéutica, es una experiencia lingüística).

10. "Fenomenología, hermenéutica, metafísica", en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 37.

Para Gadamer, la hermenéutica busca que el intérprete adquiriera las disposiciones suficientes para orientarse en el mundo y desarrollar las propias posibilidades de existencia de acuerdo a la comprensión del mundo en el que está colocado. Puesto que las cosas hablan, el hombre es capaz de dialogar con el mundo y de darle una respuesta. Porque las cosas se entregan al intérprete, es posible que éste se una a ellas en el encuentro enriquecedor y revelador de la comprensión. Para Gadamer es evidente que las cosas poseen su propio lenguaje y que se brindan a nosotros a través de él; sin embargo, sabe que en un mundo tan avanzado tecnológicamente como el nuestro, donde hacemos uso de las cosas según nuestro parecer, resulta cada vez más difícil hacer el silencio necesario para escuchar lo que las cosas quieren decirnos. Sacando a la luz esta problemática, sostiene:

“El lenguaje de las cosas es también algo que no se atiende lo bastante y que habría que escuchar mejor. También esta expresión ofrece un cierto tono polémico. Viene a significar que no estamos dispuestos, en general, a considerar a las cosas en su propio ser, sino que las supeditamos al cálculo del hombre y a su dominio de la naturaleza mediante la racionalidad de la ciencia. En un mundo cada vez más técnico hablar de una dignidad de las cosas resulta cada vez más incomprensible”.¹¹

Más adelante agrega que el asegurar que las cosas hablan, a pesar de que no producen sonido alguno, no es un cuento de hadas ni algo que roza lo mágico. Por el contrario, el lenguaje de las cosas es un lenguaje real. Las cosas revelan su ser a través del lenguaje. Así lo declara Gadamer:

11. “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y Método II*, op. cit., pp. 72-73.

“La expresión ‘lenguaje de las cosas’ no es, pues, una verdad mitológica que sólo el brujo Merlín o el iniciado en el espíritu de los cuentos pueda verificar, sino que lo evocado por esta expresión es el recuerdo latente del propio ser de las cosas que siempre pueden ser lo que son”.¹²

Que la hermenéutica se identifica con la filosofía es el primer acercamiento a la teoría de Gadamer. En otros textos, este filósofo continúa aportándonos elementos que nos permiten entender mejor a qué se refiere cuando habla de la hermenéutica. Para él, la hermenéutica “se refiere sobre todo a que hay algo ahí que se dirige a mí y me cuestiona a través de una pregunta. Ésta es la razón de que el lenguaje sólo pueda ser en la conversación lo que puede ser, pues es en el juego de pregunta y respuesta donde ofrece una perspectiva que no se encontraba ni en la mía ni en la del otro”.¹³

La hermenéutica se orienta, según el texto anterior, a una relación de comunicación entre los hombres y, también, entre los hombres y el mundo. En el mundo, ya sea una cosa, una persona o una situación, “hay algo que se dirige a mí y me cuestiona”. Esto quiere decir que la hermenéutica implica una relación de habla y de escucha. Para comprender es necesario que algo me interpele y que yo esté dispuesto a escucharlo para, luego, reunirme con él en un encuentro que me modifica y que abre mi propio horizonte.

Siguiendo la misma línea, Gadamer aclara que el principio supremo de toda hermenéutica es “que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizá algo más. Queríamos reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se llama

12. Ídem, p. 73.

13. “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 146.

conversación".¹⁴ Este principio tiene en cuenta al diálogo y a la conversación como el objetivo principal de la hermenéutica.¹⁵ Quien quiere comprender o dejarse comprender por otro procura establecer una conversación en la que los interlocutores se unen en una nueva dimensión, la del lenguaje común, que culmina en el enriquecimiento de ambos (recordemos que para Gadamer el encuentro con el otro permite que yo me descubra a mí mismo y que pueda desarrollar mis posibilidades), de manera que, finalizada la conversación, yo no soy el mismo que era antes de iniciada esa comunicación.

Para reforzar esta idea, Gadamer declara que la conversación es "una forma de relacionarse-con, tanto a la hora de conservar lo antiguo como a la hora de renovar. Téngase en cuenta que una conversación no se limita a intercambiar información, sino que sirve también para aproximarse. Allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar-conjunto, y esto crea algo común".¹⁶ En este texto se vislumbra con claridad que, para Gadamer, dialogar es relacionarse y dejarse modificar en ese acercamiento de uno a otro. En la conversación, lo fundamental no es el intercambio de información, sino la creación de un ámbito nuevo en el cual los interlocutores están más cerca uno del otro. Para ello es indispensable que quien pretenda comprender esté dispuesto a acoger las palabras del otro. En definitiva, el diálogo es una relación de dar y recibir, donde los que participan de ella se enriquecen mutuamente.

Si para Gadamer la conversación es "una forma de relacionarse-con", la misma palabra relación nos lleva a otro de los aspectos principales de su teoría hermenéutica. Este término nos indica

14. "Europa y la 'oikoumene'", en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 227.

15. En otra ocasión, denomina este principio como "abrirse al diálogo". Cf. "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", en *Verdad y Método II*, op. cit., p. 399.

16. "Europa y la 'oikoumene'", en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 232.

que hay más de uno, es decir que no soy yo quien me relaciono conmigo mismo en la experiencia hermenéutica sino que hay otro frente a mí, que me habla y que espera ser comprendido. Así, la hermenéutica tiene que ver con un ir más allá de sí mismo. La alteridad, entonces, es condición de la experiencia hermenéutica; porque hay otro al que escuchar, salgo de mí y me trasciendo, porque hay alguien al cual responder, me olvido de mí mismo y me encuentro con el otro. En este sentido dice Gadamer, en *Verdad y Método II*, que es necesario considerar la hermenéutica como “un más allá de la autoconciencia: es decir, la conservación, y no supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo”.¹⁷

Habiendo analizado con atención las características principales de la teoría hermenéutica de Gadamer, todavía nos falta explicar un último aspecto que nos ayudará a tener una visión completa de sus aportes. Para él, la hermenéutica es de alguna manera praxis, en cuanto es una tarea por realizar. La dimensión hermenéutica no resulta ser simplemente una teoría que se ocupa de analizar la posibilidad de comprender el mundo o un texto. La hermenéutica es, también, una misión que debe alumbrar y ser guía de nuestras acciones. El mismo Gadamer nos cuenta que desde su rol de docente siempre intentó que sus alumnos no olvidasen este aspecto fundamental de la hermenéutica:

“Lo que yo enseñaba era sobre todo la praxis hermenéutica. Ésta es ante todo una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible. Es el alma de toda enseñanza de la filosofía. Hay que ejercitar sobre todo el oído, la sensibilidad para las predefiniciones, los preconceptos y presignificaciones que subyacen en los conceptos”.¹⁸

17. “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, en *Verdad y Método II*, op. cit., p. 13.

18. “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, en *Verdad y Método II*, op. cit., p. 389.

La misión de la hermenéutica es la de crear un acuerdo que no existía¹⁹ y eliminar los obstáculos que se interponen en la comunicación y que dificultan el acercamiento de los interlocutores. La tarea hermenéutica, en este sentido, consiste en guiar al hombre para que adquiera la disposición de la escucha, para que pueda salir de sí mismo y reunirse con el otro. Su finalidad es la de afinar el oído y agudizar la percepción para escuchar lo que se nos dice (ya sea el mundo, una persona, una situación o un texto) y responder a su requerimiento.

Entonces, ¿qué es lo que cae bajo el interés de la hermenéutica? Todo aquello que posea sentido, es decir, todo lo que nos diga algo y nos interpele puede ser comprendido y merece nuestra atención. Contestando a esta pregunta Gadamer señala:

“La interpretación no se limita a los textos (...) Todas las estructuras de sentido concebidas como texto, desde la naturaleza (...) pasando por el arte (...) hasta las motivaciones conscientes o inconscientes de la acción humana son susceptibles de interpretación”.²⁰

Ya hemos explicado brevemente qué entiende Gadamer por hermenéutica. Ahora nos internaremos en las dos categorías hermenéuticas principales que constituyen las condiciones de posibilidad del acto comprensivo. Estas categorías son: la fusión de horizontes y la dialéctica de la pregunta y la respuesta.

B.1.3 Fusión de horizontes

Para Gadamer, “comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’”.²¹ Luego de una

19. Cf. “Sobre el círculo de la comprensión”, en *Verdad y Método II*, op. cit., p. 64.

20. “Hermenéutica”, en *Verdad y Método II*, op. cit., p. 372.

21. *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 376-377.

afirmación semejante, no es difícil descubrir el lugar privilegiado que ocupa la fusión de horizontes dentro de su teoría. Pero, ¿qué entiende Gadamer por horizonte?

“Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura a nuevos horizontes”.²²

Toda comprensión implica la fusión de los horizontes de quien quiere comprender y de aquello que se pretende comprender. Para ello, el intérprete, instalado en su propio horizonte, debe salir de sí mismo y sumergirse en el horizonte del otro, de aquello que quiere comprender. En este caso puede entenderse “salir de sí mismo” como “ampliar el propio horizonte”. Mientras que aquel que quiera comprender esté encerrado en sí mismo, o sea, en su propio horizonte, es imposible que se realice la comprensión, que implica cierta modificación de aquel que comprende. La misma noción de horizonte que utiliza Gadamer nos hace pensar en una “apertura a nuevos horizontes”; y es la apertura de mi propio horizonte la que permite que se fusionen mi horizonte con el de aquello que quiero comprender. Sin duda, la condición fundamental para que se produzca el acercamiento entre los interlocutores de una conversación es la apertura hacia nuevos horizontes.

Tomando como ejemplos a Nietzsche y a Husserl, Gadamer sostiene que en filosofía se ha empleado la palabra horizonte para significar el campo visual,²³ de manera que el hombre que no posee horizonte es aquel que no puede ver más allá de lo que tiene a su alcance:

22. *Idem*, pp. 372-373.

23. No hay que entender aquí campo visual simplemente como aquello que conocemos por medio del sentido de la vista, sino también como el espacio de la acción orientada al desarrollo personal.

"El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sin poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto..."²⁴

En este texto, Gadamer explica que el hombre puede comprender en tanto posee la capacidad para ampliar su propio horizonte e introducirse en el de lo que se intenta comprender. Al introducimos en un nuevo horizonte, tenemos la posibilidad de escuchar lo que en él se nos transmite. Comprender significa, así, alcanzar el horizonte correcto en el que se encuentra aquello que se pretende comprender. En su larga actividad docente, siempre bregó para que sus alumnos aprendiesen a entender a los diferentes autores desde su propio punto de vista. Él mismo hizo suyas las palabras de Hegel: "formación significa contemplar las cosas desde la posición del otro".²⁵ Y, continuando la misma idea, asegura que uno de los principios de la interpretación es que "es preciso entender un texto desde él mismo".²⁶

Gadamer plantea explícitamente el problema de la comprensión, tanto de situaciones que ya han transcurrido cuanto de textos que han sido escritos en el pasado. Por ello, introduce la noción de horizonte histórico, que es aquel horizonte en el que se encuentra aquello que queremos comprender. La fusión de horizontes que permite la comprensión se da, entonces, entre el horizonte de aquel que quiere comprender y el de aquello que se comprende.

24. *Verdad y Método I, op. cit.*, p. 373.

25. Cf. "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 129.

26. "Sobre el círculo de la comprensión", en *Verdad y Método II, op. cit.*, p. 63.

Quien logra fusionar su propio horizonte con el horizonte histórico, busca "ver el pasado en su propio ser".²⁷ Ya la misma palabra *fusión*, que utiliza Gadamer en esta categoría hermenéutica, da la idea clara de unión, de modo que para que se produzca la comprensión deben unirse de alguna manera quien comprende y lo que se pretende comprender. Sin embargo, esta fusión no anula la identidad e individualidad de los que se unen sino que respeta la alteridad. De hecho, es necesario que ambos horizontes sean distintos; sólo así es posible que el intérprete, con su horizonte, se desplace hasta el horizonte en el que se ubica lo que se intenta interpretar.

En la fusión de horizontes, quien pretende comprender no debe abandonar el propio horizonte en el que se encontraba antes de moverse hacia la comprensión de determinada realidad, texto o persona. La fusión de horizontes no significa que se ha creado uno nuevo y único, sino que ambos, juntos y conservando cada uno sus características particulares, se unen creando un ámbito nuevo donde es posible la comprensión.

Para que se comprenda realmente es necesario que el hombre se desplace hasta ese otro horizonte que quiere comprender. Refiriéndose a la comprensión de la tradición, afirma Gadamer:

"(...) comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. ¿Que significa en realidad este desplazarse? (...) Pero uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido del 'desplazarse'. Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación".²⁸

27. *Verdad y Método I, op. cit.*, p. 373.

28. *Verdad y Método I, op. cit.*, p. 375.

Aquí se ve una de las claves del pensamiento de Gadamer: la alteridad. Sólo comprendemos mientras respetamos al otro en su ser y, no haciendo uso de él como si fuese un objeto, recibimos el mensaje que nos envía. Pero no sólo debemos respetar el ser del otro que se presenta frente a mí, sino que, también, debemos respetar nuestro propio ser. La fusión no significa para Gadamer aniquilación de aquellos que se fusionan, sino solamente su encuentro, que hace posible la comprensión.

B.1.4 Dialéctica de la pregunta y la respuesta

Al momento de analizar la experiencia hermenéutica, Gadamer tiene en cuenta como algo fundamental el diálogo yo-tú, el cual se da a modo de una dialéctica de pregunta y respuesta.²⁹ Para él, la capital importancia de considerar al otro como a un tú radica en que no lo tomamos como a un objeto, es decir, que lo respetamos en su propio ser y que no pretendemos sacar provecho de él para nuestro bienestar. Por eso, para Gadamer sólo en el diálogo verdadero entre el yo y su tú se comprende la realidad de ese tú.

“En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura sólo se da para aquel por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros. (...) La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí”.³⁰

29. *Cf. Verdad y Método I, op. cit., p. 434.*

30. *Ídem, p. 438.*

Claramente el hombre no puede comprender a otro hombre si no está abierto a él, si no está dispuesto a ser modificado. Dejarse modificar significa escuchar lo que el otro tiene para decir. Aunque Gadamer hace referencia específicamente en el texto anterior al diálogo entre los hombres, la misma idea puede aplicarse al diálogo con las cosas o con un texto.

Gadamer ubica la dialéctica de la pregunta y respuesta como necesaria para toda experiencia hermenéutica, dentro de la mutua reciprocidad del diálogo. Para él, "preguntar quiere decir abrir".³¹ ¿No había dicho Gadamer que la fusión de horizontes consistía de alguna manera en haber ampliado el propio horizonte? Entonces, la pregunta es necesaria como paso previo a esa fusión que permite la comprensión. Porque el hombre pregunta, porque se abre y se deja modificar por aquel con el cual se enfrenta, se logra la fusión entre ambos horizontes: el del yo y el del tú. De este modo se da la comprensión.

Por su parte, la cosa "suscita preguntas",³² es decir, la cosa me llama y requiere que la escuche, que le preste atención y que le responda. Si el mundo brinda diferentes posibilidades de existencia al hombre, el camino que cada ser humano transite es una manera de responder a la pregunta que el mundo hace: ¿qué tipo de existencia realizarás?

La comprensión comienza, entonces, "cuando algo nos llama la atención. Ésta es la principal de las condiciones hermenéuticas".³³ La conversación o el diálogo tiene lugar cuando se da un mutuo intercambio de preguntas y respuestas. Es a través de ellas que se realiza el acercamiento de los interlocutores que permite la comprensión.

Al considerar que la comprensión se da en la verdadera conversación, Gadamer reafirma que es fundamental la alteridad en

31. *Idem*, p. 440.

32. "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica", en *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 14.

33. "Sobre el círculo de la comprensión", en *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 69.

la experiencia hermenéutica. Por un lado, señala que hablar es siempre hablar a alguien,³⁴ y, por otro, que el habla “no pertenece al yo, sino a la esfera del nosotros”.³⁵

Pero, ¿en qué consiste la verdadera conversación? “La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”.³⁶ La comunicación que nos transforma, la que nos deja algo y nos ayuda a orientarnos en el mundo, es aquella donde se da la comprensión. No hay comprensión sin cambio; por eso es imposible comprender si no se está dispuesto a dejarse modificar por la realidad a la que recibe a través de una experiencia lingüística.

En cuanto a la comprensión de un texto, Gadamer sostiene que se da realmente un intercambio a través de la pregunta y la respuesta entre el lector y el texto: “cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora (...)”.³⁷ Y en otro texto agrega: “El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto”.³⁸

B.1.5 El lugar primordial del diálogo y su correlato moral

“Creo haber mostrado fehacientemente que la comprensión de lo hablado debe concebirse desde la situación dialogal, y esto significa, en definitiva, desde la dialéctica de pregunta y respuesta que permite el mutuo entendimiento y la articulación

34. Cf. “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 150.

35. *Ibidem*.

36. “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 206.

37. *Verdad y Método I*, *op. cit.*, p. 446.

38. “Sobre el círculo de la comprensión”, en *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 66.

del mundo común"³⁹, dice Gadamer en *Verdad y Método II*. Sin duda, podemos definir su hermenéutica como una hermenéutica del diálogo o, quizás, como una teoría de la comunicación, ya que fuera de la conversación es imposible comprender.

A pesar de que Gadamer no lo enuncie de este modo, nos atrevemos a incluir aquí el correlato moral de su teoría de la comprensión. El intérprete debe contar con ciertas virtudes. Si no se ha afinado el oído, si no se ha eliminado el orgullo y la actitud de dominio frente al mundo y las personas, no será posible comprenderlos ni recibir su mensaje. Es necesario previamente contar con la humildad que nos permite reconocer al otro en tanto otro, para reconocer su valor frente a mí. Si, por el contrario, el egoísmo prevalece en nuestro modo de comportarnos, el mundo y las personas que habitan en él nunca nos revelarán su ser y no podremos acercarnos a ellos.

Según Gadamer, uno de los principales problemas de nuestro mundo, tal como lo hemos configurado nosotros mismos, es la falta de comunicación. La incapacidad para el diálogo es algo que salta a la vista y que día a día se acrecienta. Cada vez más personas llevan una vida monológica y no dialógica, es decir, viven encerrados en sus propios intereses sin saber que es a partir del encuentro dialógico con el otro donde me descubro a mí mismo.⁴⁰ La hermenéutica, en cuanto también es praxis, tiene la misión de restablecer el diálogo entre los hombres, entre las diferentes culturas y entre los diversos sectores sociales. La tarea de la hermenéutica es volver a humanizar un mundo que el hombre mismo ha hecho inhumano. Puesto que "la capacidad para el diálogo es un atributo de natural del ser humano",⁴¹ la falta de comunicación (que explica la mayoría de los conflictos sociales y políticos) es la traición del ser humano a sí mismo. En la medida en que la

39. "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocritica", en *Verdad y Método II*, op. cit., p. 14.

40. Cf. "Los límites de la razón histórica", en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 121.

41. "La incapacidad para el diálogo", en *Verdad y Método II*, op. cit., p. 203.

hermenéutica contribuya a reconstruir el diálogo quebrantado, permitirá que el hombre se comporte como tal, ya que, de acuerdo con las mismas palabras de Gadamer, "el hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre".⁴²

Para Gadamer, una de las actitudes donde el hombre muestra su verdadera humanidad es la solidaridad, la cual se construye sobre la base del diálogo y del mutuo entendimiento de los pueblos y las diferentes comunidades religiosas.⁴³ Sólo la verdadera comunicación, es decir, el mutuo acercamiento de las diversas culturas, clases sociales y credos, establecerá un nuevo mundo. Un mundo más habitable para el hombre, donde la solidaridad venza a la violencia. Sobre esta línea se apoya el aporte de la teoría hermenéutica de Gadamer.

B.2 Paul Ricoeur y la comprensión de la existencia personal

B.2.1 Una hermenéutica en diálogo con la filosofía contemporánea

Habiendo tenido en cuenta ya los lineamientos principales de la teoría hermenéutica de Gadamer, ampliaremos la visión de la hermenéutica contemporánea explicando las tesis esenciales del pensamiento de Paul Ricoeur, otro de los máximos exponentes de la hermenéutica filosófica del siglo XX.

