



UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

**LA NECESIDAD DEL YO POR ENCONTRARSE CON EL TU
COMO RESPUESTA A LAS CRISIS POSMODERNA, DESDE
LA PERSPECTIVA BUBERIANA**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:
CRISTIAN IVAN CASTAÑEDA SILVA

ASESOR DE TESIS:
LIC. ÁLVARO JIMÉNES CERVANTES

MORELIA, MICH., MAYO 2017

¿Recuerdas aún cómo en los años jóvenes
navegamos juntos por ese mar?
Aparecieron rostros, grandes y mágicos,
Los miramos juntos, tú y yo.
¡Cómo se acoplaba en el corazón la imagen entre las
¡Imágenes!
¡cómo de allí ascendía un intenso narrar recíproco
y vivía entre tú y yo!
Estábamos allí y, sin embargo, totalmente aquí
y totalmente juntos, instaurando e instaurados.
así alertaba la voz que desde entonces narra
y el viejo esplendor irradia como nuevo,
fiel a sí mismo y a ti y al estar juntos.
Toma, pues, también este testimonio entre tus manos,
Es un final y sin embargo no tiene final,
Pues lo eterno le presta a él atención y nos la presta a
nosotros,
lo mismo que nosotros resonamos desde él, yo y tú.

M. Buber.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I:	2
VIDA, OBRA E INFLUENCIAS DE MARTÍN BUBER	2
1.INTRODUCCIÓN:	2
1.1 VIDA	3
1.1.1 Algunos momentos en la vida de Buber en los que hay que poner especial atención: 4	
1.1.2 con los abuelos:	4
1.1.3 Con su padre	6
1.1.4 En la universidad y con su esposa	6
1.1.5 Salida de Alemania Nazi:	7
1.2 OBRAS:	8
1.3 INFLUENCIAS	8
1.3.1 Judaísmo.	10
1.3.2 Fundamentos del judaísmo	10
1.3.3 Corrientes del judaísmo	11
1.3.4 judaísmo ultra ortodoxo	12
1.3.6 Judaísmo conservador	13
1.3.7 Judaísmo reformista	13
1.3.8 Judaísmo humanista secular	13
1.4 Existencialismo	14
1.4.1 Existencia	14
1.4.2 Existir: estar en el mundo	15
1.4.3 El existente humano:	15
1.4.4 la primacía de la existencia sobre la esencia:	15
1.5 CONCLUSIÓN	16
CAPÍTULO II	17
EL HOMBRE SER EN RELACIÓN	17
2. INTRODUCCIÓN	17
2.1 LAS CUESTIONES KANTIANAS	17
2.2 ¿Qué es el hombre? (según Emerich Coreth)	21
2.2.1 El hombre en el pensamiento griego.	23
2.2.2 El hombre en el pensamiento cristiano.	24

2.2.3	El hombre en pensamiento de la edad moderna.....	24
2.2.4	El giro antropológico.....	25
2.2.5	Materialismo y evolucionismo.....	25
2.2.6	Existencialismo y personalismo	26
2.2.7	Fenomenología y ontología del hombre.....	26
2.3	LA RESPUESTA DE MARIN BUBER.....	27
2.4	Encuentro	29
2.4.1	Características de la relación de encuentro.	30
2.4.2	Disposiciones personales del encuentro.....	31
2.4.3	M. Buber y E. Lévinas	32
2.5	YO-TÚ-ELLO.	35
2.5.1	36
2.5.2	Yo-Ello.....	38
2.5.3	Tú eterno.....	39
2.6	Conclusión.....	40
CAPITULO III:.....		43
EL ENCUENTRO COMO RESPUESTA A LA CRISIS POSTMODERNA		43
3. INTRODUCCION.....		43
3.1.	Posmodernidad.....	44
3.1.1	Posmodernidad como periodo histórico.	45
3.1.2	Realidad histórico-social.....	46
3.1.3	Características socio-psicológicas.	47
3.1.4	La posmodernidad como actitud filosófica.	48
3.1.5	La posmodernidad y su crítica, según algunos autores.....	49
3.2	INDIVIDUALISMO.....	50
3.3 LA RELACION COMO ELEMENTO IMPRESCINDIBLE EN LA VIDA DEL HOMBRE.....		53
3.3.1	El diálogo.....	53
3.3.2	Lo que genera el dialogo.	54
3.3.3	El “Entre”	55
3.3.4	Presentificación.....	55
CONCLUSIÓN.....		57

INTRODUCCIÓN

Dar inicio a un proyecto siempre es complicado, pero al analizar la vida de Martín Buber la perspectiva cambia, pues su filosofar es precisamente eso, un inicio, una preparación para emprender un largo camino en el encuentro con el otro, ese es el objetivo primordial de este trabajo, emprender el camino del encuentro, analizando las líneas principales planteadas por Buber, así, proyectarlas a nuestro presente, desglosando poco a poco los elementos del “don” de la relación, dando con ello, una respuesta que fundamentará el dialogo, el salir al encuentro con él y por el otro, como respuesta a la crisis posmoderna, al individualismo negativo, al existir por existir.

No vale aquí hablar del hombre como un yo-yo, es necesario concebirlo como un yo-Tú, un ser racional, cuya esencia es precisamente eso, el ser encuentro y vida en conjunto, no diluida en la masa, sino inmediatamente como persona, pero siempre caminando con otro, no en soledad insipiente y reductora, pues el hombre que vive en soledad total se pierde a sí mismo, limitando su ser.

Caminando con el otro se inaugura en el hombre una nueva dimensión y un nuevo entendimiento de persona, hoy es necesario re-comprender a la persona y reconocer en ella los muchos valores que le competen, como la libertad, el amor, la dignidad, el derecho y como culmen de éstos y donde se realizan todos: “EL ENCUENTRO” y “LA RELACIÓN”, fundados en la intimidad, la reciprocidad y la alteridad, esto entendido de forma plena, llevará al hombre a superar todas sus crisis actuales.

CAPITULO I:

VIDA, OBRA E INFLUENCIAS DE MARTÍN BUBER

1.INTRODUCCIÓN:

Hablar de la vida de Buber resulta demás complicado, pues son pocos los escritos y biografías acerca de él; en vida jamás permitió que nadie escribiera sobre su actuar, “sobre su vida”, ya que Buber estaba convencido que la historia personal, o cualidades del autor, nada tenía que ver con su pensamiento, esto lo dice como respuesta a una carta que le envía a Mitchell Bedford, que pensaba escribir un libro sobre el propio Buber, entre otras muchas cosas le dice: Usted, no sabría más de Homero o de Shakespeare si conociese su biografía, ni sabría mejor qué ofrece Platón, aunque le hubiese escrito una carta sobre sus experiencias vitales¹. Con este acto, podemos ver la clase de persona que era Buber, más adelante veremos con detalle algunos acontecimientos que nos puede abrir otras perspectivas a cerca de él; nuestro actor abraza una historia muy interesante, lo cual dará espacio para poder caminar dentro de su interesante modo de pensar y concebir a la persona humana, ya no alejada del otro, del tú, sino como relación necesaria.

Este primer capítulo pretende dar a conocer los principales rasgos de la vida de Martín Buber, así como sus influencias, se mencionarán solamente sus principales obras, para poder abrir un panorama acerca de la clase de filosofía que nuestro autor creó. Cabe resaltar que, aunque Buber pensaba que la vida personal del autor no haría conocer más sobre su pensar ya que, según él, ni la vida determina la vida, ni la vida a la obra, se verá que en el influye muchísimo su historia, pues a partir de su convivencia con distintos tipos de culturas y modos de pensar, Buber adopta cualidades y líneas, que lo llevarán a una mejor y más humana comprensión del hombre como tal.

Así se dará inicio a este enriquecedor trabajo de Buber, llama la atención pues con su vida misma da un perfecto testimonio de humanidad, de persona, como se verá a continuación, su obra se ve totalmente enriquecida y penetrada de una tradición antiquísima como lo es su religión judía, la cual defenderá contra todo tipo de corrientes que intentan deformarla o transformarla, él, consciente de la necesidad de devolver el significado de persona, no cómo algo ensimismado, autosuficiente, sino como aquella en

¹ Cfr. Díaz Carlos, El humanismo hebreo de Martín Buber, colección Persona, Salamanca 2004, p. 15.

relación con el tú, esto es lo que lleva a Martín Buber a emprender el largo y difícil camino de una filosofía dialógica, filosofía que llevará a un grato sublime, logrando devolver el sentido e importancia de relación y complementariedad con el tú.

Algunas corrientes como lo es el existencialismo y el judaísmo, sirven de base en el pensamiento de Buber, pero es necesario aclarar que, Martín Buber no es existencialista pues logra desligarse muy a tiempo de los errores que esta corriente venía acarreado (la no trascendencia, la existencia como único parámetro de realidad, la no creencia en Dios) hablando de la existencia como algo importante en la vida del hombre como ser en relación, pero no algo único y más importante, de aquí toma elementos para desarrollar su pensar, la filosofía dialogada.

1.1 VIDA

Martín (en hebreo: Mordechai) Buber Nació el 8 de febrero de 1878 en Viena en el seno de una familia de eruditos judíos. Sus padres se divorciaron y no tuvo otra salida que pasar gran parte de su niñez en la casa de sus abuelos Salomón Buber y Adela Buber, situada en Lemberg (antigua Ucrania). Buber era multilingüe: en se hablaba yidish y alemán, en su infancia aprendió francés y el hebreo, más tarde, en la escuela secundaria aprendió polaco.

En 1896, Buber fue a estudiar a la ciudad de Viena, y en 1898 se unió al movimiento sionista² participando en diversos congresos. En 1899 asiste al tercer congreso sionista, tomando influencia de Ahan Haam, y se fue a estudiar a Zurich. Allí, Buber conoce a Paula Winkler, de Munich, la que pronto se convertirá en su esposa, y dos años más tarde, tendrá dos hijos: Rafael y Eva.

En 1901 empieza a editar una revista de clara tendencia sionista: “*Die Welt*” (El Mundo), pero a Teodoro Herzi no le agradaban para nada las ideas políticas y sociales de Buber, por lo que éste tuvo que abandonar la revista.

En 1904, Buber se dedicó plenamente al estudio de la filosofía y a la escritura, un par de años más tarde, se dedicó a traducir una serie de cuentos y textos del autor Rebe Nachman de Breslov alemán, y tuvo una buena aceptación.