Si bien la hermenéutica de Ricoeur toma elementos del planteo heideggeriano, como lo hizo Gadamer, se aleja al mismo tiempo de él y dialoga no sólo con estos dos pensadores, sino con autores que pueden ubicarse dentro de otras corrientes de pensamiento

42 Ídem, p. 209.

43. Cf. "La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo", en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 125.

como Husserl, Merleau-Ponty, Levinas, Jaspers y Marcel, entre otros.⁴⁴ Su obra hermenéutica surgió de un permanente diálogo con la lingüística moderna, con la fenomenología, de la cual recibió una gran influencia, con la filosofía de la acción, con el estructuralismo y con el psicoanálisis. Autor de numerosos libros y artículos de revistas, Ricoeur es un pensador sumamente complejo. Por su complejidad y riqueza, la teoría de la interpretación ricoeuriana bien merecería un estudio minucioso; pero, puesto que no constituye el objetivo central de nuestra investigación, sólo nos ocupamos aquí de lo que, según nuestro propio criterio, resulta esencial en su planteo. Nos esforzamos, entonces, por descubrir qué importancia tiene la hermenéutica en la vida del hombre común. Allí descubriremos que la interpretación modifica en cierto modo la existencia del hombre, pues le abre un mundo y le propone una manera posible de desarrollar su vida en él.

Con toda intención y conciencia, tendremos en cuenta solamente algunos aspectos de lo concerniente a la hermenéutica del símbolo (que corresponde a la primera etapa del pensamiento de Ricoeur) y nos detendremos un poco más en la hermenéutica del texto, que, luego, nos permitirán releer la dialógica buberiana. Destacaremos en Ricoeur, entonces, la interpretación como apropiación del mundo que se me revela a través de la lectura de un texto o de un fenómeno humano cualquiera. En este sentido, comprender, para Ricoeur, no se identifica con el simple hecho de conocer algo, sino que el comprender implica ya un modo de relacionarse con el ser, puesto que descubriendo las maneras posibles de desarrollar mi existencia las realizo en mi propia vida. De esta manera no tendremos en cuenta solamente la teoría interpretativa de los textos sino que nos centraremos en la comprensión de los fenómenos humanos como el arte, la política y la economía, que

44. A pesar de que la obra de Ricoeur no sea una continuación de la de Gadamer, el mismo reconoce que su obra *Verdad y Método* fue "una de mis referencias privilegiadas" (*Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 40).

pueden considerarse también como textos en sentido amplio,⁴⁵ y en la comprensión de las formas posibles de proyectarse en el mundo de cada persona, es decir, la comprensión del sentido y destino de la propia existencia.

En Ricoeur encontramos una bibliografía muy extensa acerca de la narratividad y de la interpretación de los símbolos y de los textos y, en menor cantidad, obras que se refieran a la hermenéutica de la propia existencia. A pesar de esto, la intención principal de Ricoeur fue desde un principio comprender lo esencial de la existencia humana. Según Ricoeur, el hombre descubre el sentido de su existencia y el modo de orientarse en el mundo a través de la comprensión de sí mismo, que alcanza al interpretar los productos culturales de la época histórica en la que vive y también de épocas pasadas. Para Ricoeur, los textos también son productos culturales de una época; por eso, un texto puede ayudar a que descubramos quiénes somos y hacia dónde vamos, es decir, permite que comprendamos al mundo y a nosotros mismos.

B.2.2 El símbolo y la comprensión de la propia existencia

Puesto que Ricoeur considera la realidad como significativa y simbólica, elabora una compleja hermenéutica de los símbolos. Nosotros no entraremos en esta difícil cuestión que merece un análisis detallado. Solamente tendremos en cuenta qué es un símbolo dentro de la teoría interpretativa de Ricoeur y qué relación tiene con la interpretación de la propia existencia.

Los fenómenos humanos y los productos culturales son simbólicos. El símbolo tiene la particularidad de poseer dos sentidos, uno literal y otro alegórico. Ahora bien, comprender significa apropiarse del sentido del símbolo; pero, ¿cuál de ellos? Para interpretar

45. Cf. Corona, Néstor, "El concepto de hermenéutica en P. Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo", en *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Editoriales Almagesto y Docencia, Buenos Aires, 1990, pp. 20-21.

realmente es necesario apropiarse de los dos sentidos, ya que el sentido segundo o alegórico está ligado al primero en tanto se oculta en él y solamente se devela a través de la interpretación. Pero la comprensión del primer sentido queda también incompleta si no descubrimos el otro sentido que se esconde tras él.⁴⁶

El hombre posee el afán de existir y de apropiarse de su propia existencia, de ser él mismo y de desarrollar sus posibilidades más propias. Para ello resulta fundamental la comprensión de sí mismo. El hombre se comprende a sí mismo a través de los productos de su propia cultura. Estos fenómenos significativos por medio de los que se expresa el hombre poseen un correlativo modo de ocultarse en ellos. El hombre, a través de un fenómeno cultural, se muestra a sí mismo, habla de sí pero ocultamente. Por eso, la tarea hermenéutica del símbolo consiste en apropiarse del sentido segundo que se oculta detrás del literal. Así, el hombre, comprendiéndose a sí mismo en este sentido segundo, alcanzará su afán de ser dueño de su propia existencia y podrá responder a las preguntas "¿quién soy?" y "¿hacia dónde voy?". Según este planteo, el hombre no puede comprenderse a sí mismo si no a través de la mediación de los símbolos y de los textos.⁴⁷

B.2.3 El discurso: acontecimiento del lenguaje

A diferencia de Gadamer, para Ricoeur el lenguaje no constituye aquella realidad originaria (previa) que hace posible que los hombres se comuniquen a través de palabras que resultan ser signos de concepciones de la inteligencia. Cuando Ricoeur se refiere al lenguaje lo entiende justamente como expresión de las experiencias interiores del hombre.⁴⁸ El lenguaje es simplemente

46. Cf. Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales de Filosofía I*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 291.

47. Cf. *Autobiografía intelectual*, op. cit., pp. 60-61.

48. Cf. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, XXI, México, 1999, pp. 34-35.

“el proceso por el cual la experiencia privada se hace pública. El lenguaje es la exteriorización gracias a la cual una impresión se trasciende y se convierte en una expresión o, en otras palabras, la transformación de lo psíquico en lo noético”.⁴⁹

En su diálogo con la lingüística moderna, Ricoeur la critica por haber considerado al lenguaje simplemente como estructura y sistema (la lengua posee una estructura y sistema, es decir, una sintaxis, una gramática y una fonética que son utilizadas por el hombre como instrumentos que permiten “la transformación de lo psíquico en lo noético”) y por no haberse ocupado lo suficiente del discurso y de su contenido. Para una correcta apreciación de la realidad del lenguaje, dice Ricoeur, es necesario recobrar el papel fundamental que ocupa el discurso en el lenguaje, puesto que el lenguaje se da como discurso: “el discurso es el acontecimiento del lenguaje”.⁵⁰ Según Ricoeur, se le ha prestado oídos a la estructura del lenguaje y no a su mensaje o contenido (sentido). Esta situación no favoreció la correcta interpretación de la realidad del lenguaje porque solamente el mensaje confiere realidad al discurso (un discurso no es tal en la medida en que no posea un sentido que se transmita a alguien). El discurso, a su vez, da fundamento a la existencia del lenguaje⁵¹ (en cuanto es su acontecimiento, un “acontecimiento signifiante”).⁵²

Uno de los aspectos más importantes del discurso, que Ricoeur se esfuerza por aclarar, es que siempre está dirigido a alguien, es decir, “hay otro interlocutor que es el destinatario del discurso. La presencia de ambos, el hablante y el oyente, constituye el lenguaje como comunicación”.⁵³ De esta manera, Ricoeur

49. *Ídem*, p. 33.

50. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *op. cit.*, p. 23.

51. *Cf. ídem*.

52. “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, en *Hermenéutica y acción. de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988, p. 37.

53. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *op. cit.*, p. 29.

incorpora en su teoría de la interpretación la noción de comunión. Así, comprender, ya sea un fenómeno humano o un texto significa recibir el discurso del otro que se dirige a mí. El diálogo es, en definitiva, "una estructura esencial del discurso. Preguntas y responder sostienen el movimiento y la dinámica del habla".⁵⁴

Interpretar es captar el mensaje que se me dirige en el discurso; entonces, el comprender no se reducirá simplemente a un texto, sino que también se podrá interpretar un producto cultural cualquiera, ya que los hechos o fenómenos humanos también son significativos.⁵⁵ Ahora bien, ¿qué se transmite en la comunicación que tiene fundamentalmente un carácter existencial. Lo que un hombre dice a otro en una comunicación existencial es su propia experiencia del mundo, que es incommunicable (en sentido absoluto) en cuanto la experiencia del hablante nunca será la experiencia del oyente porque cada uno le pertenece a sí mismo, puesto que cada uno de manera individual fue sujeto de su propia experiencia. A pesar de esto, cierta comunicación es posible, en ella algo pasa de mí hacia ti, pero no mi experiencia tal como es experimentada por mí, sino solamente su significado.⁵⁶

El otro comprende mi mensaje cuando es capaz de identificar el mismo objeto que yo estoy señalando. Para ello es necesario, como también indica Gadamer, que el diálogo en cuanto acontecimiento conecte el hablar y el escuchar.⁵⁷

El hombre utiliza el lenguaje porque ha tenido una experiencia del mundo. Así, Ricoeur sostiene que "el lenguaje no solamente se dirige hacia los sentidos ideales, sino que también se refiere a lo que es".⁵⁸ Ya que el discurso tiene la característica

54. Ídem.

55. Cf. "La acción considerada como un texto", en *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, op. cit., p. 55 y p. 59.

56. Cf. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit., pp. 29-30.

57. Cf. ídem, p. 30.

58. Ídem, p. 35.

de referir a las cosas es capaz de significar. Y porque el discurso significa algo, es posible que el oyente comprenda su mensaje. Sin embargo, aquí hay que hacer una aclaración. Para Ricoeur, el discurso posee una doble significación para quien lo recibe: por un lado, el contenido o sentido y, por otro, la referencia a la realidad.⁵⁹ Para Ricoeur hablar es “decir alguna cosa sobre alguna cosa”.⁶⁰ De esta manera, todo discurso implica la polaridad entre sentido y referencia, donde el sentido es aquello que se dice (“alguna cosa”) y la referencia indica aquella realidad sobre la cual se dice lo que se dice (“sobre alguna cosa”).

La referencia del discurso constituye, entonces, la principal característica de la comunicación:

“El discurso nos remite a su hablante, al mismo tiempo que se refiere al mundo. Esta correlación no es fortuita, puesto que es finalmente el hablante el que se refiere al mundo al hablar. El discurso en acción y en uso remite siempre hacia atrás y hacia delante, a un hablante y a un mundo”.⁶¹

El mensaje o sentido del discurso nos dice algo sobre el mundo (puesto que a él se refiere) y algo sobre nosotros mismos. Al comprender ya sea un texto (fijación del discurso)⁶² o una situación, establecemos una relación con el ser y descubrimos un nuevo modo de orientarnos en el mundo. La comprensión modifica existencialmente al intérprete abriéndole un mundo que puede ser habitado por él y donde puede desarrollar sus propias posibilidades

59. “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, en *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, op. cit., pp. 33-34.

60. *Ibidem*, p. 30.

61. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit., p. 36.

62. El texto, para Ricoeur, es la fijación del discurso en un medio (material) que le permite escapar de la fugacidad típica del acontecimiento del discurso hablado [Cf. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, pp. 39-40]. En otras oportunidades sostiene que “los textos son “instancias del lenguaje escrito” [idem, p. 38] y que “texto significa discurso” [idem, p. 46].

de existencia: "el lector es en consecuencia engrandecido en su capacidad de proyectarse a sí mismo recibiendo del texto mismo un nuevo modo de ser".⁶³

B.2.4 ¿Qué es la interpretación?

Con Gadamer, Ricoeur considera que la comprensión no es un simple conocimiento, sino que tiene que ver más bien con una relación con el ser. La hermenéutica de Ricoeur es también una hermenéutica ontológica, donde al intérprete, al comprender un texto o un fenómeno cultural, se le abre un modo posible de desarrollar su existencia. Mediante la interpretación el hombre se encuentra consigo mismo, se comprende y descubre un mundo en el que puede desenvolverse de acuerdo a sus propias características personales.

Para Ricoeur, el hombre habita en un universo significativo. Es el hombre, entonces, quien debe esforzarse por adquirir la sensibilidad suficiente para captar el sentido y la referencia de los discursos que se le dirigen. Todos los hechos humanos nos dicen algo, algo sobre nosotros mismos y sobre el mundo en el que vivimos. La teoría hermenéutica ricoeuriana toma la realidad como significativa, o sea que ella nos transmite un mensaje que hay que saber leer a través de la interpretación. Los productos culturales de nuestro tiempo son también significativos, por eso hay que saber comprender su sentido para captar "quiénes somos" y para descubrir un "posible modo de existencia". Los textos son considerados por Ricoeur particularmente como productos culturales, que, como otros, son susceptibles de una interpretación que nos abrirá un mundo y un modo de proyectarnos en él.⁶⁴

63. "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", en *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, op. cit., pp. 41-42.

64. Javier Hernández-Pacheco explica con sencillez que la hermenéutica elaborada por Ricoeur no se reduce a la comprensión de textos: "La realidad histórica no puede, pues, ser entendida por sí misma, sino que tiene que ser interpretada. Más

¿Qué es, entonces, lo que se debe comprender? ¿hacia dónde nos lleva la referencia del discurso de la que habla Ricoeur? Puesto que la referencia expresa la exteriorización del discurso en tanto el sentido no sólo es el objeto pensado por el hablante, “sino la verdadera realidad hacia la que apunta la elocución”,⁶⁵ lo que se comprende es aquel aspecto del mundo que el hablante señala con su discurso. De esta manera, comprender significa “captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto. Entender un texto es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia: de lo que dice a aquello de lo que habla (...) El texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él. Es el texto el que abre adecuadamente y descubre las dimensiones de ese mundo”.⁶⁶

B.2.5 Apropiación y fusión de horizontes

Otra de las claves que tendremos que tener en cuenta para entender la teoría interpretativa de Ricoeur es la cuestión del distanciamiento. El texto u otro producto cultural cualquiera que se quiera comprender está alejado del intérprete, existe cierta distancia entre ambos.⁶⁷ En cuanto al distanciamiento, Ricoeur se refiere tanto a la distancia temporal, es decir, a la distancia que existe entre el momento en que fue escrito el texto y el presente

allá de la inmediatez de la dicción, de lo que significa, p. ej., en concreto y jurídicamente, la institución de la propiedad privada, hay otro sentido, complicado como el doble sentido que constituye todo simbolismo, que es la fuente de la significatividad a la que tiene que dirigirse el esfuerzo hermenéutico. La propiedad privada nos dice algo de la vida del hombre y del modo en que el hombre es sujeto; nos dice algo sobre nosotros mismos. Y sólo atendiendo a este otro sentido: entendemos verdaderamente lo que significa, al tiempo que nos entendemos a nosotros mismos” [*Corrientes Actuales de Filología I*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 290-291].

65. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit., p. 92.

66. *Ídem*, p. 100.

67. *Cf. ídem*, pp. 55-56.

en el que se lo lee, como a la distancia que se da entre los interlocutores debido a la incomunicabilidad (en sentido absoluto) de la experiencia. Mediante lo que Ricoeur llama "apropiación", el intérprete es capaz de acortar la distancia que separa al lector de un texto a través de la apropiación de la referencia que hace del mundo. La distancia se acorta a través de la apropiación y cierto tipo de comunicación se hace posible. Apropiación significa captar el sentido del texto y su referencia al mundo. Comprender es apropiarse o recibir el mundo que se me abre, en el cual puedo realizar el sentido de mi propia existencia.

La meta final de toda hermenéutica es, entonces, "*hacer propia lo que antes era extraño*".⁶⁸ La experiencia del hablante me es ajena, no es mi experiencia sino la suya, no la he tenido yo sino él. Por eso, al interpretar recibo su mensaje, su experiencia que ha sido puesta en común y que me habla de mí mismo y del mundo en el que habito. Con relación al texto, apropiarse el sentido de un texto significa actualizar el mensaje o la referencia que el autor quiso transmitir inicialmente a sus lectores.

Ricoeur se pregunta entonces: ¿qué es aquello de lo que el intérprete se apropia verdaderamente? Luego responde:

"No la intención del autor, que supuestamente está oculta detrás del texto; no la situación histórica común al autor y a sus lectores originales; no las expectativas o sentimientos de estos lectores originales; ni siquiera la comprensión de sí mismos como fenómenos históricos y culturales. Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso en el pensamiento. En otras palabras, lo que tiene que ser apropiado no es otra cosa que el poder de revelar un mundo que constituye la referencia del texto. De esta manera estamos tan lejos como es posible del ideal romántico de coincidir con

68. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit., p. 103.

una psique ajena. Si se puede decir que coincidimos con algo, no es con la vida interior de otro ego, sino con la revelación de una forma posible de mirar las cosas, lo que constituye el genuino poder referencial del texto”.⁶⁹

El mismo Ricoeur afirma que lo que él entiende por apropiación es algo cercano a lo que Gadamer llama fusión de horizontes.⁷⁰ Mientras que Gadamer ya había planteado que la comprensión sólo es posible cuando el horizonte del intérprete se fusiona con el horizonte de aquello que quiere comprender, Ricoeur, de manera similar, sostiene que la distancia entre ambos horizontes se acorta por medio de la apropiación, que implica cierta unión entre el texto que se comprende y el lector que interpreta.

La apropiación, para Ricoeur, “deja de parecer un tipo de posesión, una forma de aferrarse a las cosas; en lugar de esto, implica un momento de desposeimiento del yo egoísta y narcisista”.⁷¹ Como el mismo Ricoeur dice, la apropiación no es posesión que satisface los deseos de un yo egoísta; por el contrario, es apertura. Cuando el yo se apropia de la significación de un texto o de un fenómeno humano recibe en él un mundo que se le abre, un nuevo modo de ser.⁷²

B.2.6 La lectura transformadora

El hombre que comprende un texto y se apropia del mundo al que se refiere sufre cierto tipo de modificación. El hombre que lee no finaliza su lectura siendo el mismo, algo ha cambiado en él, su existencia no es exactamente la misma. El lector adquiere algo nuevo: un posible modo de ser, de dirigir su existencia. El hombre

69. Ídem, p. 104.

70. Cf. ídem, pp. 104-105.

71. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *op. cit.*, p. 106.

72. Cf. ídem.

que descubre este mundo de posibilidades que se le revelan por medio del texto deberá realizarlas concretamente. Por eso, teniendo en cuenta al hombre en tanto lector, Ricoeur sostiene que el hombre es “el personaje real que pone en intersección el mundo (posible) del texto con el mundo (real) del lector”.⁷³ El hombre, leyendo un texto que presenta posibles modos de existencia, es quien hace que esas posibilidades de las que se apropia, al menos una de ellas, se concreten en la realidad. Es él quien las realiza en su vida.

De ahí que “la cuestión esencial ya no es encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino desplegar, de alguna manera ante el texto, el ‘mundo’ que éste abre y descubre”.⁷⁴ Lo que debe interpretarse en un texto es, entonces, la propuesta de un modo de vida, de un mundo en el que el hombre puede habitar desarrollando sus “posibles más propios”.⁷⁵

En definitiva, para Ricoeur, comprenderse a sí mismo, es decir, comprender “quién soy” y “hacia dónde me dirijo”, es la cuestión fundamental de la hermenéutica. Y, si tanto tiempo y esfuerzo dedicó Ricoeur en establecer una hermenéutica del texto, es porque, para él, que el lector de un texto se comprenda significa “recibir de él las condiciones de emergencia de un sí distinto del yo que suscita la lectura”.⁷⁶

73. “Autocomprensión e historia”, en *Antropos*, N° 181, Barcelona, 1998, p. 29.

74. *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 58

75. Ídem, p. 59.

76. Ídem, pp. 61-62.

C. ANÁLISIS DE LAS CARACTERÍSTICAS Y POSIBILIDADES DEL DIÁLOGO YO-TÚ EN EL PLANTEO ANTROPOLÓGICO DE MARTIN BUBER

Habiendo explicado brevemente las tesis principales de las dos escuelas hermenéuticas más sobresalientes del siglo XX, cuyos iniciadores son Gadamer y Ricoeur, ahora nos introduciremos de lleno en el pensamiento de Martin Buber y analizaremos principalmente las características del diálogo y de la relación Yo-Tú tal como él la concibe.

Si bien es cierto que el centro del trabajo que presentamos es el diálogo en Martin Buber, fue necesario tener en cuenta previamente las categorías hermenéuticas que se manejan hoy en día. ¿De qué modo podríamos descubrir una hermenéutica implícita bajo la dialógica buberiana si no tenemos aunque sea una vaga idea de lo que es la hermenéutica?

De ninguna manera podríamos afirmar lo que pretendemos —es decir, que, para Buber, sólo cuando el Yo pronuncia Tú se realiza la comprensión— si desconocemos a qué se llama comprender y cuáles son sus condiciones. Aunque el planteo de Martin Buber no sea explícitamente hermenéutico, puesto que el tema de la comprensión no ocupa un lugar privilegiado dentro de su planteo, descubriremos a lo largo de sus estudios que, detrás de su concepción del diálogo, aparece una teoría de la comprensión implícitamente desarrollada.

La primera parte de nuestra investigación tuvo por objeto, entonces, describir qué se entiende por hermenéutica actualmente. Sólo sobre esta base podremos más tarde afirmar que la teoría

de la relación Yo-Tú de Buber representa, también, una teoría de la interpretación, y que solamente cuando el Yo se dirige hacia un texto, una situación, una realidad o, incluso, Dios, como un Tú, puede acercarse a él y comprenderlo.

A continuación desarrollaremos detalladamente el pensamiento de Buber respecto del diálogo y de los elementos que intervienen en él. Para esto, analizaremos principalmente el libro que, según nuestro propio juicio, mejor revela su pensamiento y el que más nos ayudará a fundamentar nuestra tesis. Se trata de *Yo y Tú* (1923), la obra de Buber que más influyó en el mundo intelectual tanto judío como cristiano del siglo XX. Sin embargo, también tendremos en cuenta otros escritos fundamentales (*Diálogo*, 1932; *Elementos de lo interhumano*, 1954; *Distancia originaria y relación*, 1950; *¿Qué es el hombre?*, 1942) que completan y hacen más comprensibles los puntos esenciales de *Yo y Tú*. Luego, en los capítulos D y E, sirviéndonos de los elementos de la hermenéutica contemporánea, veremos que los límites y condiciones de la dialógica buberiana coinciden con los límites y condiciones de la experiencia hermenéutica.

C.1 Palabras primordiales: Yo-Tú y Yo-Ello

Comenzamos citando las primeras afirmaciones con las que Buber da inicio a *Yo y Tú*, ya que nos permiten ver, a partir de este momento, las líneas por las que se desarrolla el resto de su planteo.

“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".⁷⁷

El primer acercamiento a las nociones Yo y Tú es a través la distinción entre los pares de vocablos: un par es el Yo-Ello y el otro es el Yo-Tú. Estas palabras originarias tienen que ver con la doble modalidad del mundo frente al cual se encuentra el hombre. De manera que, de acuerdo a la actitud con la cual el Yo se enfrenta al mundo, se le muestra uno de los dos aspectos que posee. Más adelante afirmará Buber que estos aspectos diferentes constituyen el mundo del Ello y el mundo del Tú, cada uno con sus peculiaridades.

Antes de analizar con profundidad las características de estos tipos de mundo, observemos algo fundamental del texto citado. El Yo, tal como lo entiende Buber, no es el Yo que se entiende comúnmente. Su concepción del Yo, radicalmente diferente a la de Descartes,⁷⁸ no es la del Yo de aquel hombre que posee conciencia de sí mismo. El Yo de cada par de palabras no es aquel Yo que es consciente de su propio ser, sino, por el contrario, el que es consciente de lo otro que no es él mismo, es decir, del Ello o del Tú. Este Yo huberiano no es siempre el mismo Yo sino que es doble: uno es el Yo que habita en el mundo del Ello, y otro, bien diferente, es el Yo que habita en el reino del Tú. En definitiva, el Yo al que Buber hace referencia no está aislado sino que se vincula con el mundo. Para entender esta especial noción del Yo, hay que considerarlo junto a aquel aspecto del mundo con el cual se relaciona.

77. *Yo y Tú*, p. 11 [Caparrós, Madrid, 1998. Traducción de Carlos Díaz]. Ediciones Nueva Visión, en su publicación de esta obra, Buenos Aires, 1997, traduce *das Grundwort* (palabra básica) como "palabra primordial" o "palabra fundamental" (p. 7). En nuestra investigación utilizaremos indistintamente ambas traducciones para denominar lo que Buber llama *das Grundwort*.

78. Cf. Miguel García-Baró, "El infinito Tú", en *El Olivo*, N° 37, Madrid, 1993, pp. 58-59.

Como el Yo no está aislado sino en permanente comunicación con el mundo, Buber introduce la teoría de las palabras básicas que, en realidad, son pares de palabras, puesto que se corresponden con el aspecto o tipo de mundo con el cual el Yo se topa. Aquí es posible comenzar a vislumbrar que Buber no entiende por lenguaje lo mismo que habían entendido por lenguaje los diferentes filósofos a lo largo de la historia. De hecho une la noción de lenguaje con la de relación; pronunciar una de las palabras primordiales significa relacionarse con el mundo de acuerdo a unos de sus aspectos. Y, puesto que es distinto el modo de comunicarse con el mundo del Ello que con el mundo del Tú, el Yo no será el mismo en un caso que en el otro.

Cuando Buber se refiere al hecho de pronunciar las palabras primordiales no quiere significar el hablar por medio de palabras. En su concepción, las palabras primordiales no son signos sensibles que expresan un concepto extraído por medio de la abstracción, sino que indican relaciones. Lo dice claramente a continuación del texto citado anteriormente: "Las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que, pronunciadas, fundan un modo de existencia".⁷⁹

Ya que las palabras primordiales no son signos que indican cosas, no resulta extraño que Buber afirme que una vez que se pronuncian "fundan un modo de existencia". Si el pronunciar la palabra primordial Yo-Tú significa entrar en comunicación con un Tú, significa al mismo tiempo abrir paso a la existencia, ya que la relación que se da entre ambos no se realizaba antes de pronunciar el Tú.

El Yo, en cuanto es, está orientado hacia el mundo, cualquiera sea su aspecto, de tal manera que no existe Yo en sí sino que, cuando el hombre dice Yo, necesariamente se refiere a la relación Yo-Ello o Yo-Tú:

79. *Yo y Tú, op. cit.*, p. 11.

“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”.⁸⁰

Queda claro que el Yo es doble. Sin embargo, es necesario explicar que cuando Buber afirma esta dualidad de ninguna manera pretende destruir la unidad del Yo, sino que, simplemente, quiere distinguir con mayor claridad el mundo del Ello y el del Tú.

En el fondo, el Yo se constituye como tal en tanto pronuncia una de las palabras primordiales. A partir de esto, Buber nos muestra que el ser y el decir se identifican. Es verdad que una conclusión semejante parece absurda en un principio; pero no hay que dejarse impresionar y tratar de entender mejor qué quiere decirnos en el siguiente texto que, *a priori*, parece oscuro:

“Ser Yo y decir Yo es lo mismo. Decir Yo y decir una de las palabras básicas es lo mismo. Quien dice una palabra básica entra en esa palabra y se instala en ella”.⁸¹

Lejos de una postura panteísta, al señalar que “ser Yo y decir Yo es lo mismo” no quiere significar que el hombre se produce a sí mismo por su propia voluntad como si de él dependiera exclusivamente su existencia o como si fuese Dios. Para entender esa expresión hay que tener en cuenta que el decir o pronunciar un par de vocablos da lugar a la existencia (a una relación). El hombre en tanto que existe habita en el mundo; en la medida en que es, se vincula con uno de los mundos (del Ello o del Tú) a través de la palabra. Por eso, cuando alguien pronuncia Yo al mismo tiempo pronuncia el Ello o el Tú con el cual se enlaza. De la misma manera:

80. *Idem*, pp. 11-12.

81. *Idem*, p. 12.

“Cuando se dice Tú se dice el Yo del par de palabras Yo-Tú.
Cuando se dice Ello se dice el Yo del par verbal Yo-Ello”.⁸²

C.2 El mundo del Ello y el mundo del Tú

En su distinción entre ambos tipos de mundo, Buber supera la tradicional distinción sujeto-objeto. Ya no se trata de dividir el mundo de las cosas (objetos) y el mundo de los hombres (sujetos), sino de señalar la real diferencia entre el mundo del cual el hombre se sirve para su subsistencia material y aquel otro mundo que configura al hombre como tal.

Por un lado, encontramos el mundo del Ello, que es el de la experiencia y la objetivación; es el mundo de las cosas y el ámbito donde el hombre hace uso de ellas. Éste es el mundo de la utilización donde reina la ciencia con sus métodos. En cambio, en el “reino del Tú”,⁸³ no se tiene nada como a un objeto. Cuando se dice Tú, por más que esa palabra esté dirigida hacia una cosa o hacia una persona, no se lo considera como a un objeto,⁸⁴ ni siquiera como objeto de representación (concepto).

Así declara Buber la radical oposición entre estos mundos:

“Quien dice Tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación.

Se dice que el ser humano experimenta su mundo. ¿Qué significa eso?

El ser humano explora la superficie de las cosas y las experimenta. Extrae de ellas un saber relativo a su condición, una experiencia. Experimenta lo que está en las cosas.

Pero las experiencias solas no acercan el mundo al ser humano.

82. *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 11.

83. *Ídem*, p. 12.

84. *Ídem*, p. 12.

Pues ellas le acercan solamente un mundo compuesto de Ello y Ello, de Él y Ella, y de Ella y Ello”.⁸⁵

El mundo del Ello es el mundo de la experiencia, ya que ésta es siempre experiencia de algo. Es también el reino del conocimiento objetivo y conceptual. En él, el Ello de la palabra Yo-Ello es aquel conocido y utilizado por el Yo. Por el contrario, la esfera del Tú es la de aquello imposible de experimentar como objeto o de conocer a través de conceptos. El mundo del Tú es el de la “comunicación viviente”, como diría Gabriel Marcel, donde el Yo no agota el ser del Tú a través del conocimiento conceptual de su esencia ni donde el Yo impone su propio ser al del Tú para sacar provecho de él.

Una de las propiedades del mundo del Ello que más nos interesa resaltar del texto transcrito anteriormente es que “las experiencias solas no acercan el mundo al ser humano”. De ahí que quien pretenda acercarse al mundo y los seres que habitan en él y comprenderlos (captar lo que son, aunque no conceptualmente) debe dirigirse a ellos como a un Tú y no como a un Ello. Cuando pronunciamos la palabra primordial Yo-Ello, somos los sujetos de la experiencia de ese mundo. Pero esa misma experiencia nos aleja de las cosas, ya que se da en nosotros y no entre nosotros y él, o sea, no se establece una comunicación entre ambos.

Con las mismas palabras de 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 se deja experimentar, pero sin que le afecte, pues la experiencia nada le añade, y él nada añade a la experiencia”.⁸⁶

Al dirigirles la palabra Ello a las cosas o a los hombres, el Yo conoce ciertamente algo de ellos, pero no alcanza su ser verdadero.

85. *Yo y Tú*, *op. cit.*, pp. 12-13.

86. *Ídem*, p. 13. Nueva Visión traduce la última oración de esta cita de esta manera: (El mundo) “Se deja experimentar, pero no compromete su interés”, p. 9.

El Yo es capaz de observar a un hombre pero dirigirse hacia él como si fuese un Ello. Si bien esta experiencia modifica de algún modo al Yo observador, ya que conoce algo más sobre lo observado, los datos reunidos por medio de la observación no comprometen al Yo, es decir, no lo modifican existencialmente. Por el contrario, cuando el Yo dice Tú comienza a relacionarse con él existencialmente en una "mutua reciprocidad de dones".⁸⁷

Para sintetizar, Buber nos dice que "en cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra básica Yo-Ello. La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación".⁸⁸ A partir de este momento utiliza la noción de experiencia para indicar el par de vocablos Yo-Ello y su mundo, y reserva la noción de relación para indicar el par de palabras Yo-Tú y su ámbito respectivo.⁸⁹

La experiencia, entonces, aleja al Yo del Tú; y lo hace hasta tal punto que lo convierte en objeto. Mientras que al pronunciar la palabra primordial Yo-Tú el hombre se acerca a aquella realidad con la que se comunica y la confirma en su propio ser, al dirigirse a esa misma realidad como a un Ello se separa y aleja de ella. Esto depende de la actitud que cada persona posea frente al resto de la creación. Si el Yo se comporta dialógicamente podrá pronunciar la palabra básica Yo-Tú, mientras que si solamente se dirige al mundo y a las personas para hacer uso de ellas pronunciará la palabra primordial Yo-Ello.

Quien se dirige verdaderamente a su Tú no tiene experiencia de él ya que no es un objeto ni pueden describirse como tal:

"Del ser humano al que llamo Tú no tengo conocimiento experiencial. Pero estoy en relación con él en la sagrada

87. Cf. *Yo y Tú*, op. cit., p. 34.

88. Idem, p. 13.

89. García-Baró introduce dos nociones que nos ayudan a entender mejor aún lo propio del mundo del Ello. Para él, la experiencia es sustancialmente "voluntad de poder y nihilismo" (parafraseando a Nietzsche) ["El infinito Tú", en *El Olivo*, Nº 37, Madrid, 1993, p. 68] Y jugando con la famosa expresión de Heidegger ("la nada es lo otro del ente") nos dice: "El Tú es lo otro de la experiencia" [idem, p. 70].

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”.⁹⁰

Más adelante, Buber señala que el mundo de la relación Yo-Tú se corresponde con el presente. La presencia o actualidad, que es lo mismo que la relación Yo-Tú, se da justamente en el presente, en ese instante de plenitud existencial y encuentro entre ambos seres, los cuales componen la relación. Aunque el planteo de Buber no pretende ser un análisis filosófico sobre el tiempo, habla de él para explicar lo que significa la presencia: “(...) la actualidad real y cumplida, solamente se da cuando hay presencia, encuentro, relación. Sólo porque el Tú se torna presente surge la actualidad”.⁹¹ Aquí no hay que confundir actualidad con la teoría aristotélica de la potencia y del acto, ya que, con el término “actualidad” Buber se refiere a la presencia (en tanto relación), al instante en el que el Tú se presenta frente al Yo.

En el encuentro, que se da en el instante presente, el Yo y el Tú se enfrentan uno al otro en un ámbito persistente y duradero. Por el contrario, el objeto (Ello) es “la cesación, el detenerse, el romperse, el anquilosarse, la cortadura, la ausencia de relación, la ausencia de presencia”.⁹² De acuerdo a esta cita, el contacto con el Ello, más que contacto es alejamiento, ya que la palabra primordial Yo-Ello es “la palabra de la separación”.⁹³ La cuestión de la separación y el acercamiento nos brinda una clave para descubrir que para comprender es realmente necesario que se dé la relación Yo-Tú. Esto nos permitirá afirmar, finalmente, que el encuentro y la presencia son categorías hermenéuticas.

90. *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 16. La edición de Nueva Visión traduce la última oración de esta cita, *Erfahrung ist Du-Ferne*, como: “La experiencia es alejamiento del Tú” (p. 12).

91. *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 19.

92. *Ídem*.

93. *Ídem*, p. 27.

La realidad del par de vocablos Yo-Tú, sostiene Buber, nace de una vinculación natural entre ambos, mientras que la realidad de la palabra Yo-Ello surge de una distinción natural, es decir, de la falta de relación entre el Yo y el Ello.⁹⁴

Otra particularidad que conviene explicar es la dinámica del lenguaje de las palabras básicas. Los diferentes aspectos del mundo no son totalmente fijos sino que poseen cierta dinámica, de modo que el Tú que alguien pronuncia puede convertirse en un Ello y, por el contrario, todo Ello puede convertirse en un Tú. El Ello puede convertirse en un Tú si se cambia la mirada sobre él y, en lugar de utilizarlo y verlo en cuanto cosa, se lo contempla en una relación de mutua reciprocidad:

“Cada Ello *puede* convertirse en un Tú por la entrada en el acontecimiento de la relación”.⁹⁵

C.3 La relación y el lenguaje

Buber coincide con Heidegger y con su discípulo Gadamer en su concepción del lenguaje. Como ya dijimos cuando explicamos los puntos esenciales de la teoría hermenéutica de Gadamer (B.1), el lenguaje y la palabra ya no son considerados como signos que indican cosas. El lenguaje posee una dimensión ontológica que, hasta el planteo de estos autores, permanecía oculta al pensamiento filosófico. Lejos de ser la manifestación de una concepción intelectual, para Buber la palabra se identifica con la relación.⁹⁶ Por eso las palabras primordiales “fundan un modo de existencia”.⁹⁷

94. Cf. ídem, p. 28. Aquí es necesario entender relación como “comunicación viviente”.

95. *Yo y Tú, op. cit.*, p. 35.

96. Cf. Eugenio Pucciarelli, “El hombre como ser dialógico en Martin Buber”, en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1965, p. 31.

97. *Yo y Tú, op. cit.*, p. 11.

Pronunciar la palabra Tú no significa, entonces, decir Tú a través de palabras sonoras, ni siquiera significa ser consciente de que soy Yo quien digo Tú. Fundamentalmente quiere decir entrar en relación con el Tú. El lenguaje es lo que permite el vínculo entre Yo y Tú, lo que hace posible la relación y el diálogo. El diálogo humano, la conversación como se la entiende comúnmente, es derivado de algo más originario aún. Puesto que el Yo se vincula con el Tú a través de la relación (o sea, por medio del lenguaje), puede conversar con él y expresar sus ideas y sus sentimientos a través de palabras sonoras.

Buber no quiere dar lugar a confusiones y sostiene que "producir el sonido Tú con los órganos bucales todavía no quiere decir en absoluto pronunciar la misteriosa palabra básica".⁹⁸ De esta manera, diferencia dos tipos de lenguaje. Uno es el que procede de los órganos que permiten el habla, y otro es el que proviene desde el ser entero de la persona. Solamente es posible pronunciar la palabra primordial Yo-Tú desde el ser entero, es decir, con la totalidad de la existencia personal. Esto implica compromiso con aquello hacia lo cual se dirige la relación y, al mismo tiempo, requiere la disposición de dejarse modificar por él. Decir Tú con el ser entero, no con los labios, es habitar e instalarse en el lenguaje originario que hace posible el encuentro del Yo con el Tú.⁹⁹ En definitiva, puesto que el lenguaje es algo más que la mera reproducción de sonidos, el hombre puede cosificar a su Tú a pesar de que le diga Tú con sus labios.

Así, para Buber, la conversación interhumana tiene su vida en los signos, palabras o gestos que se intercambian mutuamente los interlocutores. Pero hay, también, momentos que son superiores al simple intercambio de palabras o gestos, como son los momentos de diálogo verdadero, donde el Yo pronuncia Tú desde el ser entero. En estas instancias de encuentro auténtico, el Yo trasciende los límites de la conversación interpersonal. Allí, el diálogo

98. Ídem, p. 35.

99. Cf. *Yo y Tú*, op. cit., p. 12.

“se plenifica fuera de los contenidos comunicados o comunicables”.¹⁰⁰ Sin embargo, Buber agrega que este tipo de “comunicación sin contenidos” no ocurre en un proceso místico o de éxtasis, sino en un proceso fáctico, es decir, “completamente inserto en el común mundo humano y en la concreta sucesión del tiempo”.¹⁰¹

Puesto que el diálogo auténtico no se da cuando el Yo se aleja de la realidad cotidiana del mundo ni cuando se abstrae del curso natural de la vida sino, al contrario, cuando se inserta en él con oídos más atentos que puedan captar los signos que lo interpelan, el encuentro no está reservado a un grupo de místicos o personas con profundidad espiritual sino que está al alcance de cualquier hombre. Todo hombre es capaz de entrar en relación con un Tú; sólo hace falta que posea la disposición de la escucha y que esté dispuesto a involucrarse con aquel con el cual dialoga.