En la época entre 1910 y 1914, Buber escribió y estudio sobre textos místicos. Durante la primera guerra mundial, el ayudo a establecer la Comisión Nacional Judía,

² El **Sionismo** (del hebreo **Sion**, uno de los nombres bíblicos de Jerusalén) es el movimiento de liberación nacional del pueblo judío. Dicho movimiento fue le promotor y responsable en gran medida de la fundación del moderno Estado de Israel. Cfr. Díez de Velazco Francisco, introducción a las religiones, Trotta, Madrid 1998.

para mejorar la condición de los judíos que vivían en Europa de Este. En 1916 fundó un periódico: *Der jude* (el judío), aquel mensual solo duró hasta 1924.

En la época que transcurre desde 1923 hasta 1933, Buber fue un profesor reconocido en la universidad de Frankfurt. También trabajó conjuntamente con Franz Rosenzweig para traducir la biblia hebrea (Antiguo Testamento), al alemán. Entre los años 1926 y 1928 edita una publicación titulada *Die Kreatur* (La Creatura).

En 1933, después del nombramiento de Hitler al poder, fundó la Oficina Central para la Educación Judía Adulta, que fue de mucha importancia y de mucha ayuda después de la prohibición de ingreso de los judíos en las escuelas públicas, a pesar de que la asociación nazi obstruyó todo lo posible esta organización.

En 1938 emigra a Jerusalén, Israel. Allí enseña filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén, llegó a hacer jefe del *Hiud*, un movimiento que apoyaba la cooperación entre árabes y judíos. En 1946, publicó su trabajo *Paths in Utopia* (camino de utopía) en el que detalló sus puntos de vista y, sobre todo, su teoría de la comunidad del Diálogo.

En 1951 recibe el premio Goethe de la Universidad de Hamburgo, y en 1953 es obsequiado con el premio Paz de la cámara del Libro alemán. En 1963 recibe el premio Erasmus³.

1.1.1 Algunos momentos en la vida de Buber en los que hay que poner especial atención:

Hay que hacer énfasis en algunos momentos importantes de la vida del autor, esto ayudará a una mejor comprensión del mismo, desglosando poco a poco las características y vivencias que lo han llevado a crear esta filosofía del diálogo.

1.1.2 con los abuelos:

En vida, Buber nunca alentó a nadie para que escribiera sobre él, pero los pocos escritos autobiográficos que redactó, son puntos clave en su vida, por lo tanto, punto clave en su pensar, así se verá lo que el mismo Buber considera importante, hay que resaltar de manera especial la separación de sus padres, cuando solo contaba con tres años de edad, pues este fracaso matrimonial dará paso al intelectual Martín, ya que a esa edad él se ve forzado a vivir casi toda su infancia en Lemberg en la Galitzia austriaca⁴ en una casa burguesa adinerada.

³ Cfr. Buber Martín, ¿qué es el hombre?, fondo de cultura económica, México 2005. Pp. 7-8.

⁴ Galitzia provincia del imperio austrohúngaro habitada principalmente por polacos, ucranianos y judíos.

De palabras del mismo Buber podemos leer que lo que más se le complicó, fue la convivencia con las distintas lenguas que se hablaban ahí (es lógico por la variedad de culturas que predominaban en esa región) – en la casa paterna y con mis abuelos, predominaba el alemán, en la calle, y en las escuelas, el polaco, en el barrio judío el yiddisch rudo y tierno, y en la sinagoga resonaba vivo como nunca el hebreo original⁵.

Buber crece con esta gran riqueza cultural, para convertirse en acérrimo amante de la palabra, se verá más adelante y durante el trabajo entero, pues su amor la palabra es tanto que se ve reflejado en cada uno de sus escritos, *“llegar a ser de la palabra es un misterio que se produce en el alma enardecida y abierta del hombre que poetiza el mundo, que lo descubre”*⁶. Gran ejemplo de amor por la palabra tenía Buber, con esto, se hace referencia a su abuelo Salomón Buber, ilustrado y prestigioso pero a la vez historiador del midrash⁷, todavía hoy, más valorado que su nieto en ciertos círculos intelectuales judíos.

La relación con sus abuelos fue muy buena, tanto, que a pesar de que Martín abandonará esa casa entrando a la adolescencia, jamás dejará de tener correspondencia con ellos, sobre todo con su abuelo Salomón, el cual le escribirá infinidad de veces cartas en alemán con su estructura hebrea, su abuela Adele, mujer exigente y un poco dura, estricta y poco cariñosa (esto ayudará a forjar el carácter recio de Buber), ella se encarga del carácter y el abuelo del intelecto.

En diversas cartas se dirige a su abuelo, refleja la admiración que Martín tenía de él, al escribir: *-donde quiera que hablo, dice orgulloso, escucho siempre el nombre de mi abuelo*⁸; en una carta del 31 de enero de 1900 escribe: *-“desde que abandone el hogar, he conocido a muchos personajes importantes, artistas, científicos, escritores. Pero nunca he vuelto a ver tan pura y bellamente encarnada la magia infantil del espíritu, el poder de una fuerza tan potente y tan sencilla, como la del abuelo, nunca ha vuelto a aparecer ante mi un investigador y trabajador del espíritu tan digno de ser querido”*⁹.

⁵ Cfr. Díaz Carlos, el humanismo hebreo de Martín Buber, colección persona, salamanca 2004, p. 16.

⁶ *Ibíd.* P. 17

⁷ “interpretación” de las escrituras hebreas realizadas por los rabinos desde el año 200. Este género literario es una libre interpretación de los versículos, tanto de la haggada (“dichos” no jurídicos de la tradición talmúdica y pos talmúdica, es decir, leyendas, sentencias, anécdotas, etc.), como de la halaka (cambio de las leyes jurídicas y de su configuración con los rabinos para regular la vida de los judíos). Cfr. Díez De Velazco Francisco, Introducción a la historia de las religiones, editorial Trotta, Madrid 1998, p 333.

⁸ *Ibíd.* P. 17.

⁹ *Ibíd.* Pp. 22-23

Buber con su amado abuelo oraba en la sinagoga, aunque poco después de su *bar mitzwah*¹⁰ él abandona tempranamente y para siempre la observancia religiosa formal, dejando de fijar sobre sí las filacterias (telfil-lin)¹¹; aún con esto, Buber no deja de considerarse un hombre profundamente religioso, con un gran amor por su religión y una perfectísima cercanía a ella desde su modo de vivirla.

En otra carta escribe el 27 de marzo de 1954 escribe: - “yo abro mi corazón a la ley de tal manera que, cuando me veo concernido por un mandamiento, me siento obligado a seguirlo, en la medida que a mí se refiere; por ejemplo, yo no puedo vivir el sábado como vivió los demás días”¹².

1.1.3 Con su padre

Esta relación se vio un poco débil, pues sólo convivió con su padre durante poco tiempo; a los catorce años Buber regresa a la casa de su padre Carl Buber (1818-1935), un hombre virtuoso para los negocios, fue dueño de algunas minas de fosfato y tierras, él había vuelto a casarse, fruto de ello, nace Nelly (1886-1972) media hermana de Martín Buber, así pues, el señor Carl a lo largo de su vida y por su gran fortuna, se convierte en un ilustrado defensor del progreso científico, el cual veía mal las preocupaciones de su hijo en torno a la religión, por eso le pide gran cantidad de veces que abandone su persistencia en defenderla y ocupe su capacidad intelectual en cosas de más provecho, fruto de esto, la poca relación entre padre e hijo¹³.

1.1.4 En la universidad y con su esposa

Poco tiempo permanece en la casa paterna, porque pronto inicia sus estudios universitarios fuera de Galitzia. A partir de los dieciocho años estudia en Viena, Leipzig, Zúrich y Berlín (filosofía, germanística, historia del arte y psicología). Es necesario decir que Buber no busca tanto la especialización en estos ámbitos, sino llevar ese aprendizaje de la cultura alemana, a las raíces más profundas de su pueblo judío. Estos estudios universitarios se prolongan de 1897 hasta 1904, esto es un poco más de lo que entonces

¹⁰ “la ceremonia del *bar mitzwah* (para el niño) es un momento importante en la vida del judío, y una ocasión de celebración en todas las familias judías. Significa el final de la infancia y el principio de la vida adulta, y este momento se alcanza principalmente en la edad de los trece años, esto significa pasar, a la adultez asumiendo ya, todas las responsabilidades de la ley. Cfr. Díez De Velazco Francisco. Introducción a la historia de las religiones, editorial Trotta, Madrid 1998, p. 322.

¹¹ Son unos pequeños pergaminos, en los que aparecen inscritos algunos pasajes bíblicos que se guardan en dos correas de cuero. Uno de ellos se enrolla en la cabeza en torno a la frente, y la otra, en el brazo izquierdo y en el dedo corazón. *Ibíd.* P. 326.

¹² Cfr. Díez Carlos. El humanismo hebreo de Martín Buber, colección persona, salamanca 2004, p. 19

¹³ *Ibíd.* Pp. 20-21.

era normal, pues en ese tiempo Martín ya se había introducido de lleno al movimiento Sionista de Theodor Herzl¹⁴, y había puesto gran interés por la cábala¹⁵, esto hace que aplase sus estudios.

Mientras tanto, en 1899 se une a Paula Winkler (1877-1958), escritora de talento que colaboró muy estrechamente con Buber en sus investigaciones y en cada acontecimiento vital, ella, será después madre de sus hijos, de una hija, Eva y un hijo, Raphael, el cual emigró con su segunda esposa a palestina, Raphael tras la muerte de su padre se dedica a la administración de todas sus obras de éste. Paula se dedicará a escribir novelas que son reconocidas y muy aceptadas bajo el pseudónimo de Georg Munk, hasta su muerte en 1958, ella y Martín serán durante toda su existencia un auténtico yo y tú un hermoso tú y yo capaces de mirar y actuar juntos, así es la vida de ellos una perfecta unión que los llevará a complementarse y hacerse un hermoso signo de unidad¹⁶.

1.1.5 Salida de Alemania Nazi:

Cuando los nazis decretaron la expulsión de Buber de la universidad de Frankfurt en 1933, pasó a dirigir la *Freies Judisches Lehrhaus* (academia libre judía), de aquella misma ciudad, la más importante institución educativa judía en Alemania, fundada por el mismo y Rosenweig en 1920.

Ante la creciente presión y amenaza del régimen nazi, Martin Buber sale de Alemania en 1938 y se establece en Palestina.

Ocupa la cátedra de filosofía social en la universidad hebrea de Jerusalén hasta su jubilación en 1951. Durante ese periodo Buber publica numerosas obras en hebreo (la fe de los profetas, Moisés, caminos de utopía, dos modos de fe, entre sociedad y estado, etc. Al mismo tiempo, desarrolla una importante actividad política, y educativa a favor de los inmigrantes que llegan al estado de Israel, entre los que el coherentemente con sus puntos de vista incluye también a los árabes. Para ello fundo dos organizaciones: “*Berit Shalom*” (*alianza por la paz*) y el seminario de educadores de adultos.