De esta manera, Buber destaca la disposición a la escucha y la apertura como condición de la posibilidad del diálogo real. Esta conclusión podemos extraerla de un texto en el que se refiere particularmente a la conversación entre las personas pero que puede extenderse, además, a la relación existencial Yo-Tú:

“¿De qué sirve inducir al otro a hablar, si la mente está fundamentalmente penetrada de la idea de que lo que vaya a decir no merece ningún crédito?”.¹⁰²

La respuesta de Buber a la pregunta por él mismo formulada es casi obvia: “de nada”. Este tipo de diálogo, donde el Yo no está dispuesto a dejarse modificar por aquel ente con el que se vincula, no lleva a nada y, mucho más aún, aleja al Yo de la realidad y de la verdad puesto que se dirige a ese ente como a un Ello. Aquí cabe recordar que el Ello es “la palabra de la separación”.¹⁰³

100. “Diálogo”, en *Diálogo y otros escritos*, op. cit., p. 21.

101. Ídem.

102. “Esperanza para esta hora”, en *¿Dónde estamos hoy?*, Tribuna de la Revista de Occidente, N° 4. Madrid, 1962, p. 84.

103. *Yo y Tu*, op. cit., p. 27.

C.4 Características de la relación

"Relación es reciprocidad. Mi Tú me afecta a mí como Yo lo afecto a él."¹⁰⁴

La reciprocidad es, sin duda, la característica fundamental de la relación (Yo-Tú). Toda comunicación implica intercambio, y modifica al otro y viceversa. El árbol (en cuanto Tú), por ejemplo, tiene que ver con aquel que lo observa y lo contempla y, algún modo, lo modifica. 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. No intentéis debilitar el sentido de la relación: relación es reciprocidad".¹⁰⁵

La mutualidad que indica Buber implica a la vez acción y pasión, puesto que algo depende de la actividad del Yo, pero también algo lo afecta. En tanto que en el encuentro se establece un verdadero intercambio existencial entre los interlocutores del diálogo, Yo afecto a mi Tú y lo enriquezco con mis bienes personales, y él se me brinda regalándome sus tesoros. Pero el Yo no es el responsable absoluto de que se produzca el encuentro con el Tú, ya que el encuentro requiere el elegir y el ser elegido. Mucho menos podría decirse que el Yo es el último responsable de la relación, ya que el pronunciar Tú, que es un acto del propio ser del hombre (acción), sólo se hace posible a través de la gracia, es decir, con acompañamiento divino. Por eso Buber atreve a denominar el diálogo como "sacramento", como situación donde Dios derrama su gracia, como lugar donde es posible el encuentro con Dios.¹⁰⁶

El diálogo Yo-Tú es al mismo tiempo un buscar y ser buscado, elegir y ser elegido, llamada y respuesta, habla y escucha:

104. *Idem*, p. 22.

105. *Idem*, p. 15.

106. *Cf. Diálogo...*, *op. cit.*, p. 37.

“El Tú me sale al encuentro por gracia –no se lo encuentra buscando–. Pero que yo le diga la palabra básica es un acto de mi ser, el acto de mi ser.

El Tú me sale al encuentro. Pero yo entro en relación inmediata con él. De modo que la relación significa ser elegido y elegir, pasión y acción unitariamente”.¹⁰⁷

¿Qué significa, entonces, el diálogo, la relación, la presencia o el encuentro entre el Yo y el Tú? Significa de alguna manera conocer (sin objetivar, ya que en sentido estricto conocer e incorporar conocimientos pertenece al mundo de la experiencia, es decir, al mundo del Ello) aquello que el otro ser revela de sí mismo. Pero no se trata de un mero conocer conceptualmente sino, más bien, de un conocimiento que modifica existencialmente al Yo.

La acción y pasión, la reciprocidad en la relación se da en todas las esferas del Tú: “Así también el arte: En la contemplación de algo interpelante se le revela al artista la forma. Él la fija en una imagen. (...) Tras el encuentro con el ser humano espera ansiosamente, como en un sueño, que él rompa el hechizo y abraza la forma durante un instante intemporal”.¹⁰⁸ A partir de esta descripción acerca de lo que es el encuentro, Buber quiere mostrar una realidad que rompe con el orden cotidiano y con el uso diario de las cosas. Por eso sostiene que es un ámbito que se sitúa fuera del tiempo, en el sentido de que escapa a lo ordinario.

Como acabamos de señalar, la reciprocidad es la característica primordial del diálogo. Mientras que “el ser humano que ha llegado a ser capaz de Yo, el que dice Yo-Ello, se sitúa ante las cosas, no frente a ellas para el torrente de la acción recíproca”,¹⁰⁹ quien pronuncia Tú desde el ser entero y no sólo reproduciéndolo como un sonido “aparece simultáneamente como agente y receptor”.¹¹⁰

107. *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 18.

108. *Ídem*, p. 43.

109. *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 32.

110. *Ídem*.

Dialogar, pronunciar el par de vocablos Yo-Tú, quiere decir la vez dar y recibir en una mutua comunicación de dones, en ámbito al que sólo pueden acceder ellos. El Tú “es tu actualidad: sólo en la medida en que lo tienes, tienes tú actualidad; y puedes convertirlo en objeto para ti, experimentarlo y usarlo, tienes que hacerlo continuamente, pero entonces ya no tienes actualidad. Entre tú y él hay reciprocidad del don: tú le dices Tú y te das a él te dice Tú y se da a ti. Respecto de él no puedes ponerte acuerdo con otros, estás solo con él; pero él te enseña a encontrar a otros y a mantener su encuentro”.¹¹¹

Siguiendo el mismo planteo, Buber agrega que la acción y pasión en el encuentro tienen que ver con la apertura de uno a otro. Sólo cuando el Yo se abre al Tú, a través de un acto, se dispone a recibirlo. Para que dos hombres que están dialógicamente vinculados entre sí puedan permanecer en la esfera de la relación tienen que “estar abiertamente dirigidos uno a otro”.¹¹²

Dentro de este análisis principalmente antropológico, que apunta a descubrir lo esencial del ser humano y cuál es el camino que lo lleva al diálogo con Dios, Buber introduce el correlato natural de sus estudios. Mientras que el mundo cuestiona al hombre él le cabe responder. El hombre responde al Tú en cuanto, acogiendo dentro de sí su mensaje, se hace responsable de él. Cuando el Yo se comunica con su Tú, reconociéndolo como algo exclusivo que llena su horizonte, capta su interés y le exige responsabilidad. El Tú se encuentra allí e interpela al Yo, le habla y le exige una respuesta:

- “Los ojos del animal tienen capacidad para un gran lenguaje”.¹¹³
- “Miro a veces los ojos de un gato doméstico. (...) Es como si el gato comenzó por preguntarme indiscutiblemente, bajo

111. Ídem, p. 34.

112. *Diálogo...*, op. cit., p. 26.

113. *Yo y Tú*, op. cit., p. 85.

inspiración de mi mirada, con el fosforescente ‘¿es posible que te refieras a mí?, ¿quieres realmente que yo te proporcione no sólo entretenimiento?, ¿te intereso yo a ti? (...)’.¹¹⁴

• “Hace un instante el mundo del Ello nos había envuelto al animal y a mí; luego, por el instante de una mirada, el mundo del Tú había irradiado de las profundidades, y ahora ya había vuelto a recaer en aquel mundo del Ello”.¹¹⁵

Lo moral aparece, de este modo, como respuesta a una misión que se le ha encomendado al ser humano. Al hombre se le exige la tarea de encarnar la palabra dialógica y vivir de acuerdo a ella en un mundo que no da demasiadas señales de ella. El mundo contemporáneo, tal como lo ve Buber, es un mundo lleno de desprecio por el otro, donde la mayoría de sus habitantes viven de un modo monológico: interesándose por su propio bienestar y despreocupándose de la situación de su prójimo. Como respuesta a este mundo que se muestra deshumanizado, es necesario retomar el diálogo que lleva a la paz y a la construcción de un mundo mejor. La dialógica debe plenificarse con el paso de la controversia a la asociación, de la discriminación a la comunión.¹¹⁶

Para Buber, responder a esta tarea tiene que ver con la responsabilidad. Pero la responsabilidad auténtica sólo aparece cuando hay un verdadero responder. Ahora bien, ¿a qué debe dar una respuesta el ser humano?:

“A lo que a uno le sucede, a lo que se acoge para ver, escuchar, percibir. Para quien presta atención es lenguaje cada hora concreta, con su contenido de mundo y destino, que es concedida a la persona. Para el que atiende; pues no necesita más para comenzar con la lectura de los signos dados”.¹¹⁷

114. *Ídem*, p. 85.

115. *Ídem*, pp. 85-86.

116. *Cf. Diálogo...*, *op. cit.*, p. 23.

117. *Ídem*, p. 35.

El vínculo del hombre con el mundo es una comunicación lingüística,¹¹⁸ ya que el mundo se acerca al hombre a través de su lenguaje: el de los signos de la vida. Para Buber los acontecimientos interpelan al hombre y le enseñan algo sobre su destino, sobre la orientación que debe tomar en el mundo. Si el ser humano agudizara su capacidad de percibir este lenguaje, sería capaz de descubrir el sentido de las cosas; podría escaparse con mayor facilidad del mundo del Ello para habitar en el reino del Tú.

Pero la responsabilidad no debe ser impuesta sino aceptada libremente por cada persona. Buber nos dice que no se puede forzar a las personas a que tengan una actitud dialógica frente al mundo y a las otras personas, porque se caería en una contradicción, ya que imponer esta actitud sería una acción no-dialógica. La manera que el hombre tiene de transmitir la necesidad de que cada persona responda al mundo, con su ser y su comportamiento, es por medio del amor y del diálogo viviente. De ahí que "el diálogo no se encarga a nadie. Responder no es debido; pero es posible".¹¹⁹

C.5 Tres esferas de la relación

Ya hemos aclarado que Buber entiende por lenguaje algo distinto de la exteriorización de las vivencias interiores o pensamientos del hombre. Sin embargo, en otras oportunidades utiliza la palabra lenguaje en este último sentido (por ejemplo, cuando se refiere a los tres niveles del encuentro). Afirma que, en la relación que el hombre alcanza con los seres naturales, se pronuncia la palabra primordial Yo-Tú, y, sin embargo, esta relación llega al umbral del lenguaje. Es que el hombre es capaz de comunicarse con las cosas que no poseen habla; entonces, se

118. Así explica Eva Josepe esta tesis buberiana: "El hombre dialógico experimenta al mundo como una palabra y debe, a su vez, vivir su vida entera en respuesta o como una respuesta a esta palabra" ["Encuentro, el pensamiento de Martín Buber", en *Maj' Shavat*, N° 1, Buenos Aires, 1979, p. 48].

119. *Diálogo...*, *op. cit.*, p. 63.

un verdadero intercambio pero no a través de palabras sonoras. En cambio, cuando el hombre se dirige a otro hombre como el Yo a su Tú, la relación es "clara y lingüística. Podemos dar y aceptar el Tú".¹²⁰

Las esferas de la relación son tres. Esto quiere decir que son tres los niveles en los cuales el hombre, en tanto Yo, se comunica con su Tú. Estas esferas se corresponden con los tres tipos de Tú con el cual el Yo puede dialogar. Los diferentes tipos de Tú son: las cosas de la naturaleza, los hombres y las formas inteligibles (que se manifiestan en el arte).

"La primera: la vida con la naturaleza. Allí la relación oscila en la oscuridad y por debajo del nivel del lenguaje. Las criaturas se mueven ante nosotros, pero no pueden llegar hasta nosotros, y nuestro decirles-Tú se queda en el umbral del lenguaje.

La segunda: la vida con el ser humano. Allí la relación es clara y lingüística. Podemos dar y aceptar el Tú.

La tercera: la vida con los seres espirituales. Allí la relación está envuelta en nubes pero manifestándose, sin lenguaje aunque generando lenguaje. No percibimos ningún Tú, y sin embargo nos sentimos interpelados y respondemos imaginando, pensando, actuando: decimos con nuestro ser la palabra básica sin poder decir Tú con nuestros labios".¹²¹

De esta manera Buber explica que el diálogo Yo-Tú no se da solamente entre personas. Esto se debe a que la comunicación entre el Yo y el Tú no se produce simplemente a través de las palabras en cuanto signos del pensamiento sino de un modo radicalmente distinto (en cuanto se establece una relación). Por eso

120. *Yo y Tú, op. cit.*, p. 14.

121. *Yo y Tú, op. cit.*, p. 14. Es importante aclarar que, en lugar de "seres espirituales", la publicación de Nueva Visión traduce "formas inteligibles" (pp. 9-10), las cuales se manifiestan fundamentalmente en el arte.

es posible que el hombre le diga Tú con el ser entero a algo que no le puede responder por medio de palabras sonoras. Comentamos un ejemplo que el mismo Buber expone con el que comprendemos mejor aún el paso del Ello hacia el Tú: el hombre se enfrenta con un árbol (ser natural). Puede encararlo como un cuadro, percibirlo como movimiento o clasificarlo en una especie y estudiarlo como un ejemplar típico de su estructura y de su modo de vida. Todas estas consideraciones tienen al árbol como objeto, es decir como Ello. Pero también puede suceder que "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".¹²² En este párrafo, Buber nos dice que inclusive un árbol puede ser un Tú cuando éste capta toda nuestra atención, o sea cuando le decimos Tú con el ser entero. Además indica una de las características más importantes de la relación Yo-Tú, que es la exclusividad del encuentro. La relación Yo-Tú es de tal modo única que "resulta insignificante que mi Tú sea el Ello de otros Yo".¹²³ Sin embargo, sí es imprescindible que el Tú propio de cada hombre sea considerado por él como un Tú y no como un objeto.

De entre las tres esferas posibles de relación, es decir, de comunicación con un Tú, se destaca la de la convivencia del hombre con el resto de los hombres. En esta comunicación del hombre con un ser semejante a sí, "se plenifica el lenguaje como secuencia, en discurso y contradiscurso. Sólo aquí encuentra su respuesta la palabra explicitada en el lenguaje. Sólo aquí va y viene de la misma forma la palabra básica, están vivas en una lengua la palabra básica de la invocación y la de la respuesta, Yo y Tú no sólo están en relación, sino también en firme 'lealtad'".¹²⁴ Sólo en la relación con otra persona, el Yo se comunica con su Tú en

122. Ídem, p. 15.

123. Ídem, *op. cit.*, p. 19.

124. Ídem, p. 89. En lugar de traducir *Redlichkeit* como "lealtad", la edición de Nueva Visión prefiere "leal intercambio" (p. 80).

un mismo nivel. Un hombre es capaz de decirle Tú a otra persona y recibir al mismo tiempo la palabra Tú que se le dirige a él mismo. Anteriormente había dicho Buber que es posible decirle Tú a un animal o a una obra de arte (más adelante incluirá también a Dios), pero el modo de responder de esos tipos de Tú es diferente al del hombre. Por eso, con el animal es posible comunicarse, pero es imposible conversar; en cambio, en la relación interpersonal se da tanto el lenguaje de la palabra primordial Yo-Tú cuanto el de la conversación. También agrega Buber que los hombres se expresan de una manera esencialmente distinta de los animales. La llamada, en cuanto interpelación, es común entre los animales y las personas, pero la respuesta es propia del hombre. La respuesta, entendida como responsabilidad, se fundamenta en el reconocimiento de la "otredad del Otro".¹²⁵ El hombre (Yo) sólo podrá relacionarse con el Otro (con el Tú) cuando lo reconozca como una existencia que se erige frente a él y que le puede marcar su destino.

Cuando colocado en presencia de un hombre que es su Tú, alguien le dice la palabra fundamental Yo-Tú, este Tú no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas ni se puede describir como se describe una experiencia. En este sentido el Tú no es "una peculiaridad, un haz experimentable, describible, 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".¹²⁶

El Tú "llena el orbe" (también podríamos decir "llena el horizonte"), es decir que se convierte en algo exclusivo para el Yo. Sin embargo, esa exclusividad que hace que la relación sea única y que sólo sea accesible a ese Yo y a su correspondiente Tú no significa que el resto de las cosas dejen de existir, sino que existen pero sólo bajo la luz del Tú. El mundo y su sentido, entonces, se me

125. "Distancia originaria y relación: contribuciones para una antropología filosófica", en *Diálogo y otros escritos*, op. cit., p. 103.

126. *Yo y Tú*, op. cit., p. 16.

abre cuando adquiero la actitud dialógica de habla pero, sobre todo, de escucha de los signos de la vida.

Al analizar las características de la relación habíamos llegado a la conclusión de que el aspecto fundamental es la reciprocidad que ella implica acción y pasión. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta esta acción y pasión en cada una de las esferas en que se da el diálogo Yo-Tú?

En el caso del arte, es el artista quien determina la forma en que la idea se convierte en una obra. El artista comunica a través de una acción la inspiración de la que fue sujeto. Para Buber es menos evidente cuál es la acción y cuál la pasión en el diálogo entre los hombres. Sin embargo, sostiene que acontecen en el amor recíproco, que por su esencia hace referencia a la responsabilidad: "El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú".¹²⁷ El otro, en su existencia personal, me interpela y requiere que Yo acuda ante él, que responda a su llamado. La respuesta del Yo debe transformarse en responsabilidad. Aquí hay que entender responsabilidad con toda la carga ética que posee esta palabra.

En cuanto al diálogo con la naturaleza, agrega: "Quede en el misterio el significado de la acción recíproca en el tercer caso, el de la creatura y nuestra contemplación de ella. (...) pero observa los seres viven en torno a ti, y, te dirijas a donde te dirijas, siempre llegas al ser".¹²⁸ Si bien esta reciprocidad queda en el misterio, Buber reconoce que es posible descubrir el ser de cualquier ente natural a través de un diálogo auténtico. Cuando haga referencia al Tú eterno dirá también que, a través de la contemplación de la naturaleza, es posible acceder a la realidad de Dios tenerlo no como cosa sino en cuanto Tú.

También explica Buber que si el hombre se encuentra con la naturaleza descubre sus secretos porque ella se los revela; de modo que al decirle Tú capta su ser, es decir, la comprende. Y refiriéndose a Goethe dice:

127. Ídem, p. 21.

128. Ídem.

“¡Cuán bello y legítimo suena el Yo pleno de Goethe! Es el Yo del puro intercambio con la naturaleza; ésta se le ofrece y habla incesantemente con él, le revela sus secretos y sin embargo no traiciona su misterio. Ese Yo cree en ella, y cuando dice a la rosa ‘¡también tú eres Tú!’ está allí con ella en una realidad única”.¹²⁹

Además de señalar que existen tres esferas de la relación, Buber también nos dice que hay tres tipos de diálogo pero sólo uno de ellos es verdadero “intercambio viviente”. El primer tipo es el diálogo auténtico, al que corresponden las tres esferas del encuentro (la naturaleza, los hombres y las formas inteligibles). Allí, “cada uno de los participantes considera al Otro o a los Otros en su ser y ser-así y se dirige a ellos con la intención de que se funde una reciprocidad vital”.¹³⁰ El segundo tipo de diálogo es el técnico, que sirve para entenderse objetivamente en el mundo del Ello. Y, por último, el diálogo aparente al que, cuando se le saca el disfraz, se lo descubre como monólogo. Buber destaca que es común ver en el mundo contemporáneo que los hombres hablan (se relacionan) con sí mismos en lugar de comunicarse realmente con los demás. Resulta familiar ver que, hoy en día, se establecen verdaderos “diálogos de sordos”, donde ninguno de los interlocutores está dispuesto a recibir la palabra del otro en su ser sino que, encerrados en sí mismos, se preocupan por imponer su propia opinión o su interés. Este último es la clase de diálogo que predomina en nuestro tiempo, debido a que habitamos una época en la que no se reconoce la dignidad de la persona y en la que la caridad y la solidaridad son escasas. El mismo Buber cuenta que a lo largo de su vida conoció gente que se desenvolvía socialmente muy bien, pero que, sin embargo, nunca había hablado de ser a ser con otra persona.¹³¹ Aquí se ve la raíz de los males del mundo actual.

129. *Yo y Tú*, *op. cit.*, pp. 60-61.

130. *Diálogo*, *op. cit.*, p. 41.

131. *Idem*, p. 43.

C.6 El “entre”, el “amor”, el “espíritu”, el “lenguaje”

La relación del Yo con el Tú no es algo accidental sino todo contrario. El diálogo con el prójimo no tiene como objetivo simplemente que el Yo adquiriera una nueva perfección a través del enriquecimiento personal que le proporciona la relación. El planteo de Buber es más radical aún: el hombre es hombre sólo cuando dialoga auténticamente.¹³² El ser del hombre se constituye en relación; el hombre llega a ser lo que se le ha encomendado en vínculo con el Tú. De hecho, en *¿Qué es el hombre?* nos dice Buber

“...una antropología individualista que no se ocupa 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”.¹³³

Esto sucede justamente porque lo propio del hombre es quebrantar su soledad en un encuentro transformador con el otro. Hacia el final de esta misma obra, Buber se atreve a dar una definición de hombre: “ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’”.¹³⁴

Sólo en este contexto se entiende la siguiente afirmación de Buber: “El diálogo entre meros individuos es sólo un proyecto que culmina, ante todo, entre personas”.¹³⁵ Por si quedaba alguna duda aún, nos dice claramente que el diálogo constituye la esencia

132. León Dujovne interpreta esta tesis buberiana a la perfección cuando dice: el yo ni el tú son reales, sino que real (de modo auténtico) es el encuentro entre dos. La persona, el uno singular, nace del encuentro yo-tú. (Cf. con Martin Buber, “Jerusalén”, *Diario La Nación*, Buenos Aires, 10 de junio de 1956).

133. *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 141.

134. *Cf. idem*, p. 145.

135. *Ídem*, pp. 150-151.

136. *Diálogo...*, *op. cit.*, p. 44.

la persona; de modo que fuera de él el hombre vive una existencia individual pero no personal.

La esencia del ser humano, según esta dialógica, puede compararse con una ecuación.¹³⁷ La palabra primordial Yo-Tú es, en definitiva, quien resuelve el dilema de la esencia del hombre. Como si fuesen dos variables, el Yo y el Tú se relacionan de tal manera que resuelven el "problema" de la esencia de la persona. De modo que el Yo, el hombre, sólo es persona en el binomio Yo-Tú, es decir, en la relación.¹³⁸

Aunque Buber no se preocupó por tratar el tema del ser explícitamente (como sí lo hizo Heidegger), puesto que su planteo es principalmente antropológico, de las afirmaciones precedentes se descubre que posee una nueva concepción del ser que se aleja de la metafísica tradicional. Mientras la tradición considera al ser como acto de la esencia, Buber lo descubre como "entre" o como "ámbito" donde es posible el diálogo. Buber coincide con Heidegger en que el ser no puede ser captado como objeto, por lo tanto, es vano todo esfuerzo por definirlo o por captarlo conceptualmente. Sólo se pueden establecer aproximaciones que indican tan sólo ciertos aspectos. Puesto que no se puede considerar al ser como objeto, Buber nos dice: "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'".¹³⁹

El hombre llega a ser hombre cuando se instala en el "entre" (que en otras oportunidades lo nombra como "amor", "espíritu" o "lenguaje")¹⁴⁰ y allí se comunica con el Tú. Este "ámbito", al que

137. José Isaacson utilizó esta comparación para explicar cuál es la esencia del ser humano en el pensamiento de Buber (Cf. "Martin Buber y un humanismo dialógico", *Diario La Nación*, Buenos Aires, 10 de diciembre de 1976).

138. Cf. Jacobo Kogan, "La Filosofía de Buber", en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1985, p. 22.

139. *¿Qué es el hombre?*, *op. cit.*, p. 149.

140. De manera simple pero eficaz, Eugenio Puocciarelli explica que, para Buber, habitar en el lenguaje significa habitar en el ser. "Dejar es penetrar en la palabra y en la realidad, es instalarse en el ser." [El hombre como ser dialógico en Martin Buber], en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1985, p. 31.

Heidegger dio entre otros el nombre de *Ereignis*, es la realidad misma que precede y fundamenta la existencia de las cosas o son; es el lugar y el soporte real de las relaciones interhumanas. Así como Gadamer, siguiendo a su maestro, sostiene que el hombre habita en el lenguaje, paralelamente Buber afirma que el hombre vive en el amor y que la vida dialógica se da en el amor. Para hacer más clara la noción de amor, Buber contrapone la realidad del amor y la de los sentimientos. Mientras que a los sentimientos se los tiene como vivencias interiores, el amor ocurre:

“Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en su amor. Esto no es una metáfora, sino la realidad. El amor no se adhiere al Yo como si tuviese Tú sólo como ‘contenido’, como objeto, sino que está entre Yo y Tú”.¹⁴²

Sólo quien vive en el amor es capaz de pronunciar el palabra vocablos Yo-Tú. Sólo el que se comporta dialógicamente puede entrar en relación y descubrir los secretos que el mundo tiene para revelarles. Sólo quien se instala en el “entre” puede interpretar los signos de la vida y responder a ellos.

En cuanto al “ámbito” como “espíritu”, Buber afirma en su artículo “El poder del espíritu” que el “espíritu” no es un ente que existe por sí mismo, sino la fuerza que santifica el mundo.¹⁴³ “Espíritu” es aquello cuya existencia misma consiste en ligar y unificar, en hacer que se reúnan en comunión el ser humano y la fuente de su existencia, o sea, Dios.¹⁴⁴

141. Cf. *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 147.

142. *Yo y Tú*, p. 21.

143. Cf. “El poder del espíritu”, en *Judaísmo y humanismo*, AMIA, Buenos Aires, 1969, pp. 39-40.

144. Miguel García-Baró interpreta esta noción de “espíritu” que utiliza Buber como “soplo, la voz que hace hablar a la Naturaleza y a los frutos de la Cultura infinito Tú”, en *El Olivo*, N° 37, Madrid, 1993, p. 71]. Esta voz de la Naturaleza permite que el hombre dialogue con Ella, pues Ella tiene algo para decirle y

C.7 El Tú eterno

Por su misma naturaleza, todo Tú está llamado a convertirse en Ello. Más aún, todo Tú necesariamente se transforma en un Ello ya que, como ya sostuvo Buber en otra oportunidad, el Tú se ubica en el presente, pero no en la eternidad. Esto produce angustia, puesto que el deseo eterno de relación no se consuma en ningún Tú terrestre. Tan sólo el Tú eterno (Dios) es quien por su naturaleza no puede transformarse en Ello y quien colma las ansias de diálogo del hombre.¹⁴⁵

La melancolía de la vida humana radica en que “todo Tú haya de convertirse en un Ello en nuestro mundo. Por muy presente en exclusiva que hubiese estado en la relación inmediata, tan pronto como ésta se ha agotado o ha sido contaminada de mediatez, el Tú deviene en un objeto entre objetos, quizá el objeto más sobresaliente, pero un objeto más, fijado según medida y límites”.¹⁴⁶ En definitiva: “Por naturaleza, cada Tú existente en el mundo está inclinado a volverse cosa, o al menos a caer en la cosificación”.¹⁴⁷

La frustración de no poder descansar en un diálogo “pleno”, puesto que los Tú particulares se transforman en Ello o caen bajo la mirada del Yo como objetos, hace que este Yo pretenda sobreponerlos para alcanzar el Tú eterno.¹⁴⁸

Un poco más adelante, Buber se pregunta entonces cuál es el sentido de la relación con un Tú terrestre si inevitablemente se convertirá en un Ello para nosotros y nos producirá una sensación

humano tiene algo para responderle. Por su parte, Eugenio Pucciarelli agrega que el “espíritu” “abre el mundo del Tú” (al Yo), de modo que es aquí en la realidad que hace posible la vinculación entre el Yo y el Tu [“El hombre como ser dialógico en Martin Buber”, en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1965, p. 35].

145. Cf. Eugenio Pucciarelli, “El hombre como ser dialógico en Martin Buber”, en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1965, p. 37.

146. *Yo y Tú*, *op. cit.*, pp. 22-23.

147. *Ídem*, p. 23.

148. Cf. *Ídem*, p. 73.

de vacío y frustración. A esta cuestión responde que su sentido reside, sobre todo, en que en cada encuentro con un Tú el hombre vislumbra el Tú eterno. El fin de toda relación es conducir al Yo al encuentro con el Tú que no se convierte en un Ello, que por su naturaleza sacia el deseo de relación y acaba con la decepción y la fugacidad del diálogo con los Tú terrenales. Dicho con las mismas palabras de Buber, la finalidad de la relación es “su propia presencia, es decir, el roce con el Tú. Pues por el roce toca cada Tú un hálito de la vida eterna”.¹⁴⁹

Cada encuentro con un Tú, cualquiera que sea, acerca al Yo hacia Dios ya que

“las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno.

Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno”.¹⁵⁰

Ahora bien, si toda relación implica reciprocidad y acción pasional, ¿de qué modo se establece este diálogo con Dios, cuáles son los dones que intercambian Dios y el hombre? A esto responde Buber:

“Que tú necesitas a Dios por encima de todo lo sabes siempre en tu corazón, pero ¿acaso no sabes también que Dios te necesita a ti en la plenitud de su eternidad? ¿Qué sería del ser humano si Dios no lo necesitara, y qué sería de ti? Tú necesitas de Dios para ser, y Dios te necesita a ti, precisamente para aquello que es el sentido de tu vida. (...) El mundo no es un juego divino, es un destino divino. Que hay mundo, que hay seres humanos, que hay persona humana, tú y yo, todo eso tiene sentido divino.

149. Ídem, p. 58.

150. Ídem, p. 69.

La creación: ella ocurre en nosotros, nos supera, nos inunda, temblamos y perecemos, nos sometemos. La creación: participamos en ella, encontramos al creador, nos ofrecemos a Él como auxiliares y amigos".¹⁵¹

La relación pura, es decir, el encuentro con el Tú eterno, no es mera pasividad o dependencia, sino que en ella se da realmente un mutuo intercambio.¹⁵² Por un lado, el hombre necesita de Dios para existir y, por el otro, Dios necesita del hombre para que éste realice el sentido de la vida que Dios mismo le ha otorgado. En el párrafo anterior, Buber afirma que "el mundo no es un juego divino, es un destino divino", un destino (algo no azaroso o fruto de un capricho, sino algo planeado) en el que Dios da la existencia a las cosas y a los hombres y les da sentido. En este destino, el papel del hombre consiste, justamente, en descubrir ese sentido y realizarlo. Por eso también dice Buber que el hombre participa de la creación como compañero y amigo del Tú eterno.

El encuentro con Dios no implica la mera pasividad del hombre porque Dios no lo quiso así. La actividad del hombre en este diálogo viviente consiste en hacerse responsable de la creación. Dios le entregó la creación en sus brazos para que él participe de ella como compañero:

"Un mundo concreto, nuevamente creado, del que respondemos nos es puesto en los brazos. Un perro te ha visto y tú respondes a su mirada, un niño te ha agarrado la mano y tú respondes a su contacto, una multitud de hombres se mueve en torno a ti y tú respondes a su necesidad".¹⁵³

151. *Ídem, op. cit.*, pp. 74-75.

152. *Cf. Ídem, p. 75.*

153. *Diálogo..., op. cit.*, p. 37.

Si el hombre descubre el sentido que Dios da al mundo en destino divino, puede remontarse al encuentro con Él, ya que cada una de las esferas de la relación, si se las prolonga como una línea conducen al Tú eterno. Por eso, "quien se dirige verazmente al mundo se dirige a Dios".¹⁵⁴

154. *Yo y Tú, op. cit.*, pp. 83-84.

D. LA RELACIÓN YO-TÚ COMO CONDICIÓN DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

D.1 Observar, contemplar, comprender

Ya hemos explicado los puntos principales del pensamiento dialógico huberiano. Ahora es el turno de precisar los modos posibles de acercamiento del Yo a la realidad. La clave para lograr este objetivo nos la da Buber al distinguir tres tipos diferentes de percepción: el observar, el contemplar y el comprender.

Si un hombre se muestra frente a nuestros ojos, el observador percibe sus rasgos físicos o sus comportamientos típicos. Se esfuerza por "grabar" su rostro para poder reconocerlo en otra oportunidad. En definitiva, lo capta como objeto al cual, luego, puede explicar o describir a otra persona diciéndole, por ejemplo: ese hombre mide 1,80 metros, pertenece a la raza negra, es tímido, inteligente, etcétera. Este tipo de percepción, que considera al otro como objeto, se halla en el mundo del Ello. Es ciertamente un conocimiento en el que se descubre algo del objeto (algunas cualidades), pero es un conocimiento, ya sea científico o vulgar, que se maneja en el campo de los conceptos y, por lo tanto, es un conocimiento reducido que no llega a descubrir el "ámbito" que posibilita la relación y la existencia de los entes. Este tema lo desarrollaremos fundamentalmente cuando nos refiramos a la comprensión (entendida en sentido amplio) del Ello.

Por su lado, el contemplador percibe a su objeto de un modo desinteresado, en oposición al interés científico. Quien contem

se acerca a su objeto sin prejuicios, esperando que éste se le brinde, como aquellos artistas (grandes contempladores) que esperan que les surja la idea que luego vuelcan en sus obras. Sin embargo, lo que caracteriza a estos dos modos de percibir, observar y contemplar, es que consideran a aquello que perciben como un objeto. Esto implica que la percepción entendida de estas dos maneras no modifican existencialmente en lo más mínimo al hombre que es sujeto de tal experiencia. El objeto que se le presenta bajo su mirada no les dice nada, no les exige nada, no varía su destino, ni les abre un modo posible de existencia. Buber afirma que el observador se ubica en un campo distinto al del contemplador: mientras el primero se mueve dentro del ambiente científico, el segundo dentro del estético. Pero tanto uno como otro no han comprometido su interés en la percepción de su objeto propio; por eso, insertados en el mundo del Ello, siguen siendo los mismos luego de la experiencia.

Pero existe otro modo diferente de percibir a aquel hombre que se presenta frente a nosotros:

“Sucedre de otro modo cuando, en una hora sensible de mi vida personal, encuentro a un hombre que ‘me dice algo’ que apenas puedo comprender objetivamente. Esto no significa, en modo alguno, que me diga cómo sea ese hombre, lo que en él precede o algo similar, sino que me dice algo, me aliena, inscribe algo en mi propia vida. Esto puede ser relativo a tal hombre –por ejemplo, que me necesita–, pero también algo sobre mí”.¹⁵⁵

Con este párrafo, Buber establece claramente la radical diferencia entre los tipos de experiencia: dos que se ubican dentro de la esfera del Ello (observar y contemplar) y una que se instala en el reino del Tú (comprender).¹⁵⁶ Este nuevo tipo de

155. *Diálogo*, *op. cit.*, p. 27.

156. Diego Sánchez Meca enseña que en este tema Buber siguió a Kierkegaard cuando este distinguió los tipos de conocimiento como “científico”, “estético” y

percepción es el que se llama comprensión, que ya no corresponde a un tipo de conocimiento sino al "puro actuar",¹⁵⁷ "acción sin capricho".¹⁵⁸ Ya no se trata de comprender objetivamente (conceptualmente) lo que un hombre o una realidad dice al Yo. Se trata más bien de una relación (diálogo), de actuar, donde el Yo, al comprender, recibe el mensaje de aquello que no es considerado como objeto, es decir, del Tú. El entonces, al hablarme me marca un camino a recorrer, me identifica existencialmente con su palabra, o porque me dice me necesita y yo acudo a él, o porque me revela algo de mismo que hasta el momento permanecía oculto.

Comprender, para Buber, es el acercamiento del Yo a aquella realidad con la que se establece una relación de reciprocidad. En el diálogo, el Tú se dirige al Yo y lo interpela, lo saca de la cotidianidad de su vida y le exige una respuesta. El Tú le abre un nuevo modo de existencia; en otras palabras, le encarga una misión.

Como ya lo aclaró Buber desde un comienzo, este Tú al que el Yo comprende no es simplemente un hombre sino que también puede ser un animal, una planta, una situación o una forma inteligible. Aquí hay que evitar una posible confusión. El controlador considera las formas inteligibles, que por ejemplo los artistas, una vez que las conocen, las plasman en una obra de arte. Pero su relación con estas formas sigue siendo la de sujeto-objeto, ubicada en el mundo del Ello. Sin embargo, el Yo puede dialogar con el Tú a las formas inteligibles dialogando con ellas al modo de

"metafísico". De esta manera, Sánchez Meca llama "conocimiento metafísico" aquello que Buber considera que está más allá del conocimiento, aquello que para el orden sujeto-objeto y que hace posible que el hombre llegue hasta lo divino. El "conocimiento metafísico" es el conocimiento (si nos permitimos usar esta palabra) del Tú que se presenta frente a mí. Es, al mismo tiempo, la recepción de su interpelación y el descubrimiento de su ser y del ser (lo originario) [Cf. A. Buber, *Fundamento existencial de la intercomunicación*, Herder, Barcelona, pp. 144-147].

157. *Yo y Tú*, op. cit., p. 42.

158. *Idem*.

comprensión. Todo depende de la actitud con la cual el Yo se vincula con la realidad. De ahí que el mismo objeto, por ejemplo un caballo, puede ser considerado simplemente como cosa (Ello) o valorado en su propio ser (Tú).

En resumen: comprender es dialogar. Así lo dice el mismo Buber: "Los límites de la posibilidad de lo dialógico son los del comprender".¹⁵⁹ Este texto resulta clave ya que declara lo que veníamos estudiando. Si los límites de la posibilidad de lo dialógico son los del comprender, allí donde se establezca un diálogo auténtico se tendrá una experiencia hermenéutica, o sea, se dará la comprensión. Pero, ¿dónde se da el diálogo verdadero si no en el encuentro Yo-Tú? Entonces, sólo cuando el Yo se dirija hacia las cosas como a un Tú, será capaz de descubrir su ser, podrá descubrir el sentido de su existencia de acuerdo al destino divino y, en consecuencia, realizarlo.

Buber no habla explícitamente de "experiencia hermenéutica", ya que su planteo es fundamentalmente antropológico y su propósito es llegar a lo esencial de la existencia humana. A pesar de ello, de acuerdo a lo que el mundo actual entiende a través de Gadamer y de Ricoeur por "experiencia hermenéutica" (comprensión), nos atrevemos a considerar la comprensión tal como la entendió Buber, como "experiencia hermenéutica". Luego veremos que las características y los efectos del diálogo Yo-Tú en Martin Buber coinciden de manera admirable con las particularidades de la hermenéutica contemporánea.

D.2 Obstáculos para el diálogo verdadero

Puesto que las condiciones del diálogo verdadero son también las condiciones de la comprensión, Buber comenta que existen tres obstáculos que pueden impedir una comunicación auténtica (experiencia hermenéutica).

159. *Diálogo...*, *op. cit.*, p. 28.

El primer impedimento tiene que ver con el ser y el parec. El encuentro entre el Yo y el Tú exige sinceridad y autenticidad. Ya dijo Buber que la característica principal del diálogo es reciprocidad, donde los interlocutores intercambian sus dor mutuamente. Pero, para que se establezca una verdadera comunicación, es necesario que cada uno de los interlocutores, p ejemplo dos personas, no se esfuercen por dar una imagen de que no se corresponda con su ser.¹⁶⁰ Si una persona no se muestra tal cual es, el diálogo se corta, el encuentro se frustra y, p supuesto, la comprensión resulta imposible. Comprender quiere decir también llegar al ser, descubrir los secretos de aquel al que le digo Tú. Si mi Tú no se me abre con transparencia o si yo estoy dispuesto sinceramente (con mi ser) a recibir atentamente la palabra de mi Tú, el vínculo se esfuma y con él toda posibilidad de comprensión.

El segundo escollo, el más desarrollado hasta el momento nuestro estudio, es el de la objetivación. El diálogo auténtico sólo se establece cuando el Yo se dirige a alguna realidad como su Tú. Si se vinculara a esa misma realidad objetivándola, instalaría en la esfera del Ello y se haría imposible el encuentro y la comprensión. Es necesario que los que participan de la comunicación estén dispuestos a reconocer al otro en su alteridad: en su ser. Si me preocupo por conocer al otro reuniendo información sobre él, como si fuese un observador o un contemplador nunca lograré comprenderlo en su verdadera existencia. Si objetivo a aquel hombre con el cual pretendo encontrarme, sólo capto parcialmente, pero no alcanzo la totalidad de su ser. Objetivar es un modo de reducir, conocer objetivamente es un modo de reduccionismo en el que no se respeta al otro sino que se intenta sacar provecho de él.