Martin Buber muere en Jerusalén el trece de junio de 1965, a los 87 años. Sobre la vigencia de su pensamiento, a la vista de las circunstancias actuales, no hay que insistir. Solo recordar, que esta exigencia que el expresaba, formaba parte inseparable, de las exigencias de su profunda vida espiritual; lo cual, en el pensamiento de Buber, es lo

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ “cábala” en la tradición judía, es el sistema de interpretación mística y alegórica del antiguo Testamento.

¹⁶ Cfr. Díaz Carlos, el humanismo hebreo de Martín Buber, colección persona, Salamanca 2004, pp. 21-22.

mismo que decir que esas exigencias nacían de su fidelidad a la realidad total, a la realidad humana y a la realidad de Dios vividas en relación¹⁷.

1.2 OBRAS:

Los cuentos de Rabin Nachman (1907)

La leyenda de baal shem (1908)

Yo y tu (1923)

Entre el hombre y el hombre (1947)

La fe profética (1950)

El conocimiento del hombre (1966)

Solo por hacer mención, se hará una breve reseña de la obra más importante de Buber.

Ich und Du (Yo y Tu), escrito en 1923, es la obra de más éxito por su idea de la filosofía del diálogo. En esta obra, el autor plasma las relaciones entre el Yo-Tu (el otro) y Yo-Ello (los objetos). El Yo-Tu detalla las relaciones entre el hombre y el mundo escribiéndolas como abiertas y de mutuo dialogo. En la relación Yo-ello se debe necesariamente interactuar con el Yo-tu. Pero este no es el objetivo, el propósito principal es, sin embargo, la relación entre el hombre y la eternidad fuente del mundo, representada por Dios. Buber apoya que la presencia de Dios puede encontrarse en la existencia diaria¹⁸.

1.3 INFLUENCIAS

Hablar de influencias en Martin Buber es hablar necesariamente del judaísmo al ser esta la religión de sus abuelos, de sus padres y de el mismo; Martin Buber un hombre totalmente religioso e interesado por sus creencias, se fuertemente penetrado e inmerso en el pensamiento judaico, más que tomar o hacer suyas otras corrientes, Buber escribe y crea una filosofía desde su vida, desde su creer, desde su propio actuar, reflexionar y sentir. Pero es necesario reconocer que otra gran influencia en el pensar de Buber es el

¹⁷ Cfr. Buber Martin, eclipse de Dios, colección hermeneia, edición sígueme, salamanca 2003, pp. 16-17.

¹⁸ Cfr. Buber Martin, Yo y Tu, caparrós editores, España 2005.

Existencialismo reflejado totalmente en su filosofar, así se desarrollaran esas dos corrientes de pensamiento que Bueber aplica a cada momento en su enseñanza y filosofar. En su juventud, antes de cumplir 20 años, Buber era un joven que se entusiasmaba mucho con Nietzsche y Spinoza pero también con el teatro y con la música de Bach; más adelante Buber, será alumno de Dilthey y de Simmel; podemos pensar que estos personajes sirven a Buber de impulso para iniciar su verdadera obra¹⁹.

Es importante decir que no fue Buber el primero en intuir este principio de la filosofía y darle su correspondiente expresión. El mismo ha reconocido el estímulo que supuso L. Feurebach en su juventud. Feurebach en su crítica a Idealismo, propone un nuevo comienzo para la filosofía: la incorporación del principio del corazón junto con el de la razón. La nueva filosofía dice Feurebach, reposa en la verdad del amor, en la verdad del sentimiento como condición de acceso al hombre real. Así el amor se convierte, objetivamente en el criterio del ser y subjetivamente, en el criterio de la verdad: entonces, si la vieja filosofía decía: lo que no es pensado no es, la nueva filosofía, por el contrario, dice: lo que no es amado, ni puede ser amado, no es.

Entonces se puede aquí afirmar que, donde no hay amor tampoco hay verdad entonces la existencia humana es siempre coexistencia. Por lo tanto, concluye el filósofo Feurebach, el hombre individual para si no tiene la esencia del hombre ni en si como ser moral, ni en si como ser pensante. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que sin embargo, no reposa sino en la realidad de la diferencia entre el, yo y el tú²⁰.

Se hace notar que L. Feurebach es de gran importancia (específicamente su filosofía de cooperación, solidaridad humana) en la línea de pensar que tomará Martin Buber, decir que la esencia del hombre reside únicamente, en el nosotros, que será formado mediante el yo y tú, entre el yo y el ello, que Buber sostendrá a lo largo de su vida, incluso en el dialogo con las demás religiones, especialmente entre árabes y judíos, ese yo y tú que ha de lograrse mediante la escucha del otro; pero no nos detendremos en Feurebach, pues él no fue el centro del pensamiento Buberiano, pasemos a las dos corrientes principales.

¹⁹ Cfr. Martin Buber, eclipse de Dios... o.c pp. 12-13.

²⁰ Ibid. Pp.20-21.

1.3.1 Judaísmo²¹.

El término judaísmo se refiere a la religión, tradición y cultura del pueblo judío es la más antigua y la menor en número de adeptos de las tres religiones monoteístas más difundidas – cristianismo, judaísmo e Islam, conocidas también como “religiones de libro” o “Abrahamicas”- y la única de las tres que no considera imprescindible el pertenecer a su propia religión para que el alma llegue al paraíso después de la muerte.

Del judaísmo se desglosaron históricamente las otras dos. Aunque no existe un cuerpo único que sistematice y fije el contenido dogmático del judaísmo su práctica se basa en las enseñanzas contenidas en el Torá (los cinco libros de la ley del antiguo testamento por el cristianismo), un compendio de libros de diversas procedencias a los que se atribuye inspiración divina.

Juega también un papel importante en la práctica religiosa la tradición oral, que según las creencias fue entregada a Moisés junto con la Torá y conservada desde su época y la de los profetas. La tradición oral rige la interpretación del texto bíblico; la codificación y comentario de esta tradición ha dado origen a la Mishná, al Talmud y a un enorme cuerpo exegético, desarrollado hasta el día de hoy por los estudiosos. El compendio de estos textos forma la ley judía o Halajá.

El rasgo principal de la fe judía es la creencia en un Dios omnisciente, omnipotente y providente, que habría creado el universo y elegido al pueblo judío para revelarles la ley contenida en los diez mandamientos y las prescripciones rituales de los libros tercero y cuarto de la Torá, el llamado pentateuco. Consecuentemente, las normas derivadas de tales textos y de la tradición oral constituyen la guía de vida de los judíos, aunque la observancia de las mismas varía mucho de unos grupos a otros.

1.3.2 Fundamentos del judaísmo ²²

- a) El judaísmo venera al Tanaj o antiguo testamento, compendio de veinticuatro libros que cuentan la historia del hombre y de los judíos, desde la creación hasta la construcción del segundo templo, e incluye también preceptos religiosos, morales y jurídicos; filosofía, profecías y poesías, entre otros. Sus cinco primeros

²¹ Cfr. Díaz de Velazco Francisco, introducción a la historia de las religiones, editorial Trotta, Madrid 1998, pp. 323-328.

²² Ibid. Pp. 328-334.

libros, la Tora o el pentateuco, son considerados escritos por inspiración divina y por ende sagrados, y su lectura pública en la sinagoga los días lunes, jueves y sábados son parte fundamental del culto judío, lo que le ha valido al pueblo judío el nombre de “pueblo del libro”.

- b) El liderazgo de la comunidad judía tradicional está en manos del rabino, persona culta y docta en la Halajá, que conduce a sus acólitos no solo en lo espiritual y religiosa, celebrando el culto judío, sus festividades y celebraciones; sino que se gana el respeto de su grey como autoridad moral y líder comunitario, brindando consejo, solucionando problemas y dirigiendo conflictos que se suscitasen entre sus miembros.
- c) El culto judío se celebra en el templo o sinagoga que sirve así mismo de lugar de reunión y encuentro comunitario, para cuyo fin el rezo en público requiere de un mínimo de diez varones. La sinagoga sustituye en tal función al templo de Jerusalén destruido en el año setenta y lugar único de oración y peregrinación hasta su desaparición física. Del mismo modo los sacrificios rituales que ahí se efectúan fueron reemplazados por sendas plegarias, que el judío piadoso eleva tres veces al día: al alba. (shajarit), por la tarde (el minja) y al anochecer (el arvit). En días festivos se agrega una cuarta a media mañana (el musaf), y solo en yonkipur se cierra la celebración con una quinta plegaria (el n'eila).
- d) La religión y el pueblo judío, consagraron desde siempre a la tierra de Israel como uno de sus ejes principales, ay desde sus mismos albores (Génesis 12,7), convirtiéndose esta en parte integral de la idiosincrasia judía: el mundo se divide entre la Tierra Santa y todo el resto, llamado diáspora.
- e) El pueblo judío se identificó desde un principio con la lengua hebrea, considerada “lengua sagrada” (leshón hakódes), en la que está escrita la Torá y la gran mayoría de la literatura judía. Relegada a condición de lengua muerta durante siglos, reservada a la oración, la literatura y textos jurídicos y teológicos, fue recuperada como lengua hablada y modernizada con el surgir del sionismo y adoptada como lengua oficial de estado de Israel.

1.3.3 Corrientes del judaísmo²³

²³ Ibid. Pp. 334-350.

Se verá ahora las distintas corrientes del judaísmo que influyen en el pensar de Buber, analizando cada una de ellas y aplicándolo luego a su filosofar.

1.3.4 judaísmo ultra ortodoxo

También conocido como heredí; no presenta diferencias doctrinales con el ortodoxo, sino una práctica especialmente devota, y su distanciamiento del sionismo. Tiene dos grandes divisiones:

I. Judaismo

El judaismo jasídico es un movimiento ultraortodoxo. El judaismo fue creado en Polonia a principios del siglo XVIII. Su fundador fue el rabino Israel ben Eliezer, también conocido como el “Baal Shem Tov”

II. Mitnagdismo

También ultraortodoxo presenta la religión como una unidad, sin corrientes alternas, y como un estilo de vida regido por la ley suprema. Afirma que la festividad del Pesaj, el Shabat (sábado) y todos los preceptos de la Torá (tanto la parte escrita como la parte oral) que conforman el comportamiento del judío fueron entregadas por Yavé al mismo Moisés hace unos 3.300 años.

Considera que las leyes no sólo fueron entregadas a esta generación, sino también dirigidas a todos sus descendientes y contienen en sí todas las facetas que se pueden pensar que requieran su aplicación. Por ende, todos los avances de la tecnología moderna y la ciencia no hacen obsoleta a ninguna de estas leyes; al contrario, ayudan a su cumplimiento con mayor facilidad.