La tercera dificultad es la de la imposición: si uno de los participantes del diálogo está dispuesto, en lugar de escucharse enriquecerse con lo que puede recibir por parte del otro, a imponer

160. Cf. "Elementos de lo interhumano", en *Diálogo y otros escritos*, op. cit., p.

su propio punto de vista o a imponer su ser y sus intereses sobre el de los demás, la comunicación no saldrá del mundo del Ello.

El presupuesto principal para que pueda surgir un diálogo sincero es, entonces, que el Yo se dirija al otro como a su Tú. Sólo así "comprendo al Otro, lo suyo: comprendo que es esencialmente de otro modo en esta forma determinada, propia y exclusiva, y le acepto de tal modo que puedo dirigirle, justamente a él, y con toda seriedad, mi palabra".¹⁶¹ Para Buber, comprender al otro significa aceptarlo tal como es, confirmarlo en su ser. Los secretos que esa realidad revela al Yo es, en el fondo, lo que el Yo comprende. Pero no se trata de una comprensión objetiva, como ya dijo Buber, sino de una comprensión dialógica que modifica existencialmente al Yo. De esta manera, superando la distinción sujeto-objeto que responde fundamentalmente a la distinción natural entre el Yo y el Ello, Buber parece introducir un orden nuevo: el del vínculo sujeto-sujeto. Considerar al otro como sujeto significa, entonces, aceptarlo tal cual es, respetarlo en su propio ser; en definitiva: decirle Tú.

Comprender a un hombre significa "experimentarlo como totalidad y, a la vez, sin abstracciones restrictivas, en toda su concreción".¹⁶² Es también "percibir su totalidad como persona desde el espíritu (...) Pero tal comprender es imposible si y en tanto el Otro resulta ser el desligado objeto de mi reflexión u observación, pues a éstas no se da a conocer tal totalidad ni sus medios; ello es posible, ante todo, si encuentro al Otro elementalmente en relación, si me es presente. Por todo ello describo el comprender, en este especial sentido, como la presentificación personal".¹⁶³ De acuerdo a las mismas palabras de Buber, el comprender se da tan sólo en la relación, cuando el Tú se me hace presente. Comprender a un hombre cuando lo reconozco como persona, distinta de mí, que se dirige hacia mí, desde el "espíritu". La posibilidad de

161. "Elementos de lo interhumano", en *Diálogo y otros escritos*, op. cit., p. 80.

162. Ídem.

163. Ídem, p. 81.

reconocerlo como persona se realiza desde el “espíritu” (“entra ya que es allí donde se establece el encuentro entre el Yo y el

Buber identifica el comprender con la presentificación personal. Pero, ¿qué quiere decir aquí presentificación personal? Significa el hacer presente frente a mí al otro, acortando la distancia que nos separa. Mediante la presentificación no reconozco simplemente al otro en cuanto es otro (al Tú en cuanto Tú) sino “tengo experiencia de la experiencia que le corresponde como tal”.¹⁶⁴ En la presentificación no se intenta experimentar lo mismo que percibe el otro, sino que, reconociendo que el otro por determinadas experiencias, lo descubro como otro realmente distinto de mí. De esta manera el Yo confirma al Tú en su ser y que el Tú, aceptado como tal, le hable y le transmita su mensaje. Ya que la relación es recíproca, mediante la presentificación el Yo confirma al Tú en su ser, pero el Yo también requiere ser confirmado por el Tú. La presentificación apunta al surgimiento del diálogo verdadero. En ella, el obstáculo de la imposición, en el que uno de los interlocutores no confirma en el ser al otro, queda eliminado.

Si bien ya aclaramos qué entiende Buber por comprensión y descubrimos que la identifica con el diálogo y la relación (Yo-Tú), nos queda por analizar el fundamento último de toda experiencia hermenéutica. Para ello retomamos aquí el punto C.6 de nuestro estudio, en el que explicamos las nociones buberianas de “entre”, “amor”, “lenguaje” y “espíritu”. El fundamento último de la comprensión o del diálogo es, justamente, el “entre” (también “espíritu”, “amor” o “lenguaje”), que el mismo Buber identifica con Dios. Toda experiencia comprensiva es posible solamente cuando el

164. “Distancia originaria y relación: contribuciones para una antropología filosófica”, en *Diálogo y otros escritos*, op. cit., p. 107.

165. Richard Wisser parece entender el “entre” meramente como creación humana, que se hace realidad en el encuentro [Cf. “Interhumanidad y ‘Enfrentamiento’: Los conceptos fundamentales Yo-Tú, Yo-Ello y el ‘Reino de lo Intermedio’ en M. Buber”, en *Folia Humanistica*, N° 337, 1994, p. 137]. Por nuestra parte, coincidimos con la explicación dada por Maurice Friedman sobre el verdadero significado

instalado en el "entre", pronuncia el par de vocablos Yo-Tú. El Yo no puede decir Tú con sus propias fuerzas, sólo puede pronunciar la palabra primordial movido por la gracia de Dios, o sea, una vez instalado en el "entre". Sin embargo, Buber no sostiene que el hombre resulte ser un títere divino, que se mueve y actúa solamente cuando Dios quiere. La auténtica comprensión se da en la armónica unión de voluntad humana (libertad) y voluntad divina (gracia).¹⁶⁶ En conclusión: sólo cuando el Yo habita en el "lenguaje", cuando vive en el "amor" o cuando se deja guiar por el "espíritu", es capaz de dialogar auténticamente con su Tú y de captarlo como totalidad.

D.3 Una hermenéutica implícita¹⁶⁷

Ya que el interés de Buber es fundamentalmente antropológico,¹⁶⁸ ni siquiera se preocupa por realizar algún tipo de contribución al

del "reino de lo intermedio": "La humildad es el amor de un ser que vive en un reino mayor que el del individuo y habla desde un conocimiento más profundo que el del individuo. Este reino y este conocimiento mayores es el reino del 'entre', que ya entonces Buber identificaba con Dios" [*Encuentro en el desfiladero. La vida de Martin Buber*, Planeta, Buenos Aires, 1993, p. 63].

166. Cf. *Yo y Tú*, op. cit., p. 15.

167. T. L. Brink y Connie Janakes, tomando la relación Yo-Tú de Buber como paradigma del diálogo, realizaron un estudio, aunque sus aportes son mayores para el ámbito de la psicología, en el que comparan la forma de dialogar entre el terapeuta y el paciente dentro de las principales escuelas de psicología (Freud, Fromm, Piaget y otros). Estos autores consideran la teoría interpersonal de Buber como una hermenéutica en cuanto la relación Yo-Tú permite el acercamiento entre los interlocutores del diálogo y, en el caso particular de la psicoterapia, ayuda al terapeuta a comprender a su paciente. En este interesante trabajo, afirman que más de una escuela psicoterapéutica toma el modo de dialogar según lo propuso Buber en sus modos de tratar a sus pacientes, pues es sólo a través del verdadero encuentro, entre paciente y terapeuta, que puede resultar exitoso un tratamiento [Cf. "Buber's interpersonal theory as a hermeneutic", en *Journal of Religion and Health*, N° 4, 1979].

168. Cf. Jorge L. García Venturini, "Buber y la constitución de la Antropología Filosófica", en *Comentario*, N° 67, Buenos Aires, 1969; cf. Richard Wisser, "'Interhumanidad' y 'Enfrentamiento'. Los conceptos fundamentales 'Yo-Tú', 'Yo-Ello' y el 'Reino de lo Intermedio' en Martín Buber", en *Folia Humanística*, N° 337, 1994, p. 143.

desarrollo de una hermenéutica filosófica. Pero, más allá del valor antropológico y ético, también aparece una dimensión hermenéutica en el planteo de la relación Yo-Tú. La concepción del diálogo huberiano, con sus características y con sus condiciones, puede considerarse como una teoría hermenéutica desarrollada implícitamente. En la primera etapa del trabajo examinamos las condiciones de la experiencia hermenéutica y sus peculiaridades según el planteo de Gadamer y de Ricoeur. La segunda parte tuvo como objetivo el desarrollo de las tesis primordiales de la dialógica huberiana. En esta tercera etapa nuestra meta es mostrar que, de acuerdo al pensamiento de Martín Buber, sólo en la relación Yo-Tú (como contraria al vínculo Yo-Ello) se da la experiencia hermenéutica. Para lograr este cometido veremos los paralelos que se pueden establecer entre los elementos de las teorías hermenéuticas de Gadamer y de Ricoeur, y el diálogo Yo-Tú de Buber.

El primer punto de contacto es el tema de la distancia y el acercamiento. Gadamer nos dice que para poder comprender es necesario acortar la distancia que hay entre el intérprete y aquello que quiere comprender.¹⁶⁹ Ambos están ubicados en un horizonte propio. Si el horizonte en el que se encuentra aquello por comprender se ubica en el pasado, la distancia entre ambos horizontes es una distancia temporal. El modo de acortar la distancia y de comprender una realidad, una persona o un texto, es a través de la fusión de horizontes.¹⁷⁰ Por su parte, Ricoeur introduce la noción de apropiación, en la que el intérprete se abre dispuesto a recibir el mensaje del otro.¹⁷¹ En cuanto al acercamiento entre los interlocutores, Buber también insiste en que el hombre, cuando pronuncia Tú, se reúne con su Tú en una dimensión que le es accesible solamente a ambos. La presentificación, tal como la

169. Cf. "Europa y la 'oikoumene'", en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 232.

170. Cf. *Verdad y Método I*, op. cit., pp. 376-377.

171. Cf. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit., pp. 104-105.

entiende Buber, puede compararse con la fusión de horizontes y con la apropiación.

La alteridad, para estos autores, es otro de los núcleos de sus planteos. Comprender al otro significa confirmarlo en su propio ser, recibiendo su mensaje, dice Buber. La tarea hermenéutica —sostienen tanto Gadamer como Ricoeur— consiste en el arte de escuchar lo que se me dirige. Si para ellos la comprensión es posible sólo cuando algo que está ahí (en la realidad) se dirige a mí, la primera condición de la hermenéutica es que el intérprete reconozca la alteridad del otro. Si, en cambio, el Yo vive encerrado en sí mismo, no prestará atención al llamado del Tú y, en consecuencia, no se le abrirá un nuevo modo de orientarse en el mundo. Por otra parte, en la relación Yo-Ello no se establece el acercamiento, sino todo lo contrario: el par de vocablos Yo-Ello es “la palabra de la separación”.¹⁷²

La fusión de horizontes o el diálogo Yo-Tú, donde el Yo descubre los secretos que el Tú le muestra,¹⁷³ y con los cuales se enriquece existencialmente, no implica eliminación de la alteridad. La fusión, en realidad, no debe entenderse literalmente. No se da una verdadera fusión y su correspondiente eliminación de la individualidad y de la personalidad. La unión de los interlocutores del diálogo es una comunión única que les pertenece sólo a ellos. Sin embargo, para que se establezca un verdadero diálogo es necesario que los que participan de él sigan siendo ellos mismos, siendo fieles a su ser. Sólo de esta manera el diálogo puede darse con la estructura de la pregunta y la respuesta y con la estructura de la reciprocidad. ¿Cómo podría concebirse reciprocidad e intercambio de dones cuando no hay dos o más sujetos?¹⁷⁴

172. *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 27.

173. *Cf. idem*, pp. 60-61.

174. Eva Jospé señala de este modo que la fusión de horizontes o el encuentro indica simplemente una unión: “aunque yo y tu derivan su existencia sólo de estar en una mutua relación el uno con el otro, su existencia no es relativa. Yo y tú son dos absolutos y deben confirmarse mutuamente como tales. (...) La esencia del encuentro descansa en la realización de que yo y tú no son extensiones del uno al

Otro de los paralelos corresponde al acercamiento al mundo a través del lenguaje. Para Gadamer las cosas poseen un lenguaje y, de hecho, interpelan al hombre. Hay algo que se dirige a mí y me comunica algo. La experiencia hermenéutica es entonces una experiencia lingüística; comprender algo significa recibir la palabra que me es dicha. Para ello es necesario afinar los "oídos" para estar abierto a este mensaje. De manera semejante, Buber afirma que el sostener que las cosas hablan no es una metáfora sino una realidad. Los entes, aunque no sean hombres, poseen una capacidad de darse a conocer a través del lenguaje. Pero el lenguaje que lleva a la comprensión, es decir, a la recepción de una interpelación, es solamente el de la palabra básica Yo-Tú. Si Ricoeur no reconoce al lenguaje como aquello originario que hace posible la relación de los entes entre sí, afirma que el hombre interpreta al mundo en tanto recibe su mensaje. Para él, puesto que la realidad es significativa, el hombre puede captar lo que quiere transmitirle.

La disposición a escuchar lo que se nos quiere decir es, en sí misma, condición tanto del diálogo Yo-Tú de Buber como de la experiencia hermenéutica. Para Buber, "vivir significa ser interpelado y únicamente necesitamos situarnos, escuchar tan sólo".¹⁷⁶ Por su parte, Gadamer señala que el arte de comprender consiste ante todo en el arte de escuchar,¹⁷⁷ y Ricoeur destaca, también, la necesidad de escuchar para que se produzca el acontecimiento del diálogo.¹⁷⁸

otro. Son y deben permanecer como distintas personalidades. Aunque debe haberse libremente en la reciprocidad de su encuentro, nunca deben sacrificar su individualidad. (...) Es necesaria una distancia bien considerada entre dos seres humanos si no quieren perder su verdadera personalidad" ["Encuentro: el pensamiento de Martin Buber", en *Maj' Shavot*, N° 1, Buenos Aires, 1979, pp. 47-48].
175. Cf. "La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas", en *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 73.

176. *Diálogo...*, *op. cit.*, pp. 28-29.

177. "Europa y la 'oikoumene'", en *El giro hermenéutico*, *op. cit.*, p. 227.

178. Cf. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, *op. cit.*, p. 11.

Darle al otro "validez frente a uno mismo"¹⁷⁹ aceptándolo tal como es y acogiendo su mensaje es, además, "confirmarlo en su propio ser".¹⁸⁰ Sin vueltas, Buber afirma que el verdadero diálogo consiste en la "aceptación de la otredad".¹⁸¹ Admitir la alteridad del otro en este caso indica su no objetivación. Éste es otro punto de contacto entre las teorías que aquí analizamos. El plano de la objetivación es el que corresponde al conocimiento científico y conceptual. Si la experiencia del mundo no trasciende esta esfera, la comprensión resulta imposible. Para comprender a una persona es imprescindible que el Yo la tome como tal y no como un medio para su propia satisfacción o como un instrumento que sirva a sus propios intereses. Si el Yo pretende comprender a su interlocutor, lo logra cuando se dirige a él como a su Tú y no cuando lo toma como un objeto (Ello). En este sentido sostiene Ricoeur que la apropiación que permite la comprensión, lejos de ser cierta posesión de un objeto, implica una apertura desinteresada (no egoísta) hacia aquello que se interpreta.¹⁸²

Otro de los puntos similares entre estos autores es que el hombre está de tal modo inserto en el mundo, un mundo que le habla, que la manera de comportarse ya implica una respuesta a las exigencias de la realidad. Comprender el mundo, una situación o una persona, ayuda al hombre a orientarse, a descubrir el sentido de su existencia y, ante todo, a realizar la misión que se le ha encargado. Por eso, los tres también incluyen un aspecto ético en sus pensamientos. El diálogo, tan olvidado en el comportarse del hombre contemporáneo, debe asumirse como tarea, como misión de paz y de acercamiento entre los diferentes pueblos y sus culturas. Dialogar indica el hacerse responsable de

179. "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona", en *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 22.

180. "Elementos de lo interhumano", en *Diálogo y otros escritos*, op. cit., p. 87.

181. "Distancia originaria y relación: contribuciones para una antropología filosófica", en *Diálogo y otros escritos*, op. cit., p. 104.

182. Cf. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit., p. 106.

aquel al que escucho, interesarme por su vida y ayudarlo cuando me necesite.

En definitiva: a partir de los elementos de los dos autores más reconocidos en cuanto al desarrollo de la filosofía hermenéutica del siglo XX (Gadamer y Ricoeur), la dialógica buberiana, sin pretender ocupar el lugar de una alternativa hermenéutica, posee una dimensión interpretativa. El Yo, al reunirse en un encuentro único con el Tú, cambia. El Yo, luego de la relación, no es el mismo. Algo lo ha transformado. Su existencia ha adquirido un nuevo rumbo, puesto que es allí, en el diálogo con el Tú, donde descubre un posible modo de existencia, de orientarse en el mundo. Allí descubre el sentido de las cosas y el sentido de su propia existencia (en tanto misión que se le ha encargado). Pero en el diálogo auténtico no sólo descubre el sentido de su propia existencia, sino, fundamentalmente, el camino que debe seguir para realizarlo.

En cuanto al caso puntual de la comprensión de un texto no encontramos ninguna referencia a lo largo de la obra de Buber. Esto se debe, como ya lo hemos aclarado, a que el planteo buberiano es principalmente antropológico. Sin embargo, de acuerdo a su concepción del encuentro Yo-Tú, si fuese el contenido de un libro al que se le dirige la palabra básica Yo-Tú, ¿por qué no habríamos de comprenderlo? De hecho un texto comprendido muestra una nueva posibilidad de existencia que puede ser realizada por el Yo (lector). Por eso creemos que la dialógica buberiana puede extenderse también a la relación entre un hombre y un texto.

E. LA COMPRENSIÓN DEL ELLO Y DEL TÚ ETERNO

E.1 La ciencia y el mundo del Ello

Así como Buber distingue el diálogo científico del diálogo verdadero,¹⁸³ paralelamente distingue la comprensión objetiva de la comprensión auténtica.¹⁸⁴ La comprensión objetiva es la que corresponde al plano científico,¹⁸⁵ al mundo del Ello, al de la utilización y el dominio. Buber utiliza la palabra “comprensión” al hablar de la comprensión objetiva (conceptual), típica de la ciencia, simplemente para poner luz a sus afirmaciones, ya que vulgarmente se identifica el “comprender” con “conocer” o “entender”. Ciertamente es que la ciencia se acerca a su objeto a través de su método propio y conoce algo de él. Que la ciencia ha progresado y que nos ha aportado grandes beneficios es un hecho indudable. Sólo basta con pensar en la medicina y la farmacéutica que, con el paso de los años, continúan descubriendo nuevas y más eficaces fórmulas para combatir las enfermedades. En este sentido, la ciencia transforma la vida humana, los hombres de hoy pueden viajar de un continente a otro en horas, comunicarse a través de Internet de un lugar a cualquier otro en cuestión de minutos. Pero estos

183. Cf. *Diálogo...*, *op. cit.*, p. 41.

184. Cf. *idem*, pp. 27-28.

185. Cf. *Yo y Tú*, *op. cit.*, pp. 41-42.

avances tecnológicos de ninguna manera afectan al hombre en su esencia, no le abren un posible modo de existencia ni lo ayudan a realizar el sentido que Dios le encargó. Estos últimos efectos corresponden a la comprensión auténtica, que sólo se da en el diálogo auténtico, es decir, en la relación Yo-Tú.¹⁸⁶

¿Qué es posible comprender, entonces, del Ello? En el vínculo con el Ello, el Yo conoce algo de él pero tan sólo un aspecto. Conoce cómo utilizarlo, de qué manera puede servirle como instrumento; puede medirlo, predecir ciertos comportamientos, por ejemplo, que tal día habrá un eclipse solar, etcétera. Sin embargo, el Yo no comprende auténticamente el ser de aquella realidad a la que se dirige como un Ello, puesto que, aunque se deja captar, no se le "entrega".¹⁸⁷

El conocimiento del Ello es, en definitiva, un modo de reduccionismo, en el que el conocimiento apunta a un fin. No considera a las cosas como fines en sí mismos sino como medios para un fin posterior.¹⁸⁸ El Yo que pronuncia la palabra básica Yo-Ello "experimenta las cosas como suma de cualidades",¹⁸⁹ pero no alcanza a captar el ser de determinado ente en su totalidad. Teniendo en cuenta que el todo es más que la simple suma de las partes, Buber agrega que, por el contrario, cuando el Yo dice el par de vocablos Yo-Tú, descubre la sustancia,¹⁹⁰ es decir, la totalidad de una realidad cualquiera, lo que ese Tú es auténticamente.