Afirma que la Torá (pentateuco) no presenta un símbolo y es un conjunto de sermones para el judío sino un programa de vida para aplicarse en cada momento. Se basa en el amor al prójimo enfatizándose en la tolerancia y comprensión y la preocupación por ayudar a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad- todo esto dentro del cuadro de las obligaciones que impone la Torá escrita y oral.

1.3.6 Judaísmo conservador

También conocido como judaísmo masortí o tradicionalista (del hebreo masoret, tradición). Formado en estados unidos a través de la función de dos grupos distintos: judíos rearmados que se oponían al rechazo de la ley judía, y judíos ortodoxos que se habían alejado de la ley oral. Enfatizan que los judíos constituyen una nación de la misma manera que una religión y su observancia de la ley siendo muy limitada.

Los conservadores no siguen la ley judía en su totalidad, sino que se inclinan hacia una libre interpretación, no siempre basada en la tradición de los sabios.

1.3.7 Judaísmo reformista

El judaísmo reformista (también llamado reformado, progresista, progresivo y liberal) defiende la autonomía individual relativo a la interpretación de los preceptos religiosos.

1.3.8 Judaísmo humanista secular

El judaísmo humanista secular es una corriente que ve al hombre como el centro del mundo y de la vida judía a diferencia de las otras corrientes que subrayan la centralidad de Dios. Para los judíos humanistas seculares la religión y sus leyes no necesariamente deben regir el comportamiento del individuo. Esta corriente destaca los valores humanistas universales, que se basan históricamente en las fuentes judías. Los distintos tipos del judaísmo son remarcados como fuentes de inspiración para los conceptos de libertad, justicia, justicia social, solidaridad, respeto y ayuda al prójimo, tolerancia, y demás.

Así vemos un panorama más amplio de la religión judía en sus distintos ámbitos, ramas y momentos, en Buber podemos apreciar que el judaísmo humanista en parte influyente en sus prácticas religiosas, pero sin olvidar que la raíz de su religión nace en el judaísmo ortodoxo, el de sus abuelos, específicamente el que le enseñó Salomón Buber.

1.4 Existencialismo²⁴

Hacia la tercera década del siglo XX, surge en Alemania el existencialismo y de ahí se difunde por el resto de Europa, especialmente en Francia. Esta escuela, podría interpretarse como una reacción ante un periodo de crisis de conciencia a nivel social y cultural.

Los existencialistas afirman que el hombre es un ser arrojado al mundo, esta frase parece expresar el sentido europeo de aquellos años que puede ser interpretada de modo literal: los europeos se sienten arrojados en un mundo inhóspito, arrojados de sus hogares destruidos y de la seguridad de sus creencias, valores e ideales.

1.4.1 Existencia²⁵

En general, el concepto de “existencia” se contrapone a esencia y no es, en principio, un término que pueda ser definido ya que la definición se refiere a la esencia. Pero para los existencialistas este término tiene un significado restringido, es el modo de ser propio del hombre.

Así solo el hombre existe propiamente, puesto que hombre y existencia son tenidas por sinónimos, y en este sentido, la existencia implica libertad y conciencia, en palabras Jaspers: *existencia es lo que nunca es objeto; es el origen a partir del cual yo pienso y actuó, sobre el cual hablo en pensamientos que no son conocimiento de algo; existencia es lo que se refiere y relaciona consigo mismo y, en ello, con su propia trascendencia*²⁶.

Así entonces el hombre existe en la medida en que es origen de sí mismo y se hace a sí mismo por medio de sus elecciones libres. Sartre dirá que, en el hombre, la existencia precede la esencia... o, en otras palabras, que el hombre es libertad: lo que llamamos libertad no puede, por tanto, ser distinguido del ser de la realidad humana. De modo diferente en Heidegger, la existencia del hombre no es anterior a su esencia porque su esencia consiste en la misma existencia.

²⁴ Cfr. Abbagnano Nicola, diccionario de filosofía, fondo de cultura económica 1987 pp. 490 ss.

²⁵ Ibid. Pp. 485-490

²⁶ Ibid. P. 488

Las consecuencias de identificar la existencia con el ser humano son que las cosas “son” pero no “existen” en un sentido estricto y por otra parte, la existencia del hombre puede ser inauténtica si renuncia a su libertad.

1.4.2 Existir: estar en el mundo

Para el existencialismo existir es estar en el mundo y relacionarse con las cosas y otros seres existentes. Pero no se trata simplemente de estar entre las cosas, sino en dirigirse hacia ellas. Esta actitud se entiende como trascendencia; esto es, salir de la propia conciencia para dirigirse hacia al mundo.

Estar en el mundo es algo plenamente activo. El hombre está entre las otras cosas, andando entre ellas de una manera interesada (práctica): cuidan las cosas, se ocupa de ellas. Así, el hombre crea lo único que constituye su “verdadero” mundo. Un conjunto de relaciones de los útiles entre si y respecto al hombre. Así se constituye el espacio humano del Mundo.

1.4.3 El existente humano:

Para Kierkegaard, principal antecedente del existencialismo, la existencia es ante todo un existente: el existente humano. Se trata de aquel cuyo “ser” consistente en la subjetividad, en pura libertad de elección. No puede hablarse de la esencia de la existencia, solo puede hablarse de “este existente” o aquel “existente” y la verdad de estos no es sino la subjetividad.

1.4.4 la primacía de la existencia sobre la esencia:

Así para Kierkegaard, existir equivale a tomar una decisión última respecto a la absoluta trascendencia divina y tal decisión determina “el momento” que no es ni la mera fluencia del tiempo universal ni tampoco una participación cualquiera en un mundo inteligible eterno. En este contexto, la filosofía no es especulación sino decisión en tanto supone una afirmación de existencias.

Esta prioridad que Kierkegaard otorga a la existencia sobre la esencia, será común a muchos otros actores contemporáneos como Nietzsche, Dilthey, Bergson, Sartre y Heidegger, aun cuando todos ellos partieron de supuestos diferentes²⁷.

Buber toma del existencialismo, la importancia que este le da al hombre como ser en el mundo, ser en relación con otros, principalmente el lugar primordial que ocupa el hombre dentro de la gama de objetos y seres, compartiendo con esto un espacio y un tiempo determinado más no limitante, el hombre con capacidad de elegir, libre y autónomo.

1.5 CONCLUSIÓN

Como se vio, en Martín Buber su pensar se va forjando a través de sus vivencias, de su actuar, y de sus decisiones, como hombre libre y netamente religioso, con un mente abierta y bastante comprensible para con los otros. Buber caminará por senderos nunca antes recorridos, y así hará que el hombre vuelva su mirada al Tú, sin hacerle abandonar sus creencias, permitiéndole ir más allá, donde el encuentro se planifica, y la vida alcanza su fin último, la entrega total al otro con el que se está dispuesto a relacionar, por forjar y alcanzar el ideal de todo ser humano: “la felicidad”.

²⁷ cfr. www.filosofia.idoneos.com/index.php/

CAPÍTULO II

EL HOMBRE SER EN RELACIÓN

2. INTRODUCCIÓN

En este capítulo entremos de lleno en el pensamiento antropológico de Martín Buber, se intentará contestar a la pregunta ¿Qué es el hombre? desde una perspectiva distinta, pues en Buber se abre otro horizonte diferente a las demás antropologías, es necesario hacer el intento de contestar esta pregunta, para así, iniciar la comprensión de su pensar, que apunta hacia el hombre como ser en relación.

Hablar del hombre implica necesariamente introducirse en sus inquietudes, en sus necesidades, en su todo, pareciera que responder esta pregunta, implica solo ver al hombre como una cuestión más y no como aquel ser importantísimo, único y sublime, dotado de razón; hoy en día el hombre ha revivido su inquietud por él mismo sin llegar a entenderse y entender al otro de una forma plena, esto no debe alarmarnos pues esta misma inquietud la que nos mueve y sigue conservando nuestra capacidad de asombro, a pesar de esta época donde ya nada parece sorprender al hombre, porque se ve invadido por las distintas corrientes burdas y patéticamente contagiosas como son el pragmatismo, el utilitarismo, el consumismo, etc. aún con esto, el hombre sigue buscando y descubriéndose nuevamente vivó, inquieto, nunca conforme con su saber y su quehacer.

Buber dará otra perspectiva y clave para entender la cuestión poco a poco, y poder así contribuir más a su respuesta, que, a lo largo de la historia ha sido clave en el filosofar de muchos y muy grandes pensadores, así, primero se dará un breve recorrido por las cuestiones kantianas; se desarrollará la cuarta pregunta (¿Qué es el hombre?) según Emerich Coreth en el libro: “el problema del hombre, para llegar a la perspectiva de M. Buber; después se analizarán las características del encuentro y por último, se desarrollara las palabras básicas Yo-Tu-Ello.

2.1 LAS CUESTIONES KANTIANAS

Cuatro son las preguntas que Kant propone como centro de su reflexión filosófica y antropológica, cabe resaltar que, Kant ha sido uno de los filósofos que con más agudeza hay señalado la tarea propia de una antropología filosófica, distingue así dos tipos de filosofía:

- a) Una filosofía simplemente en el sentido académico, aquella que enseña lo que tiene que enseñar, sin más ni más, es decir una filosofía de aula.
- b) Una filosofía en el sentido cósmico (*in sehsu consmico*). caracteriza a esta como la ciencia de los fines últimos, de la razón humana o como la ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón.

Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido Universal, mediante las siguientes cuatro preguntas: “1- ¿Qué puedo saber? 2- ¿Qué debo hacer? 3- ¿Qué me cabe esperar? 4- ¿Qué es el hombre?”, con esto podemos apreciar que, a la primera pregunta responde a la metafísica, la segunda responde a lo moral, la tercera la religión y la cuarta, que es en la que pondremos especial atención, responde a la antropología. Así Kant añade: “en el fondo, todas estas disciplinas, se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última.

En las tres primeras cuestiones, se trata de la finitud de hombre. ¿Qué puedo saber? implica un no poder, por lo tanto, una limitación. ¿Qué puedo hacer? supone algo con lo que no se ha cumplido todavía, también pues, una limitación; y ¿Qué me cabe esperar? significa que al que pregunta, le esta concedida una expectativa, y la otra le es negada, y también tenemos otra limitación. La cuestión cuarta según Heidegger, sería, la que pregunta por la finitud del hombre, pero ya no se trata de una cuestión antropológica, puesto que preguntamos por la esencia de nuestra existencia. En lugar de la antropología, tendríamos como fundamento de la metafísica la ontología fundamental²⁸.