186. Hugo Bergman interpreta correctamente la diferencia radical que existe entre el conocimiento "científico" y el "metafísico". Según este autor el objeto del saber de la ciencia no puede identificarse con el objeto de la realidad. Por medio del saber científico sólo llegamos a captar "el *ello*, la cosa, es decir el mundo que se halla detrás de 'la rotación del eje del mundo', y no la realidad anterior, no el mundo inmediato y real". La realidad anterior, fundamento de todo cuanto existe, sólo es accesible al Yo a través del diálogo con su Tú ["La filosofía de Buber", en *Pensadores Judíos contemporáneos*, Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1944, p. 116].

187. *Cf. Yo y Tú, op. cit.*, p. 33.

188. *Cf. García-Baró, Miguel, "El infinito Tú", en El Olivo, N.º 37, Madrid, 1993, p. 69.*

189. *Yo y Tú, op. cit.*, p. 32.

190. *Cf. ídem.*

La comprensión objetiva de las cosas o de los hombres es justamente la no disposición de la escucha. Quien se ubica dentro de este plano, no recibe el mensaje de la realidad en su interior, más bien se encuentra en la esfera del monólogo viviente, en contraposición al diálogo viviente. Aunque dos personas puedan llevar a cabo una conversación científica, su modo de referirse al mundo y a su interlocutor corresponde al monólogo.

De esta manera, el planteo de Buber podría concebirse como una reacción frente a la era de la tecnología en la que el saber de la ciencia posee el lugar privilegiado de la certeza. En un mundo donde se sobrevalora el conocimiento científico, Buber rescata otro modo de conocimiento, mucho más real y esencial aún para la vida del ser humano. Sin embargo, hablando en sentido estricto, Buber señala que el diálogo Yo-Tú no es un proceso de conocimiento. Es más bien un modo de acercarse al ser, una vía de acceso a Dios, al fundamento último de los seres.

Pero Buber no desvaloriza absolutamente los aportes de la ciencia:¹⁹¹ "La palabra básica Yo-Ello no es perjudicial".¹⁹² Su intención es poner énfasis en que el hombre no debe considerar su vínculo con el Ello como lo esencial en su desarrollo como persona. Pero aunque el hombre sólo encuentra su humanidad en el encuentro con el Tú, el vínculo con el Ello también resulta imprescindible: "(...) sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello no es ser humano".¹⁹³

El hombre realiza su verdadera humanidad solamente en el encuentro con el Tú. A pesar de esta máxima, para Buber el mundo del Ello resulta también, en cierto sentido, indispensable para

191. Eva Jospe aclara que Buber "no propugna que se deba retrasar el reloj, viajar en carros con caballos, sin electricidad, cambiando nuestras ciudades por naturaleza pura. Lo que no debemos permitir es que el mundo 'ello' nos engulla completamente" ["Encuentro: el pensamiento de Martin Buber", en *Maj' Shavot*, Nº 1, Buenos Aires, 1979, p. 50].

192. *Yo y Tú*, op. cit., p. 46.

193. Ídem, p. 35.

que el hombre pueda desarrollarse y actuar de acuerdo a su destino. El ser humano no es simplemente una cosa entre las cosas, es el único ser compuesto de carne y espíritu, y el único capaz de entrar en relación con su creador. El hombre posee cuerpo y, como el resto de los seres vivientes, necesita proveerse del sustento diario para conservar su vida: alimentos, abrigo, etcétera. Estos elementos que hacen que el hombre pueda seguir viviendo los consigue en el mundo del Ello, tratando a las cosas como a un Ello. La finalidad principal del uso o la explotación de las cosas, tomadas como Ello, es "la conservación, la facilitación, y el equipamiento de la vida humana".¹⁹⁴

El mundo del Ello es, entonces, tan necesario para la realización del sentido de la vida del hombre que sólo sostenido por él puede pronunciar la palabra primordial Yo-Tú. El ser humano no puede renunciar a la esfera del Ello porque es allí donde "planea la presencia del Tú",¹⁹⁵ porque es viviendo (conservando su vida) como puede pronunciar Tú.

Nos queda por aclarar, también, que hay cierta comprensión del Ello (tomando la palabra "comprensión" en sentido amplio) no sólo en el conocimiento científico sino en el vulgar. También en el simple uso de las cosas o en la experiencia común de los acontecimientos y de los entes, el ser humano advierte cierto aspecto de su objeto de conocimiento; pero, puesto que se dirige a él como a un Ello, no comprende verdaderamente su ser. Sea a través del conocimiento conceptual o por medio del simple uso de las cosas, el principal problema de la relación Yo-Ello es, en el fondo, que imposibilita el encuentro del ser humano con su origen y meta, es decir, con el Tú eterno.

194. Ídem, p. 40.

195. Ídem, p. 47.

E.2 El jasidismo

Ya hemos aclarado cómo es posible la comprensión según el pensamiento de Martin Buber, y hemos descubierto que el hombre comprende la realidad sólo cuando se dirige a ella como a su Tú. Ahora bien, para que nuestra investigación sea más completa y demos a conocer con mayor precisión los alcances del planteo buberiano, conviene agregar el tipo de comprensión particular que se establece cuando el Yo dice Tú a Dios. Dios no es un Tú como cualquier otro, sino el Tú eterno; con él se constituye la relación pura donde queda saciada la sed de relación del Yo. En este capítulo explicaremos de qué modo el hombre comprende a Dios, es decir, de qué manera accede a su mensaje y cómo le responde.

Para entender cómo concibe Buber la relación entre el hombre y Dios, debemos tener en cuenta que sigue las líneas del movimiento jasídico, una corriente religiosa dentro del judaísmo que se extendió en las comunidades judías de Europa oriental durante los siglos XVIII y XIX. El jasidismo pretendía mostrar el modo más auténtico de vivir la fe judía. Iniciado a principios del siglo XVIII, Buber conoció un jasidismo que comenzaba a decaer y que se había alejado de las enseñanzas de los fundadores del movimiento. A pesar de esto, descubrió en el jasidismo al representante del verdadero espíritu judío, y se sintió llamado a darle un nuevo impulso.¹⁹⁶

Para el jasidismo, en cuanto corriente espiritual que tiene como objetivo vivir la religiosidad judía con un espíritu renovado, la comunión con Dios es "la máxima pretensión del ser humano".¹⁹⁷ El jasidismo considera al hombre como el ser al que le fue confiada la creación y que tiene por destino la unión con Dios. El encuentro entre el hombre y Dios no se da por medio de una experiencia de

196. Maurice Friedman, en la biografía de Martin Buber, dedica un capítulo a explicar la influencia del jasidismo en su vida y su pensamiento [*Encuentro en el desierto. La vida de Martin Buber*, Planeta, Buenos Aires, 1993, pp. 51-69].

197. "La senda del hombre", en *Maj' Shavot*, N° 3, Buenos Aires, 1962, p. 3.

tipo mística, sino de manera simple y accesible a todos, tanto a gente sencilla cuanto a personas preparadas intelectualmente. El ser humano debe descubrir, a través del diálogo con Dios, cuál es el camino que debe recorrer para alcanzar la salvación. Para esto el hombre debe santificar las cosas y los acontecimientos de su vida y, al mismo tiempo, escuchar a Dios que habla por medio de los signos de la vida y de cada Tú particular. Para escuchar a Dios se requiere, a su vez, el diálogo con los hombres, puesto que su voluntad se manifiesta en él.¹⁹⁸

Llegado este punto, nos vemos obligados a reparar en el diálogo del Yo con el Tú eterno ya que “la dualidad de Yo y Tú encuentra su realización plena en la relación religiosa”.¹⁹⁹ Las características del encuentro entre el Yo y un Tú particular también se corresponden con la relación entre el Yo y Dios. La reciprocidad, la disposición de la escucha y la revelación del ser se dan tanto en uno como en otro tipo de diálogo. Sin embargo, existen ciertas diferencias. Por un lado, Buber destaca que Dios es el único Tú que por naturaleza no se convierte en Ello y, por lo tanto, cuando el Yo se dirige hacia Él sacia su aspiración de relación y de eternidad. Por otra parte, señala que, aunque el hombre pueda hablar con Dios y saber algo de él, Él es el *Mysterium tremendum*²⁰⁰ que el ser humano nunca podrá abarcar.

¿Cuál es la importancia que Buber da al encuentro con el Tú eterno? El hombre fue creado por Dios para reunirse con Él a través de la santificación del mundo. Esta santificación se lleva a cabo cuando el ser humano adopta una actitud dialógica y se relaciona existencialmente con las cosas y con el resto de las personas: es decir que se realiza cuando dice Tú. El diálogo Yo-Tú, como lo concibe Buber, lleva al diálogo Yo-Tú eterno que constituye la máxima aspiración del hombre. La comunicación Yo-Tú alcanza

198. León Dujovne entiende que Buber considera el verdadero diálogo con los hombres como un paso al diálogo con Dios, o bien como “un diálogo simultáneo con el diálogo con Dios” [Diario *La Nación*, Buenos Aires, 10 de junio de 1956].

199. *Eclipse de Dios*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1955, p. 31.

200. *Yo y Tú*, op. cit., p. 72.

su plenitud cuando ésta abre camino hacia el encuentro con Dios, en el cual el hombre realiza su verdadera humanidad.²⁰¹ En definitiva, el ser humano sólo llegará a ser tal cuando escuche a Dios y responda a su llamado:

“Cualquiera sea el éxito o la alegría que pueda lograr, cualquiera el poder que pueda alcanzar, cualquiera la acción que pueda realizar, su vida permanecerá desencaminada mientras no enfrente la Voz”.²⁰²

E.3 Un encuentro alejado de la mística

Así como el diálogo Yo-Tú es accesible a todos los hombres, sin distinción de ningún tipo, el encuentro con Dios también está destinado a toda la humanidad. Esta característica se ve reflejada fundamentalmente en que el diálogo con Dios en nada se asemeja a una experiencia mística o ascética:

“(…) nunca debe el ascetismo lograr predominio en la vida del hombre. Un hombre puede alejarse de la naturaleza sólo con el fin de retornar a ella nuevamente, y, en santo contacto con ella, encontrar su senda a Dios”.²⁰³

El hombre no debe buscar a Dios apartándose del mundo y de lo cotidiano. Todo lo contrario, para Buber, es en lo corriente, en las situaciones de todos los días, donde Dios se presenta y se revela.²⁰⁴

201. Eugenio Pucciarelli sostiene que para Buber “la vida en presencia de Dios es vida en la más alta realidad” [“El hombre como ser dialógico en Martín Buber”, en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1965, p. 37]. En el mismo artículo, Pucciarelli agrega que la concepción dialógica de Buber lleva necesariamente a Dios.

202. *La senda del hombre*, *op. cit.*, pp. 5-6.

203. *Ídem*, p. 9.

204. Hugo Bergman dice que, según Buber, “Dios nos encuentra, no en los acontecimientos extraordinarios, en los momentos insólitos, en la así llamada experiencia

Cualquier encuentro cotidiano, cualquier signo de la vida, cualquier acontecimiento que a simple vista pudiera parecer común, puede tornarse en una relación con lo divino. La gente con quien vivimos, los animales que cuidamos, incluso los instrumentos que utilizamos pueden conducirnos al encuentro con el Tú eterno, si nos dirigimos hacia ellos dispuestos a confirmarlos en su ser y a acoger su mensaje.

No se trata de salir del mundo para encontrar a Dios, ni de simplemente quedarse en él para descubrir su voluntad. Se trata más bien de "ver al mundo en Dios", es decir, de tener en cuenta que lo que sucede en el mundo es interpelación de Dios.²⁰⁵ El diálogo con Dios no consiste, entonces, en una renuncia al mundo, pero tampoco en una renuncia al Yo:

"(...) no se trata de una renuncia al Yo, como la mística piensa generalmente, pues el Yo es imprescindible para toda relación, y por ende también para la más elevada, dado que la relación sólo puede acaecer entre Yo y Tú".²⁰⁶

El lugar privilegiado en el cual el hombre se encuentra con Dios es precisamente el sitio donde se halla actualmente.²⁰⁷ Allí, en ese lugar, en su propio hogar está el tesoro tan ansiado por el ser humano: la realización de la propia existencia.

mística. sino, tal como se lo enseñaron los *jadism*, en lo común de la vida cotidiana. Cada momento, cada día, cada cosa y suceso que pudiera parecer trivial al observador superficial, tiene la capacidad de llegar a ser mediador con el Eterno Tú" [Martin Buber. La vida como diálogo", en *Cuaderno peruano-israelites*, N° 10, Lima, 1965, p. 37].

205. Cf. *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 72.

206. Ídem, p. 71.

207. Cf. *La senda del hombre*, *op. cit.*, p. 17.

E.4 La santificación de la vida

El hombre fue creado por Dios para unificar dos mundos, el terrenal y el celestial. Dios no está alejado del mundo y de la vida de los hombres, es un Dios personal que quiere estar presente en el mundo pero de un modo peculiar: a través del hombre.²⁰⁸

Si el hombre santifica la vida, encuentra al Dios vivo, ésta es su tarea y destino. Si bien la creación es sagrada por sí misma, por el hecho de ser obra de Dios (el Santo), “se agrega la santificación por su nombre y en su nombre”.²¹⁰ La mayor contribución del movimiento jasídico es, para Buber, justamente ésta: la creencia de que el hombre puede colaborar con la redención del mundo, la cual no es capaz de llevarla a cabo por sí mismo (sólo Dios puede redimir el mundo), pero en la que puede ayudar por medio de la santificación de la vida.²¹¹

Santificar el mundo significa dirigirse a él como a un Tú desde el “espíritu”. Instalado en el “espíritu” (“entre”) el Yo santifica los seres movido por la gracia,²¹² ya que la comunicación viviente con ellos sólo se establece cuando la gracia de Dios interviene y hace posible que el Yo pronuncie Tú.²¹³

El “espíritu”, que Buber identifica con Dios, es aquel que hace posible la relación entre el Yo y el Tú particular, y que sale al encuentro del Yo para que éste pueda decir Tú eterno. El “espíritu” entendido de este modo no es un ente que existe por sí mismo y que tiene conciencia de su ser, sino que es, más bien, “la fuerza que santifica al mundo”.²¹⁴ Hay que entender el “espíritu” como:

208. *Cf. idem*, p. 18.

209. *Cf. Yo y Tu. op. cit.*, p. 72.

210. *El poder del espíritu, op. cit.*, p. 41.

211. *Cf. “ Génesis del jasidismo”, en Comentario*, N° 38, Buenos Aires, 1964, p. 17.

212. García-Baró explica que, para Buber, la gracia “es, justamente, la salida del espíritu a mi encuentro” [“El infinito Tú”, en *El Olivo*, N° 37, Madrid, 1993, p. 72].

213. *Cf. Yo y Tú, op. cit.*, p. 18.

214. *El poder del espíritu, op. cit.*, p. 39.

"(...) un elemento de ligazón cuya existencia toda es una constante acción de ligar y unificar; más aún, podemos definirlo como la unificación misma, unificación del grupo humano con la fuente de su existencia. Unificación con Dios, que no existe por sí misma, que no constituye algo sólido e intrínseco del ser humano, sino que va naciendo y creándose a toda hora y sin cesar, que fluye, emana, lucha y se impone; él es la mancomunidad del hombre con Dios, que se va renovando eternamente. Y él, el espíritu, sale a realizarse y se dirige con ese objeto al hombre: para santificar al mundo. En el judaísmo es juzgada la realidad del mundo y se pronuncia un rotundo veredicto: el mundo fue creado, el mundo no es fruto de un reflejo, ni de la imaginación, ni es un juego, y no ha nacido para ser sometido y oprimido; es una realidad que fue creada para ser santificada. Todo lo que ha sido creado necesita ser santificado y puede ser santificado: todo cuerpo creado, todo instinto creado, toda fuerza primaria creada. Con su santificación cumple lo corpóreo el objetivo de su creación y le infunde sentido. El sentido que el mismo acto de creación ha dado al hombre y al mundo, es complementado con su santificación".²¹⁵

Santificar la vida quiere decir, para Buber, encontrarse con Dios en la vida, escuchar los signos de apelación de la vida donde Dios se deja ver.²¹⁶ El destino de la vida humana es la unión con Dios a través de la creación que le fue confiada. Es allí, en el mundo creado, donde el hombre descubre el sentido de las cosas y el sentido de su propia existencia que, luego, realiza santificando la creación (dirigiéndose a ella *por* y *en* el nombre de Dios).

215. Ídem, p. 40.

216. Cf. Hugo Bergman, "Martin Buber. La vida como diálogo", en *Quadernos peruano-israelíes*, N° 10, Lima, 1965, p. 37.

E.5 La revelación como descubrimiento de la vocación

El hombre comprende a Dios porque Él se revela. Sin embargo, Dios no se revela completamente, es el *Mysterium tremendum* imposible de ser acogido dentro del ser de la persona. El misterio de Dios nunca podrá ser abrazado acabadamente; sin embargo, el Yo se comunica auténticamente con Él, escucha su palabra y le responde con su existencia.

Para Buber, la tarea fundamental de cada ser humano es actualizar sus potencialidades y desarrollarlas al máximo.²¹⁷ Este camino de perfección se le abre cuando hace frente a la Voz,²¹⁸ es decir, cuando dialoga con el Tú eterno instalado en el "espíritu". Dios se revela en el diálogo con el hombre. La revelación de Dios es, entonces, "llamada y misión".²¹⁹ Dios se muestra indicando el camino a seguir que lleva al hombre al encuentro con Dios mismo. Dios se revela diciendo a su criatura más perfecta cuáles son los pasos que tiene que dar para encontrarlo. La Voz se dirige a cada hombre y le transmite un mensaje. Pero aunque se dirige a todas las personas, "cada hombre tiene un acceso diferente".²²⁰ Dios llama al hombre a realizar el sentido de su existencia, en otras palabras, le otorga la misión de vivir en plenitud. Aunque esta tarea es común a todo ser humano, el camino que lo lleva a tal plenitud es distinto en cada caso, ya que cada persona, con sus potencialidades propias, es única e irrepetible. Cuanto más fiel sea el cumplimiento de cada llamado, tanto más fuerte y constante será la cercanía del hombre a Dios.²²¹

Buber agrega que el fenómeno de la revelación de Dios consiste en que "el ser humano no sale del momento del supremo

217. Cf. Jacobo Kogan, "La Filosofía de Buber", en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1965, p. 26.

218. Cf. *La senda del hombre*, op. cit., pp. 5-6.

219. *Yo y Tú*, op. cit., p. 100.

220. *La senda del hombre*, op. cit., p. 7.

221. Cf. *Yo y Tú*, op. cit., p. 101.

encuentro siendo el mismo que había entrado en él. El momento del encuentro no es una 'vivencia' que se excita en el alma receptiva y se redondea felizmente. En el encuentro algo le ocurre al ser humano. A veces es como un soplo, a veces como un combate de boxeo, no importa: ocurre. El ser humano que surge del acto esencial de la realización pura tiene en su ser un plus, un acontecimiento del cual antes nadie tenía noticia, y cuyo origen no sabría designar correctamente".²²² Luego del encuentro puro, entre el Yo y el Tú eterno, el Yo ya no es el mismo. Culminado el diálogo, el hombre sale con un plus, con algo más que no poseía hasta ese momento. La revelación que recibe por parte de Dios no es un "contenido objetivo" sino una presencia, en tanto fuerza que transforma su existencia. Luego del encuentro con Dios, el hombre descubre tres cosas: en primer lugar, que es aceptado y querido por Dios, es decir, se le revela que su existencia tiene valor; en segundo lugar, que todo posee sentido, las cosas y su propia vida; y, por último, que cada hombre tiene la responsabilidad de realizar ese sentido.²²³

Si bien el hombre escucha a Dios y se acerca a Él a través de la santificación de la vida, aún permanece en el misterio: Dios "se nos ha hecho presente, y con su presencia se nos ha manifestado como salvación; lo hemos 'conocido', pero no tenemos ningún conocimiento de él que nos aminorara-suavizara su condición misteriosa".²²⁴

A pesar de que no agota su misterio, el Yo comprende realmente a Dios por medio del diálogo con los hombres. Para Buber, el hombre escucha a Dios prestando atención, sobre todo, al mensaje de su prójimo:

"Sin hablar con Dios no se completa la voz de quien quiere hablar con los hombres; conduce al error la palabra de quien quiere hablar con Dios sin hablar con los hombres".²²⁵

222. *Ídem*, p. 94.