Así el sentido de la cuarta pregunta a la que podemos desembocar las tres anteriores, sigue siendo en Kant este: ¿Qué tipo de creatura será esta que puede saber, debe hacer, y le cabe esperar? El conocimiento esencial de este ser, me pondrá de manifiesto qué es lo que, como tal se puede conocer, que es lo que, como tal se debe hacer, y que es lo que, también como tal ser, le cabe esperar.

Como se mencionó arriba, estas cuestiones hacen referencia a la finitud humana; pero así como se da a conocer la finitud por medio de las limitaciones que son propias del hombre compuesta de materia y forma, también se da, al mismo tiempo, el conocimiento de su participación en lo infinito, no como dos prioridades yuxtapuestas, sino como la

²⁸ cfr. Buber Martín, ¿Qué es el hombre?, fondo de cultura económica, México 2005. pp. 11-14.

duplicidad del proceso mismo en el que se hace cognoscible verdaderamente la existencia del hombre.

Se ha hablado ya de las tres primeras cuestiones de una manera general, pero que hay de la cuestión ¿Qué es hombre? al llegar hasta aquí podremos decir que ni Kant mismo hizo el intento de responderla, aun cuando Kant escribe nuevos tratados a cerca de las primeras cuestiones, y lanza la pregunta ¿Qué es el hombre?, que enderezara la antropología y la pondrá nuevamente en movimiento, tal parece que él solo se queda en eso, en dar las bases para una investigación que perdure por mucho tiempo, ésta será la cuestión antropológica inabarcable, incluso se podría agregar⁵ aquí: sin respuesta plena.

La antropología filosófica no puede proponerse pues, como tarea propia el establecimiento de un fundamento de la metafísica o de las disciplinas filosóficas, si pretendiera responder a la cuarta pregunta, ¿Qué es el hombre? en una forma tan general que, y de ella se podría derivar las respuestas las otras cuestiones, entonces se le escaparía la realidad de su objeto propio, pues estaría logrando nada más una unidad falsa ajena a la realidad, vacía de ella.

Nos damos cuenta pues, que solo pensando en que, no sólo existe un género humano, sino también pueblos, no solo un alma humana, sino también tipos y caracteres, no solo una vida humana sino también edades de vida; sólo abarcando sistemáticamente estas y las demás diferencias, solo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas. y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podremos tener ante nuestros ojos, la totalidad del hombre.

Que complicado suena alcanzar una plena respuesta, pero es cierto que solo comprendiendo al hombre desde los distintos mitos, pueblos y modos de vida donde se desenvuelve, comprendiéndolo desde las distintas edades, no como el hombre, sino como hombres diversos y complejos, solo así, el ser humano sabrá lo que nadie más fuera de él en la tierra sabe: que transita por el estrecho sendero que lleva del nacimiento a la muerte; probará lo que nadie que no se él podrá probar, la lucha contra el destino, la rebelión y la reconciliación y, en ocasiones, cuando junte por lección con otro ser humano, llegará hasta experimentar en su propia sangre lo que pasa en los adentro del otro y alcanzara así una plena respuesta, satisfactoriamente abrazada a cerca de que es el hombre; es solo sí,

comparado al hombre con la naturaleza, viéndolo como ser distinto, pleno, integro, que sabemos responder lo que el hombre es²⁹.

Por su esencia, el conociendo filosófico del hombre, sólo se puede dar cuando la persona cognoscente, es decir, el que se propone analizar al mismo hombre, hace su reflexión sobre sí mismo, por lo tanto, el que quiere hacer una verdadera antropología deberá encerrarse en la sociedad de su propia esencia, abrasando su ser completo, tocando a fondo su propia persona.

Por el principio de individuación, nos damos cuenta que cada persona está hecha de una forma peculiar, única y singular, por lo tanto, lejos de relativizar el conocimiento antropológico al hacer reflexión sobre sí mismo, el filósofo obtendrá de esta modo su núcleo y armazón, así en torno a lo que el antropólogo descubra sobre sí, se deberá armar y cristalizar todo lo que se encuentra en el hombre histórico y en el actual, en hombres y mujeres, en indios y en chinos, en pordioseros y emperadores, en imbéciles y en genios, para que aquel, su descubrimiento, pueda convertirse en una genuina antropología filosófica³⁰.

Pero esto es algo diferente a lo que hace el psicólogo cuando completa y explica lo que sabe por la literatura y por la observación, y mediante la observación de sí mismo, el análisis de sí mismo, el experimento consigo mismo; porque en este caso se trata siempre de fenómenos y procesos singulares, objetivados, de algo que ha sido desgajado de la conexión la total persona concreta de carne y hueso, pero el antropofilósofo tiene que poner en juego no menos que encarnada totalidad, su yo concreto.

Y todavía más. No basta con que coloque su yo como objeto del conocimiento; solo puede conocer la totalidad de la persona y por ello la totalidad del hombre, sino deja fuera su subjetividad y se mantiene como espectador impasible, por el contrario, tiene que tirarse al fondo en el acto de autorreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana. En otras palabras: tendrá que ejecutar, ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente.

No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que

²⁹ ibid. pp. 14-19.

³⁰ ibid. p. 20.

nadar alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto del desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica. Mientras nos contentemos con poseernos como un objeto no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre otras, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar: y claro que para captarla tiene que estar presente. No es posible que, percibamos lo que en un estar presente efectivo se nos ofrece, pero en ese caso, sí que percibimos o captamos de verdad y entonces se forma el núcleo de cristalización; un ejemplo podrá aclarar la relación entre el psicólogo y el antropólogo, si los dos estudian, digamos, el fenómeno de la cólera, el psicólogo trata de captar que es lo que siente el colérico, cuales son los motivos y los impulsos de su voluntad, pero el antropólogo trata también de captar que es lo que está haciendo. Con respecto a este fenómeno, le será difícilmente practicable a los dos la introspección, que por naturaleza tiende a debilitar la espontaneidad e irregularidad de la cólera.

El psicólogo tratara de sortear la dificultad mediante una división específica de la conciencia que le permita quedarse fuera con la parte observadora de su ser, dejando, por otra parte, que la persona siga su curso con la menor perturbación posible. Pero, de todos modos, la pasión en ese caso no dejará de parecerse a la del actor, es decir, que, no obstante que pueda intensificarse por comparación con una pasión no observada, su curso será diferente, habrá en lugar del estallido elemental un desencadenarse de la misma que será deliberada, y habrá una vehemencia más enfática, más querida más dramática. El antropólogo no se preocupará de la conciencia pues le interesa la totalidad intacta de los procesos, y especialmente, la no fragmentada conexión natural entre sentimientos y acciones; y esta es, en verdad, la conexión más poderosamente afectada por la introspección, ya que la pura espontaneidad de la acción es la que sufre esencialmente.

En el momento que la vida no lleva otra idea que la de vivir, lo que hay que vivir, está presente con todo su ser indiviso, y por tal razón crece en su pensamiento y en su recuerdo, el conocimiento de la totalidad humana³¹

2.2 ¿Qué es el hombre? (según Emerich Coreth)³²

³¹ *Ibíd.* Pp. 20-23

³² Cfr. Coreth Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Heder, Barcelona 1991. Pp. 29-44.

Cuando el hombre se plantea la pregunta que es el hombre, ya obtiene una respuesta, pues el hombre es aquel que interroga, el mismo es que puede y debe preguntar.

Al preguntarle el hombre por sí mismo trasciende la inmediatez de la realidad, buscando su fundamento.

El hombre se caracteriza por la conciencia y la comprensión de sí mismo, sin embargo, no se comprende de un modo total como lo hemos visto ya en el apartado anterior, porque sigue siendo para sí un enigma y un misterio. Se sabe cómo un ser que se posee espiritualmente, pero que está ligado y trabado en la obscuridad de la realidad y acontecimientos materiales que le impiden la plena comprensión de sí mismo.

Así pues, la antropología filosófica será la que abarque y analice la totalidad del ser humano, ya que la ciencia particular esencialmente es abstracta no alcanza el concreto todo, objetiviza y concretiza.

La pregunta acerca de la esencia del hombre exige la aceptación de la hipótesis de que se ha de enfrentar y exponer temáticamente el conocimiento y comprensión originarios que el hombre tiene de sí mismo. Sin embargo, tal conocimiento es un “preconocimiento”, y esa comprensión una “precomprensión”. Con ello quiere decirse que con anterioridad a cualquier conocimiento y comprensión explícitos y determinados existen unos datos concretos que constituyen un todo al que lo particular está preordenado. Se trata de una visión panorámica que abarca los contenidos aislados y los comprende en el sentido total de su conjunto.

Desde la antropología filosófica se presenta como acceso metodológico la posibilidad de arrancar el estudio del hombre desde un fenómeno privilegiado que se caracteriza por el hecho de que en él se abren unas concepciones fundamentales de la existencia humana, se puede arrancar de los fenómenos de la búsqueda y del conocimiento humano, de la experiencia de la conciencia, de la libertad o del amor. Mientras estas posibilidades no se reduzcan a un determinado fenómeno particular se tendrá una unidad de sentido y una totalidad estructural a partir de un fenómeno antropológico de capital importancia.

Atendiendo a lo anterior se descubre que hay un círculo hermenéutico, en la forma de un círculo antropológico, es decir, que en tal círculo jamás se da un punto de partida absoluto y libre de conocimientos desde el que pudiera desarrollarse una antropología filosófica.

La antropología debe partir de la autorrealización humana en lo que nos experimentamos y nos entendemos a nosotros mismos. Para ellos se requiere que ya en

el planteamiento mismo de una antropología filosófica se convierta en el tema el **horizonte general**, en el que el hombre se experimenta y se comprende. El hombre no se encuentra como pura subjetividad, sino concretamente como un hombre en su mundo.

El pensamiento filosófico responde a una aspiración fundamental del hombre y que el hombre no está rígidamente atado al acontecer natural, sino que debe enfrentarse a la realidad para configurar en ella su vida de modo autónomo y responsable. De ahí que se pregunta por el fundamento y sentido del mundo en que vive.

2.2.1 El hombre en el pensamiento griego³³.

La mirada del pensamiento griego se orienta al mundo, al cosmos al universo. El pensamiento griego al hombre le corresponde un puesto axial. Es el centro que unifica, es un microcosmos. E el hombre se reúnen todos los grados del ser y de la vida para formar una unidad superior que refleja la del universo. Pero lo que le caracteriza y constituye su propia esencia es única y exclusivamente su alma. En los griego pre-yace un sentido mítico religioso en cuyo mundo representativo se realiza una auto exposición del hombre. Intenta comprender el sentido de su existencia, tanto por el origen divino, de donde procede el alma, como por la meta transmundana que el alma debe alcanzar algún día, tras un proceso de purificación con sucesivos nacimientos. el pensamiento griego presenta una dualidad fundamental del alma espiritual y cuerpo material.

Los pensadores griegos trataron de explicar el origen de la naturaleza y del hombre es así que Tales de Mileto habló del (Arge) Eraclito del (devenir) Parménides del (ser en reposo).

La concepción del hombre para los griegos fue primordialmente como un ser racional, después Protágoras dijo que el hombre es la medida de todas las cosas. Para Sócrates el hombre contenía además de la razón un sentido práctico y ético que lo ligaba a una verdad inmutable y siempre vinculante, por encima de todos los cambios del mundo sensible. Para Platón el hombre está ligado al mundo inteligible en donde su alma es inmortal y pertenece al mundo de las ideas. En platón el hombre está bajo un dualismo entre espíritu y materia; así, el cuerpo se presenta como la cárcel del alma, el alma debe liberarse de los lazos y trabas que ligan al mundo material para retornar a su existencia

³³ *Ibíd.* Pp. 45-51.

especifica que es puramente espiritual. Así la perfección del hombre consiste en la mayor desmaterialización y espiritualización posible de la vida.

Para Aristóteles el alma será la forma del cuerpo, es decir el principio esencial y constitutivo del cuerpo humano. En fin, para los griegos lo más importante en el hombre es su espíritu intelectual y queda en segundo plano la facultad de la libertad, de la decisión y responsabilidad, del amor y comunión personal. El hombre ya está destinado.

2.2.2 El hombre en el pensamiento cristiano³⁴

Desde el cristianismo el hombre se siente y se entiende en un “mundo” distinto del mundo en que se haya el hombre griego. Para el cristianismo el hombre es persona, se acentúa el valor de su dignidad, su singularidad, su vocación divina y su libre decisión frente al destino eterno. El hombre se encuentra en el centro entre el mundo material y sensible del cuerpo y el mundo espiritual y suprasensible. El alma es el principio vital de su cuerpo, el alma no se concibe como preexistente, sino que ha sido creada libre por Dios. Es imagen y semejanza de Dios y está llamada a la vida inmortal, es voluntad y facultad de libertad y de amor. Las figuras más importantes de este pensamiento cristiano son San Agustín, Gregorio Niseno, San Buenaventura y Santo Tomas de Aquino.

2.2.3 El hombre en pensamiento de la edad moderna³⁵

En la edad moderna se impone una realidad subjetiva que pretende lograr y establecer un conocimiento seguro partiendo únicamente de la inmanencia de la subjetividad. Surgen corrientes como el nominalismo y el humanismo en donde el hombre se vuelve hacia el mundo y va de la sobre naturaleza a la naturaleza y de la trascendencia a la inmanencia. En la época moderna el hombre se siente como arrojado al universo que no tiene fronteras el cual él no puede entender y que ha perdido toda orientación y seguridad. El hombre ya no tiene un lugar asegurado en el cosmos. La realidad objetiva ha dejado de garantizarle el sentido y posición de su existencia, eso hace que se retraiga cada vez más sobre sí mismo. El hombre ocupa el centro, pero como un simple sujeto.

Se da una ruptura entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia se desencadena una tensión que recorre todo el pensamiento filosófico de la edad moderna. Surgen las

³⁴ *Ibíd.* Pp. 52-55

³⁵ *Ibíd.* Pp. 55-60

corrientes del racionalismo y empirismo una pretende la razón autónoma y la otra la reducción del conocimiento humano a las percepciones de los sentidos. Kant intenta resolver este problema, pero solo logra la reducción del alma y de Dios como ideas de la razón pura y entiende al hombre solo bajo el término de algo, es así que para él la razón humana está condicionada por la finitud y ligada a la sensibilidad.

2.2.4 El giro antropológico³⁶.

La idea del hombre da un giro importante y es así que el pensamiento antropológico concreto se despliega en: 1. Materialismo y evolucionismo; 2. Existencialismo y personalismo; fenomenología y ontología del hombre.

2.2.5 Materialismo y evolucionismo³⁷.

Para el materialismo es el hombre una realidad material como todas las otras cosas. No existe más que el ser y el acontecer material. El hombre está sujeto a los mismos elementos y a las mismas leyes que el resto del mundo. Desde el **positivismo** de Augusto Comte, el hombre es objeto de un estudio natural empírico, psicológico y sociológico. El hombre debe superar los prejuicios religiosos y metafísicos, limitándose a lo científico positivo del mundo, llegando así al conocimiento puramente objetivo de la realidad. En la teoría evolucionista de Charles Darwin se da una nueva revolución de la imagen del hombre en la que se combate la imagen del hombre cristiano y se orienta más a un materialismo, a una supervivencia. Los impulsores de esta corriente fueron E. Haeckel y Friedrich Nietzsche, uno pretendía el monismo materialista y el otro llegar al súper hombre.

El materialismo dialéctico fue impulsado por Karl Marx, Friedrich Engels y W. J. Lenin. Este materialismo dialéctico acentuaba constantemente un pensamiento no estático sino dinámico. Se trata de un principio material, que se desarrolla mediante saltos cualitativos en formas superiores de manifestación y de acción. Para Marx lo importante en hombre es lo material, su situación económica concreta, la estructura de las formas de economía, la relación entre producción y consumo, entre los medios de producción y la

³⁶ *Ibíd.* P. 61

³⁷ *Ibíd.* pp. 61-68

fuerza laboral. Marx quiere librar al pueblo de la alineación y ayudarlo de cara a sus derechos sociales, es así que el hombre para Marx es “un conjunto de realidades sociales”.

2.2.6 Existencialismo y personalismo ³⁸

Uno de los precursores fue Blaise Pascal que ve al hombre en tensión entre la miseria y la grandeza, entre la nada y la finitud. El hombre que experimenta su discordia, impotencia y nulidad al tiempo que la finitud de su trascendencia, de su vocación y liberación por parte de Dios.

Soren Kierkegaard dice que lo que interesa es la existencia humana, es decir, el hombre individual y concreto en la totalidad de su experiencia personal, de su singularidad y autonomía, de su libertad y responsabilidad. El hombre cobra conciencia de sí mismo en la importancia y en quebranto, en la culpa y en la angustia. Pero en la fe se sabe abierto a Dios y liberado por Él es así que la existencia humana significa en definitivo una existencia delante de Dios. Henri Bergson desde la filosofía vitalista tuvo una visión mecanicista del hombre en donde la “vida” significa flujo continuo, evolución y crecimiento, movimiento y desarrollo.

El representante más importante del existencialismo es Martín Heidegger; para él lo más importante no es el hombre sino el ser. El hombre solo posee la inteligencia de ser y es por eso que se puede exponer a través de un análisis de su existencia. Es así que la existencia humana para Heidegger es meramente temporal.

Para Karl Jaspers, el hombre siempre estará en camino y en autorrealización existencial en donde se supera constantemente a sí mismo. El hombre se esfuerza por una iluminación de su existencia que tiene su arranque en las situaciones límite, en la experiencia del fracaso. El hombre tropieza por doquier en las propias limitaciones y se ve rechazado contra sí mismo.

2.2.7 Fenomenología y ontología del hombre³⁹.

Podemos hacer referencia en este capo antropológico de Adolf Portmann que presenta al hombre como biológicamente preparado para las relaciones espirituales y culturales, para las relaciones personales y sociales, y por consiguiente para lo específicamente humano, y que se haya especializado en el alto grado.

³⁸ *Ibíd.* Pp. 68-75

³⁹ *Ibíd.* Pp. 75-80

Helmut Plessner es uno de los fundadores de la antropología filosófica, su tesis fundamental la formula a través de la “posicionalidad “excéntrica del hombre, que se distingue de la posición céntrica del animal, por cuanto el hombre vuelve a reflejar su centro vital y lo supera, con lo que existe excéntricamente. En el fondo con ellos le significa la dimensión espiritual de la existencia humana, su “meditación de la inmediatez” de la vida.

Con todo esto, se puede ver que el hombre a lo largo de la historia ha balbuceado sobre sí mismo, desde distintas corrientes, desde distintos momentos y culturas, desde distintas actitudes y perspectivas muy diversas pero cabe resaltar que no lo ha hecho en vano, pues con ello ha aportado una buena herramienta constitutiva e integrativa para alcanzar una respuesta más fundamentada y por lo tanto más cercana a la verdad, una respuesta que lleve al hombre a satisfacer su ansia por conocerse y conocer al otro en su alteridad.

2.3 LA RESPUESTA DE MARTIN BUBER

A estas alturas, se puede decir que el hombre para Martin Buber, es aquel que se da cuenta de su existencia, la abraza, la cuestiona y la personifica convirtiéndose ya no en un ser cualquiera que compone una gama de objetos, sino un ser capaz de salir de sí y encontrarse con otro completamente distintos, completamente Tú; el hombre para Martin Buber es un ser en relación constante, así, Buber nos habla de las dos palabras básicas el yo-tú, yo ello, las cuales se desarrollan más adelante; por lo pronto hablaremos un poco de la palabra básica YO-TU, esta solo puede decirse con la totalidad del ser. Pero la reunión y la función en orden al ser entero, nunca puedo realizarlas desde mí, aunque nunca puedan darse sin mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Todavía verdaderamente es un encuentro⁴⁰.

Con el desarrollo de las cuatro cuestiones kantianas que son reflexionadas por nuestro autor, Buber se perfila en dirección, no a una antropología individualista, ensimismada, sino que nos presenta una antropología que solo puede ser entendida si se considera desde la totalidad de sus relaciones esenciales con el ente, es decir, con el mundo que lo rodea.

⁴⁰ Cfr. Buber Martin, Yo y Tú, Caparrós editores, España 2005 p. 18

Solo el hombre tiene la capacidad de salir al encuentro del otro, así, Buber concibe la verdadera antropología, como un perfecto encuentro de complementariedad donde el Yo se afirma en un Tu concreto, en un Tú distinto de él y totalmente abierto al dialogo, no obstante, Buber entiende la crisis actual en referencia a la concepción del hombre; el hombre que se ha definido desde dos realidades específicas: el individualismo y el colectivismo, ambos llevados al extremo. El primero, no ve al hombre más que en relación consigo mismo, pero el colectivismo, no ve al hombre, no ve más que a l sociedad, en un caso, el rostro humano se encuentra desfigurado, amorfo, en el otro totalmente oculto y fundido en la sociedad. En este tiempo el hombre se ha considerado autosuficiente, la persona humana se siente a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como un niño expósito, y como persona netamente aislada en medio del alboroto del mundo, por lo tanto, la primera reacción del espíritu al conocer la nueva realidad inhóspita, es el individualismo moderno, el colectivismo viene en segundo lugar.