223. *Cf. idem*, p. 95.

224. *Ídem*, p. 96.

225. *Diálogo...*, *op. cit.*, p. 34.

Comprendemos al Tú eterno cuando comprendemos a nuestro prójimo, porque allí se nos revela nuestro destino. Por eso afirma Buber que “sólo cabe hablar de lo que Dios es en su relación con un ser humano”.²²⁶ Conocemos de Dios solamente lo que Él nos revela acerca de nuestro destino. Esto a su vez lo alcanzamos en nuestra relación con los otros hombres, donde damos y recibimos el Tú.²²⁷ En este mismo sentido agrega que “sólo el ser cuya otredad es aceptada por mi ser y se me enfrenta de modo completamente existencial, me muestra el resplandor de la eternidad”.²²⁸

E.6 La imposibilidad de demostrar la existencia de Dios

Dios no puede ser tomado como objeto de ninguna manera. Buber señala que el hombre no puede captarlo objetivamente ni tener concepto alguno de Él. El hombre no conoce a Dios (ya que conocer significa siempre conocer un objeto), sino que se relaciona con Él. La verdadera religiosidad nos muestra que “la realidad de la fe significa vivir en relación con el Ser ‘en el cual se cree’, esto es, el Ser absoluto, incondicionalmente afirmado”.²²⁹ Según este texto revelador, la fe no tiene objeto. El objeto de la fe no es Dios; más bien habría que decir que la fe consiste en la relación viviente del hombre con su Dios. En este sentido aclara Buber:

“La religión es esencialmente el acto de aferrarse a Dios. Y esto no quiere decir aferrarse a la imagen que nos hemos formado de Dios, ni aferrarse a la fe en Dios que hemos concebido. Significa aferrarse al Dios existente”.²³⁰

226. *Yo y Tú, op. cit.*, p. 115.

227. *Cf. idem*, p. 89.

228. *Diálogo..., op. cit.*, p. 55.

229. *Eclipse de Dios, op. cit.*, p. 31.

230. *Ídem*, p. 108.

Puesto que Dios no puede considerarse como objeto, tampoco puede demostrarse su existencia.²³¹ Las pruebas de la existencia de Dios no tienen validez para Buber,²³² ya que Dios no es un Ello que pueda mostrarse o explicarse. El hombre no puede demostrar que Dios existe a través de un razonamiento, pero sí puede dar testimonio de que ha entrado en relación con Él.

A pesar de que el ser humano no puede tener idea alguna sobre lo que Dios es, Buber señala que Dios es persona. Reconoce que el término filosófico de persona para designar a Dios no resulta del todo conveniente; sin embargo, lo utiliza para indicar a "Aquel que —sea de la manera que fuere— por medio de actos creacionales, reveladores, salvíficos, se nos aparece a nosotros los seres humanos en una relación inmediata y de este modo nos posibilita entrar con Él en una relación inmediata".²³³

Y porque Dios no puede ser tomado de ninguna manera como objeto, tampoco puede ser buscado como se busca una cosa, "pues en verdad no existe ningún buscar a Dios, pues nada hay donde no pueda encontrarse".²³⁴ El hombre no encuentra a Dios, se trata más bien de un "encontrar sin buscar, de un descubrir aquello que es lo más originario y el origen".²³⁵ Se trata de un "encontrar sin buscar" ya que es Dios principalmente el que viene al encuentro del hombre; es también Dios quien con su gracia deja que el hombre le diga Tú.

E.7 El eclipse de Dios en el mundo contemporáneo

El mundo del Ello se ha ensanchado de manera admirable en la época actual. Los adelantos tecnológicos permiten que el hombre

231. Cf. Hugo Bergman, "La filosofía de Buber", en *Pensadores judíos contemporáneos*, Sociedad Hebreaica Argentina, Buenos Aires, 1944, p. 111.

232. Cf. *Yo y Tú*, op. cit., p. 116.

233. Ídem, p. 115.

234. Ídem, p. 73.

235. Ídem.

utilice las cosas aún con mayor productividad que en otros siglos. El carácter de la hora histórica que el mundo atraviesa en este momento es el de haber interpuesto en la relación Yo-Tú eterno al Ello. Los hombres contemporáneos, tan habituados a sacar provecho de los objetos y de las personas en beneficio propio, con mucha dificultad escapan de las garras de la esfera del Ello y, por lo tanto, les resulta prácticamente imposible pronunciar la palabra básica Yo-Tú.

Así como la luna puede tapar la luz solar y, en medio del día, volverse oscuro como si fuese de noche, en la actualidad, la actitud monológica se interpuso entre Dios y el hombre tapando su luz.²³⁶ Todo hombre es capaz de comprender su destino y el sentido de su existencia en un diálogo auténtico con Dios, pero la personalidad del hombre contemporáneo se destaca por la autosuficiencia. Demasiado seguro sobre el suelo de la técnica no reconoce a Dios como fuente de la existencia y de la redención.

Desde sus orígenes, Buber intentó poner fin al eclipse de Dios.²³⁷ Su teoría dialógica y sus análisis y críticas al mundo del siglo XX tuvieron siempre como meta restablecer la humanidad del hombre, que se alcanza únicamente en la unión con Dios. Pero lejos del pesimismo, se ocupó de aclarar que aunque cada época es continuación de la anterior, la posterior puede ser confirmación o refutación de la precedente.²³⁸ La misión buberiana fue contribuir a que en los siglos venideros cambie esta situación, que se remueva lo que no permite ver la luz divina para que los hombres alcancen la redención.

236. Cf. *Eclipse de Dios*, op. cit., p. 25.

237. Cf. "Exégesis del jasidismo", en *Comentarios*, Nº 138, Buenos Aires, 1963, p. 16.

238. Cf. *Eclipse de Dios*, op. cit., p. 114.

F. CONCLUSIÓN

Desde el inicio de nuestro estudio pretendimos exponer una nueva interpretación de la dialógica buberiana, en la que descubrimos que no sólo posee una dimensión antropológica y ética (en la que coinciden prácticamente todos los autores que comentan la obra filosófica de Buber), sino también una hermenéutica.

La dialógica de Martín Buber tiene la intención de resaltar la importancia del encuentro interpersonal, al que considera como lo esencial en la vida humana. Su pensamiento responde a la tan antigua cuestión —que, sin embargo, siempre necesita ser renovada a lo largo de la historia— sobre la esencia del ser humano. El diálogo y la comunicación resultan de tal manera esenciales para el hombre que el Yo no llega a ser Yo si no cuando se relaciona con lo diferente a él (ya sea Tú o Ello). Mientras Descartes proponía un yo aislado, que adquiriría la certeza de su existencia encerrándose en sí mismo, Buber, alejado de toda postura solipsista —que, por cierto, constituye el fundamento de la deshumanización actual de nuestro mundo—, propone un yo abierto, un yo que se configura y se plenifica cuando pronuncia el par de vocablos Yo-Tú (aunque también necesite del mundo del Ello).

Ahora bien, más allá de estos aspectos fundamentalmente antropológicos, descubrimos una faceta hermenéutica en su teoría acerca del diálogo y de la comunicación. Sin embargo, debemos aclarar, una vez más, que esta dimensión de la dialógica buberiana es explicitada por nosotros a través del análisis de lo

que actualmente se entiende por hermenéutica, pero que de ninguna manera aparece desarrollada en alguna obra o artículo de Buber. Hemos sido nosotros, con la ayuda de la hermenéutica contemporánea, quienes mostramos a partir del análisis de los escritos buberianos (especialmente los que corresponden a la relación Yo-Tú y Yo-Ello), que el Yo se relaciona con la realidad y que este vínculo no es otra cosa que una experiencia comprensiva. El Yo buberiano, cuando pronuncia la palabra primordial Yo-Tú, comprende la realidad, capta las cosas como totalidades, descubre lo que son verdaderamente. Cuando el Yo dice Tú, el Tú le revela sus secretos.²³⁹ Y ¿qué significa revelar los secretos si no mostrarse tal cual es, sin rodeos, abriendo su intimidad a quien está dispuesto a recibirla? Sin embargo, Buber no se refiere solamente a la intimidad de una persona que, en una charla confidencial, nos cuenta cosas que corresponden al ámbito de la vida privada, sino que se refiere también a la intimidad de cada cosa que, en cuanto es, tiene un mensaje que transmitir al Yo.

Pero en el caso del Ello no ocurre lo mismo. Mientras que el Yo se acerca a la realidad comprendiéndola cuando se dirige a ella como a un Tú, se aleja cuando la toma como a un Ello. Si bien no hemos querido dejar de destacar la importancia del mundo del Ello y de explicar que el Yo, en cierto sentido, comprende al Ello (E.1), en sentido estricto, la experiencia hermenéutica, en tanto experiencia que modifica existencialmente a aquel que comprende, sólo se establece cuando el Yo dice Tú.

El Yo es capaz de comprender la realidad porque ésta lo interpela. Ya sea otro hombre, una expresión cultural, un ser inanimado o cualquier otra cosa (Gadamer y Ricoeur incluyen los textos), llaman la atención del Yo. Ellos lo llaman, tienen algo para transmitirle, y esperan que el Yo se abra y reciba su mensaje. Pero, ¿qué quiere decirle la realidad al Yo? Especialmente quiere revelar su sentido, que le fue otorgado por Dios. El mundo es un destino divino,²⁴⁰

239. Cf. *Yo y Tú*, *op. cit.*, pp. 60-61.

240. Cf. *idem*, *op. cit.*, p. 75.

y cada cosa que pertenece al mundo posee un sentido. Por lo tanto, la existencia del hombre también posee un sentido, que no sólo debe ser descubierto sino, fundamentalmente, realizado.

Interpretar, o comprender, es, en definitiva, recibir el mensaje. Tanto para Buber como para Gadamer y Ricoeur, es necesario poner en paréntesis al Yo, dejar de lado los propios intereses y estar dispuesto a recibir al otro, a escucharlo, a acogerlo tal cual es. La apertura es, sin duda, la condición indispensable de toda comprensión. Si no se está lo suficientemente dispuesto a escuchar, a recibir y a dejarse modificar, todo esfuerzo interpretativo será en vano. Sin embargo, la experiencia hermenéutica no se cierra en el simple hecho de atender a aquello que se me dice (ya sea por medio de palabras sonoras o no), sino que implica también una respuesta. El Tú modifica existencialmente al Yo en el encuentro. Cuando el Yo descubre los secretos del Tú —es decir, cuando acoge su mensaje—, su existencia no se modifica solamente por el hecho de conocer el Tú en su totalidad. El Tú le revela el sentido de su propia existencia y le propone un modo de vida, una manera posible de desarrollar su existencia, o sea, de realizar la misión que le fue entregada por Dios. Ahora es el turno de la respuesta. La interpretación, así lo entiende Buber y los principales exponentes de la hermenéutica filosófica del siglo XX, requiere entonces de un doble movimiento: el de apertura o escucha y el de respuesta. ¿De qué manera responde el Yo a la interpelación del Tú? A través de su vida, desarrollando la existencia que se le propone en la comprensión.²⁴¹

241. No hay palabras más adecuadas para entender a fondo este aspecto del pensamiento dialógico de Martín Buber que las de Viktor E. Frankl, fundador de la logoterapia, el cual sin referirse explícitamente al planteo buberiano (pero coincidiendo con él) dice: "no basta con preguntar por el sentido de la vida sino que hay que responder a él respondiendo ante la vida misma. De donde se desprende que esta respuesta ha de darse, en cada caso, no con palabras, sino con hechos, con la conducta. La respuesta que se dé debe responder, además, a todo lo que hay de concreto en la situación y en la persona, asumir dentro de sí, en cierto modo, esta concreción. Por eso, la respuesta adecuada será una respuesta activa

La comprensión modifica existencialmente al Yo, porque comprender no es un mero conocer sino una manera de relacionarse con (ésta es una característica que se ve tanto en Buber como en Galanter y Ricoeur). Comprender al Tú significa comunicarme con él, encontrarme en un ámbito que sólo nos es accesible a ambos. Comprender al Tú implica, entonces, la fusión de horizontes, es decir, reducir la distancia que nos separa al mínimo, sin que esta fusión implique la aniquilación de la personalidad de ninguno de los interlocutores.

Puesto que Buber afirma que “los límites de la posibilidad de lo dialógico son los del comprender”,²⁴² nos atrevemos a decir que identifica el diálogo con la comprensión y, por ello mismo, por más que su dialógica no tenga a simple vista connotaciones hermenéuticas no deja de contar con ellas. Entonces, allí donde se dialoga (recordemos que el diálogo auténtico sólo se establece con el Tú) se comprende; allí donde se comprende es porque se dialoga.

Al Yo buberiano le corresponde, entonces, responder a la interpelación del Tú en su propia vida, uniéndolo lo posible y lo real, por medio de la realización concreta de la misión que Dios le ha encomendado. Ese es, también, el modo humano de responder al llamado de Dios. Dios, el Tú eterno al cual llevan todas las esferas del Tú (la naturaleza, las formas inteligibles y los hombres), puso al hombre en este mundo para que lo santificase. Por medio de esta santificación de la vida, que consiste en dirigirse a ella *por* y *en* el nombre de Dios, el ser humano es capaz de relacionarse con Dios y de dialogar con Él. Por eso, la dialógica de Martin Buber resulta vacía si no conduce al hombre hacia el diálogo con el Tú eterno. Si el hombre sólo aspira a relacionarse (dialogar) y a responder a los requerimientos de los Tú particulares, no alcanza su plenitud, puesto que “la dualidad

y era su vida dentro de la concreción de cada día, que es el espacio concreto del humano ser responsable” [*Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 170].

242. *Diálogo*..., *op. cit.*, p. 28.

de Yo y Tú encuentra su realización plena en la relación religiosa".²⁴³ La máxima aspiración de la existencia humana es, para Buber y para el movimiento jasídico, justamente la comunión con Dios, hacia la que debe tender todo ser humano y que se alcanza a través de la santificación de la vida: dirigiéndose a los entes confirmándolos en su propio ser, es decir, diciéndoles Tú.

La dialógica buberiana, que posee también el aspecto hermenéutico que acabamos de resaltar, constituye principalmente un gran aporte al amanecer de un nuevo humanismo. En contra de un mundo que se había vuelto inhabitable para el hombre, Buber vio necesario resaltar los valores fundamentales de la vida humana y, de hecho, contribuyó a marcar claramente el origen y el destino de toda existencia humana. La solidaridad, el respeto por el otro, la tolerancia, la no discriminación y el amor por el prójimo son aquellos valores indispensables que los seres humanos deben recuperar para alcanzar su destino: la comunión con Dios. Sólo el camino del amor y de la tolerancia, vivida en todos los ámbitos de la vida humana (en la familia y en las instituciones civiles) permitirá que el hombre se plenifique y cumpla con la misión que carga sobre sus hombros: ser partícipe de la creación, unir lo terreno y lo celestial.

243. *Eclipse de Dios, op. cit.*, p. 31.

G. BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Buber, Martin, *Ich und Du*, Reclam, Stuttgart, 1995.
- *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid, 1998. Traducción de Carlos Díaz.
- *Yo y Tú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- *Das dialogische prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1965.
- *Diálogo y otros escritos*, Ríopiedras, Barcelona, 1997.
- *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.
- “Elementos de lo interhumano”, en *Diálogo y otros escritos*, Ríopiedras, Barcelona, 1997.
- “Distancia originaria y relación: contribuciones para una antropología filosófica”, en *Diálogo y otros escritos*, Ríopiedras, Barcelona, 1997.
- *Eclipse de Dios*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1955.
- “La senda del hombre”, en *Maj'Shavot*, N° 3, Buenos Aires, 1962.
- “El poder del espíritu”, en *Judaísmo y humanismo*, AMIA, Buenos Aires, 1969.
- “Exégesis del jasidismo”, en *Comentario*, N° 38, Buenos Aires, 1964.
- “Fragmentos autobiográficos”, en *Comentario*, N° 37, Buenos Aires, 1963.

— "Esperanza para esta hora", en *¿Dónde estamos hoy?*, Tribuna de la Revista de Occidente, N° 4, Madrid, 1962.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997.

— *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.

— *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998.

— *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

— *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993.

Ricoeur, Paul, *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.

— *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1999.

— "Autocomprensión e historia". en *Anthropos*, N° 181, Barcelona, 1998.

— "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", en *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988.

— "La acción considerada como un texto", en *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1988.

Comentarios, artículos de revistas y artículos periodísticos

Sobre Buber, Martin:

Buylko, Jaime: "Martín Buber", en *Colección Grandes figuras del judaísmo*, N° 96, Biblioteca Popular del Congreso Judío Latinoamericano, 1978.

Bergman, Hugo: "La filosofía de Buber", *Pensadores judíos contemporáneos*, Sociedad Hebrea Argentina, Buenos Aires, 1944.

— "Martín Buber. La vida como diálogo", en *Cuadernos peruano-israelíes*, N° 10, Lima, 1965.

- Brink, T. L. y Janakes, Connie: "Buber's interpersonal theory as a hermeneutic", en *Journal of Religion and Health*, N° 4, 1979.
- Dujovne, León: "Con Martin Buber en Jerusalén", *Diario La Nación*, Buenos Aires, 10 de junio de 1956.
- Friedman, Maurice: *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martin Buber*, Planeta, Buenos Aires, 1993.
- García-Baró, Miguel: "El infinito Tú", en *El Olivo*, N° 37, Madrid, 1993.
- García Venturini, Jorge L.: "Buber y la constitución de la Antropología Filosófica", en *Comentario*, N° 67, Buenos Aires, 1969.
- Isaacson, José: "Martin Buber y un humanismo dialógico", *Diario La Nación*, Buenos Aires, 10 de diciembre de 1978.
- Jospe, Eva: "Encuentro: el pensamiento de Martin Buber", en *Maj' Shavot*, N° 1, Buenos Aires, 1979.
- Kogan, Jacobo: "La Filosofía de Buber", en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1965.
- Luzzato, Guido Ludovico: "Retorno a Buber", en *Davar*, N° 84, Buenos Aires, 1960.
- Presas, Mario A.: "Martin Buber. Homenaje (1878-1965)", en *Nordeste*, N° 7, Resistencia, 1965.
- Pucciarelli, Eugenio: "El hombre como ser dialógico en Martin Buber", en *Davar*, N° 106, Buenos Aires, 1965.
- Sánchez Meca, Diego: *Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación*, Herder, Barcelona, 1984.
- Wisser, Richard: "'Interhumanidad' y 'Enfrentamiento'. Los conceptos fundamentales 'Yo-Tú', 'Yo-Ello' y el 'Reino de lo Intermedio' en Martin Buber", en *Folia Humanística*, N° 337, 1994.

Sobre Gadamer, Hans-Georg:

- Almarza-Meñica, Juan M.: "H. G. Gadamer: la historicidad de la comprensión. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica", en *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, San Esteban, Salamanca, 1985.

Álvarez Gómez, Mariano: "Lenguaje y Ontología en H. G. Gadamer", en *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, San Esteban, Salamanca, 1985.

Sobre Ricoeur, Paul:

Agís Villaverde, Marcelino: "El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur", en *Anthropos*, N° 181, Barcelona, 1998.

Corona, Néstor: "El concepto de hermenéutica en P. Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo", en *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Editoriales Almagesto y Docencia, Buenos Aires, 1990.

Hernández-Pacheco, Javier: *Corrientes actuales de filosofía I*, Tecnos, Madrid, 1996.

Maceiras, Manuel: "La antropología hermenéutica de P. Ricoeur", en *Antropologías del siglo XX*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983.

Peñalver, Mariano: "Ricoeur: la forma del sentido", en *Anthropos*, N° 181, Barcelona, 1998.

Bibliografía complementaria

Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana: *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Coreth, Emerich: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972.

Encyclopedia Judaica, Jerusalem, 1971.

Frankl, Viktor E.: *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Maceiras, Manuel y Julio Trebolle: *La hermenéutica contemporánea*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.

Münster, Arno: *Le principe dialogique. De la réflexion monologique vers la pro-réflexion intersubjective*, Éditions Kimé, Paris, 1997.