El hombre en el individualismo se esfuerza en mantener erguida la pared alrededor de sí mismo, haciéndose impenetrable e incapaz de salir él mismo de su propia barrera, el hombre se siente individuo de un modo tan radical como ningún otro ser en el mundo, y acepta su ser expósito, por lo mismo que significa su individualidad. Y también acepta su soledad como persona, porque únicamente la mónada⁴¹ en medio de otras monadas puede sentirse como individuo en forma extremada y ensalzar tal estado. Para salvarse de la desesperación que le causa esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla. El individuo moderno posee esencialmente, un fundamento imaginario; este carácter imaginario representa su talón de Aquiles, porque la imaginación no alcanza a dominar de hecho la situación dada.

El colectivismo entonces, se produce como consecuencia del fracaso del individualismo. La persona humana pretende esta vez sustraer su destino a la soledad, tratando de sumergirse por completo en uno de los modernos grupos compactos; pretende aquí perder su responsabilidad propia ante su existencia, pues esta, se ha vuelto demasiado complicada, ahora solo basta con acomodarse en la voluntad general, lo que la sociedad diga y haga será lo correcto.

⁴¹ Monada: (unidad). Cada una de las sustancias indivisibles, pero de naturaleza distinta, que componen el universo, según el sistema de Leibniz filósofo y matemático alemán del siglo XVII. Cfr. Abbagnano Nicola, diccionario de Filosofía, fondo de cultura económica México 2004.

Se pone la existencia personal en manos de la responsabilidad colectiva, que se muestra a la altura de todas las complicaciones. No hay motivo ya para ninguna angustia cósmica, porque en lugar del universo, que ya no permite, por así decirlo, celebrar ningún contrato con él pues se ha hecho ya muy inhóspito, tenemos a la naturaleza tecnificada, que esa, sí que la sociedad ha dominado o parece que podrá dominar.

La colectividad asume la seguridad total. Esto ya no es imaginario, aquí rige una expensa realidad, lo general mismo parece que se ha hecho real, pero, en su esencia el colectivismo moderno, está afectado por la ilusión. Se ha establecido el contacto fundente de la persona con el “Todo”, que abarca la masa de los hombres y funciona con tanta seguridad, pero ningún contacto ha tenido lugar de hombre a hombre. El hombre en colectividad, no es hombre con el hombre⁴².

Se llega pues a la conclusión de que solamente cuando el individuo reconozca al otro en su alteridad como se reconoce a sí mismo como hombre, y marche de este reconocimiento a penetrar en el otro, abra quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador⁴³.

El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuo-, la colectividad es un hecho de la existencia, en la medida en que edifica con vivas unidades de relación⁴⁴.

2.4 Encuentro ⁴⁵.

Encuentro es una categoría del pensamiento filosófico, elaborada, sobre todo, por la corriente personalista, que ha desarrollado intuiciones contenidas en la tradición religiosa del judaísmo y el cristianismo. Primeramente, se utiliza para describir la peculiar forma de relación que tiene lugar en la relación interpersonal, pero supone una determinada comprensión de la existencia humana, y su desarrollo conduce a una radical transformación de la teoría del conocimiento, de la filosofía primera y de la antropología, y desemboca en una peculiar visión ética.

⁴² Cfr. Buber Martin, ¿Qué es el hombre?, fondo de cultura económica, México 2005. Pp. 141-144.

⁴³ *Ibíd.* P. 145

⁴⁴ *Ibíd.* p. 146

⁴⁵ Cfr. Buber Martin, el conocimiento del hombre, Caparrós editoriales Salamanca 2004

2.4.1 Características de la relación de encuentro⁴⁶.

Comenzando por el encuentro como modalidad de la relación entre las personas esta se caracteriza por una serie de rasgos que hay puesto de relieve la fenomenología del encuentro. El primero de esos rasgos es la respectividad de los sujetos que se encuentran. Tal respectividad comporta la alteridad insuperable, la resistencia a cualquier intento de fusión de los sujetos que se encuentran; y, al mismo tiempo, la referencia de esas dos alteridades, esa alteridad supone la trascendencia efectiva de las personas que se encuentran. En el encuentro acontece, pues, la superación efectiva del afán poseedor y dominador del yo que en el otro se enfrenta con lo “inaccesible en cuanto tal”. La respectividad realiza un tipo de relación cuantitativamente nueva; en ella, el simple hecho de ser, la mera contigüidad, el solo sometimiento del acto de otro sujeto se transforman en un acto de mutua presencia. Las personas que se encuentran no existen con la forma de existencia de los objetos, sino que se hacen presentes, vuelven su ser hacia el ser del otro, existen referidos el uno al otro, requiriendo cada uno con esa referencia la atención del otro y reclamando así su libertad. El encuentro surge, pues, como consecuencia de ese mutuo requerimiento que es la existencia como acto de presencia, como *heme* aquí de los sujetos que se encuentran.

De ahí la *reciprocidad* que caracteriza la relación respectiva de los que se encuentran. Los objetos son simplemente conocidos, deseados o transformado; en el encuentro, los dos sujetos se conocen, se relacionan activamente. En el encuentro, por tanto, la relación está constituida por dos libertades en ejercicio, cada una de las cuales crea con su iniciativa el campo de posibilidad para la puesta en ejercicio de la otra. Basta que uno de los participantes en el encuentro quiera suplir al otro, que uno de los interlocutores ahogue la voz del otro o pretenda poseerlo o dominarlo, para que el encuentro se pervierta. Es decir, que en relación del encuentro los dos sujetos intervienen activamente; son, como se ha dicho, el uno para el otro *reciprocantes*. Y es preciso llevar la reciprocidad hasta el extremo de que la presencia del otro *libera* el acto presencia de mi relación, y el acto por el que yo le respondo consuma la constitución del otro en otro

⁴⁶ *Ibíd.*

para mí, sin la que no existiría como tal otro. Por eso ha podido escribirse con razón que en el encuentro “nos *hacemos ser* el uno al otro”.

El encuentro comporta, en tercer lugar, la *intimidad* de la relación. Tal intimidad va más allá de los rasgos físicos o psíquicos que poseen las relaciones íntimas. Se refiere al hecho de que el encuentro tiene como sujetos las personas de los que se encuentran y no sólo sus propiedades o sus funciones.

2.4.2 Disposiciones personales del encuentro⁴⁷.

Todas estas características de la relación de encuentro exigen de los sujetos unas disposiciones enteramente peculiares. La primera es la capacidad y la exigencia del *trascendimiento*. Para encontrarme con el otro necesito dejarle ser otro y, por tanto, renunciar a cualquier forma de objetivación que lo privaría de su condición de otro, de sujeto. Debo, pues, salir de la órbita que mi condición de sujeto –en el sentido de supuesto- tiende a definir, en la que tiendo a inscribir la totalidad de lo existente, y pasar a ser *sub jectum*- sujeto en el sentido de ser referido-, que se actualiza en actitudes como la disponibilidad, la acogida, la apertura hacia el otro, que son la cara de la invocación, el requerimiento, la interpretación que me viene del otro.

La fenomenología del encuentro termina mostrando en sí que el encuentro no es un acontecimiento categorial añadido a la existencia de los sujetos que se encuentra. Los sujetos existen desde el encuentro-“desde un dialogo existimo” (Holderlin)- y en él se hace presente un más allá que actúa en los interlocutores y los muestra participando de una presencia que esta, no al final de los encuentros humano, sino en su raíz como quien los posibilita y los hace ser permanentemente. La peculiaridad del fenómeno al que se refiere la categoría del encuentro y su fecundidad para antropología, se manifiesta si se le pone en relación con lo que aparece en su contrario: el hecho de la soledad.

La soledad es mucho más que un estado: estar solo, o el sentido que se deriva de él. Es una dimensión de la existencia que consiste en el hecho de que cada sujeto es dueño y responsable de su vida que solo cada uno puede ejercer en una decisión irremplazable, que nadie puede tomar por otro. Pero la soledad humana no es incomunicación. Esa existencia solo puede ser ejercida en el horizonte de un mundo común y en referencia a

⁴⁷ *Ibíd.*

los otros sujetos que comparten la palabra, la razón, la existencia como acto de presencia y la capacidad de ejercer la existencia como llamada y consentimiento, como requerimiento y respuesta. El hombre es así, una soledad para la relación que supone y requiere la soledad.

2.4.3 M. Buber y E. Lévinas⁴⁸.

La apresurada fenomenología del encuentro que acabamos de proponer basta para manifestar las consecuencias que este hecho humano primordial comporta en relación con la teoría del conocimiento, la antropología y la filosofía primera. Ningún filósofo a puesto de relieve tan felizmente como Martin Buber. Para él, como es sabido, el mundo del hombre es doble, según que el hombre diga el par de palabras Yo-Ello o el par de palabras Yo-Tú y el ser expresado en el par de palabras Yo-Ello. Con ello M. Buber supera la visión de La realidad propia de toda la filosofía moderna que hacía del yo, como sujeto pensante, como sujeto trascendental, como conciencia, el punto de partida y la última posibilidad de explicación de la realidad, y que se condenaba al solipsismo y, consiguiente condenaba al sujeto a la más radical soledad; y pone en el comienzo frente al principio de la experiencia, que esta forma de relación vigente en el Yo- Ello, la relación, es decir, el encuentro, ampliado a todos los existentes cuando es vivido desde la relación.

La descripción buberiana de la relación ha enriquecido considerablemente la fenomenología del encuentro. El encuentro, la relación no reducida a experiencia, es espíritu, es amor, es palabra. El espíritu es el *entre* de la relación y no el yo objetivador; pero el espíritu es amor y, sobre todo, es palabra. El espíritu es la respuesta del hombre a su tú. Pero la fenomenología del encuentro no sólo transforma la concepción de la vida humana del hombre. Permite el acceso a una renovada visión de la realidad toda, manifestada en el hecho de que “la relación con el ser humano es la auténtica alegoría de la relación con Dios”, porque las líneas de las relaciones prolongadas se encuentran en el Tú eterno. Y es que la relación con el absolutamente trascendente sólo puede ser vivida en términos de total trascendimiento que requiere el reconocimiento de la alteridad del tú humano.

E. Lévinas prolonga, tras haberlas sometido a crítica, las reflexiones de M Buber sobre la relación, enriqueciendo decisivamente la comprensión de la categoría del

⁴⁸ Cfr. Díaz Carlos, el humanismo hebreo de Martin Buber, colección Salamanca 2004, pp. 137-154.

encuentro. Su punto de partida es la crítica, más expresa y más desarrollada que en Buber, de la pretensión de la filosofía moderna de abarcar con el conocimiento la totalidad de lo real, de operar por la conciencia una síntesis universal que no deje nada fuera de sí y así se convierta en conciencia absoluta. Frente a esa nostalgia de la totalidad que parece evitar toda la filosofía occidental, Lévinas sitúa la experiencia irreductible y última no en la síntesis, ni en la educación, sino en la cara a cara de los humanos, dotado para Lévinas de significación moral. Esta significación moral no viene a añadirse a una consideración ontológica que vendría tan solo a modificar. Al ser el cara a cara la experiencia irreductible, la moralidad tiene alcance previo o independiente. La filosofía primera es una ética. La relación interpersonal con su significación ética, frente a la descripción buberiana del encuentro, por su condición asimétrica, por el hecho de no ser una relación recíproca. En efecto, en el rostro, lugar por excelencia de la aparición del otro, se hace presente el otro sin dejarse convertir en contenido capaz de ser abarcado por mi mirada. El otro se me presenta en su rostro como orden y petición de respeto, que exige de mí la responsabilidad en relación con él, que me descubre responsable de él. Así, la no reciprocidad de la relación, la asimetría del encuentro significa que el otro se manifiesta por encima de mí, sujeto de una orden para mí, como si en él me hablase un señor. Al mismo tiempo la desnudez del rostro del otro demuestra, “el pobre para el que puedo todo y al que debo todo”. El yo en esta relación no es ya la conciencia que convierte en objeto que integra en la totalidad de lo pensado, sino a quien se ve descentrado por el requerimiento y la exigencia del otro, y capaz de responder a su llamado.

La ruptura del círculo de la totalidad por el rostro del otro, y la responsabilidad que inaugura, abre el camino, hace posible el acceso a la idea de infinito. Primero como término de un deseo que se oriente hacia más allá de su satisfacción, un deseo cuyo término no lo sacia, sino que lo ahonda, que se alimenta de su propia hambre y se aumenta con su satisfacción y, a partir de ahí, como *ileidad* que no es término directo del encuentro, sino en el fondo del tú. Porque la única forma de que se haga presente sin convertirse en objeto del pensamiento o del deseo humano, integrándose así en la totalidad definida por el sujeto, es que se manifiesta en su envío, en la urgencia que impele al hombre a la responsabilidad por el otro. “La idea del infinito en nosotros se concreta en mi relación con el otro hombre, en la sociabilidad que es mi responsabilidad por el prójimo.

Responsabilidad... que ordena en el rostro del otro- a la vez indefenso y lleno de fuerza- un Dios desconocido”⁴⁹.

No es difícil percibir, incluso en una presentación tan sucinta, la novedad que la concepción levinasiana de la socialidad o la relación con el otro presenta para la antropología, la teoría del conocimiento y la filosofía primera. El hombre no es ya *para otro*, en la peculiar referencia que comporta la responsabilidad. “decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso”⁵⁰. Esta irrupción del otro rompe con la *ontología de lo neutro*, de lo igual, del ser abarcado por la conciencia en la verdad, y hace aparecer al infinito no como un ser otro, sino como *de otra manera de ser* trascendencia efectiva que se anuncia, se revela sin desvelarse, sin dejarse ver, sin convertirse en tema, en la responsabilidad que se requiere de mí, que me pide y me impone el rostro del otro. Al responder a este requerimiento: *heme aquí*, el sujeto *da testimonio del infinito* y en este testimonio se produce la *revelación del infinito*.

La prioridad de lo *santo* –lo ético sobre lo *sagrado*, el temor a degradar la trascendencia del infinito si se lo hace *término* de una relación de encuentro, la preocupación por preservar la entidad del sujeto humano, al que una relación como la vivida por los místicos correría el peligro de fundir y disolver como el fuego a la mariposa que se aproxima a él, han llevado a Lévinas a evitar la aplicación de la categoría de encuentro a la relación con el infinito. Por nuestra parte, pensamos que una fenomenología cuidadosa de la actitud religiosa en sus formas más puras, permite descubrir una relación que preserva la absoluta trascendencia del Misterio, que permite la más alta realización de la persona como *ser para otro*, como destinatario de una vocación a la existencia, a la que sólo responde adecuadamente en la categoría del consentimiento, y que por eso se deja interpretar y comprender en la categoría y del encuentro interhumano, como su alegoría menos imperfecta, como su mejor analogía.

Nada, por otra parte, muestra la pertinencia de esta analogía como el hecho, subrayado por muchas tradiciones religiosas, y expresamente por la tradición judeocristiana, de la inseparable relación entre amor humano y conocimiento de Dios, entre servicio a los otros y encuentro con Dios.

⁴⁹ *Ibíd.* p 146

⁵⁰ *Ibíd.*em.

2.5 YO-TÚ-ELLO⁵¹.

“Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras” ...⁵²

Al comienzo de todo, está la relación como categoría del ser, como disponibilidad, forma insipiente, modelo anímico: el a priori de la relación, el Tú innato. Así, las relaciones vividas son realizaciones del Tú innato en aquel que realiza el encuentro, con todo lo que éste implica; el hecho de que este Tú pueda ser conocido como interlocutor, aceptado en la exclusividad, y finalmente interpelado con la palabra básica, todo eso se funda antes que se dé la relación. En el instante del contacto – primeramente, instinto de rose táctil, luego óptico, con otro ser se realiza el Tú innato muy pronto, de modo que expresa, cada vez más nítidamente la reciprocidad.

Toda vida verdadera es encuentro, es relación, es reciprocidad. Mi Tú me afecta a mi como yo le afecto a él. Así se vive inescrutablemente en la fluyente reciprocidad universal, al principio está la relación.

Ninguna cosa es parte integrante de una experiencia, nada se revela, sino en el poder de acción recíproca de mi interlocutor. la persona aparece cuando entra en relación con otras personas; la finalidad de la relación es su propia esencia, es decir, el rose con el Tú; pues por este rose toca cada Tú un hálito de la vida eterna, cuando venimos de un camino, nosotros conocemos solamente nuestra parte del camino, no la suya, pues la suya, solamente la vivimos en el encuentro, sólo por el encuentro, nos podremos enterar y abrazar al otro para iniciar y recorrer juntos lo que queda de camino, y así, en ese encuentro, conocer también su parte del camino; del acontecimiento referencial pleno, conocemos, por haberlo vivido nuestro haber echado a andar, nuestro trozo de camino, lo otro solamente nos sucede pero no lo conocemos. Nos sucede en el encuentro. Pero nos extralimitamos, si hablamos de ellos más allá del encuentro.

Para el encuentro, no se necesita dejar de lado el mundo de los sentidos, como si fuera un mundo engañoso, éste es parte fundamental para que se dé el encuentro; no existe ningún mundo engañoso; el mundo nos parece doble, por nuestra doble actitud ante él, sólo hay que suprimir el anatema de la separación; tampoco se necesita ningún sobrepasamiento de la experiencia sensible, pues cualquier experiencia, incluso la

⁵¹ Cfr. Díaz Carlos, el humanismo hebreo de Marín Buber, colección persona, Salamanca 2004, pp. 131-132.

⁵² Cfr. Buber Martin, Yo y Tú, Caparrós editores, España 2005, p. 11.

espiritual, solo podría darnos como resultado un Ello; ni se necesita una entrega a un mundo de ideas y valores, pues no pueden llegar a tener presencia para nosotros. De nada de eso se precisa, ¿pero entonces de que se precisa? De nada en el sentido de una prescripción. Todo lo que de espíritu humano ha sido imaginado e ideado a lo largo de los tiempos en materia de prescripciones, de preparación detallada, de práctica, de meditación, no tiene nada que ver con el hecho protosimple del encuentro, el encuentro se da sin más, sin prescindir de ningún elemento, pero a la vez, prescindiendo de todos ellos, es decir, el encuentro se da de forma espontánea.

Lo único que verdaderamente importa es la plena aceptación de la presencia: no se trata de una renuncia al Yo, como piensa generalmente la mística, pues el Yo es imprescindible para toda relación, y también, por ende, para las más elevadas, dado que la relación solo puede acontecer entre Yo y Tú; por tanto, no una renuncia al Yo, sino a ese falso instinto de AUTOAFIRMACION que, a la vista el incierto, inconsciente, efímero, imprevisible, peligroso mundo de la relación, permite al ser humano huir hacia el tener cosas, muchas veces, perdiéndose en ellas hasta no encontrarse a sí mismo.

Toda relación verdadera, con un ser o una esencia en el mundo, es netamente exclusiva, es decir, completamente personal, no se da cuando un tercero interviene, el Tú de esa relación es destacado, puesto ante mí, único y situado frente a mí. Llena la esfera celeste, pero no como si no hubiera otra cosa, sino que todo lo demás vive en su luz. Mientras dura la presencia de la relación, es ésta intangible extensión cósmica. Pero, desde el momento en que un Tú se torna en un Ello, el alcance de la relación aparece como una injusticia hacia el mundo, su exclusividad como una exclusión del todo.

2.5.1⁵³

Cada frase citada de Buber vale como una sentencia, y no merece la pena glosar las sentencias porque cualquier comentario sería oscuro y penoso. No es primero el Yo, ni luego el Tú, como tampoco a la inversa, sino ambos en su corresponsabilidad intencional, lo que hace innecesaria cualquier forma de fascismo sustancia lista fosilizado para explicar la identidad humana.

⁵³ Cfr. Díaz Carlos, El humanismo hebreo de Martin Buber, colección persona, Salamanca 2004, pp. 132-133.

He aquí, pues, que en el principio del humano no fue la mónada sino la díada⁵⁴ “una palabra básica es el par Tú-Yo”⁵⁵.

Cuando se dice Tú se dice el Yo del par de palabras Yo-Tú, la palabra básica Yo-Tú sólo puede ser dicha con todo el ser, donde se dice tú, no se habla de ninguna cosa, sino de “otro”. El Tú no pone confines, el Yo de la palabra básica Yo-Tú aparece como persona y llega a hacerse consciente como subjetividad, la palabra Yo es el verdadero *schibboleth* (signo distintivo) de la humanidad.

Quien dice Tú no tiene algo, sino nada, pero se sitúa en la relación, la relación con el Tú es inmediata. Entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presencia, ninguna fantasía, sólo porque el Tú se torna presente surge la actualidad, el Tú brinda al Yo su verdadero, y viceversa; no se encuentra al ser humano al que digo Tú en cualquier momento y en cualquier lugar, la experiencia es el Tú en la lejanía, el Tú me sale al encuentro por gracia, no se le encuentra buscando, Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú, aquel que se dirige al mundo del Tú tendrá libertad.

“Cuando uno ama a una mujer teniendo su vida presente en la propia vida, el Tú de los ojos de ella le permite contemplar un rayo del Tú eterno, cada tú singular es una mirada al tú eterno. Desde la propia mirada extrañada día a día en los ojos escrutadores de tu ‘prójimo’, necesitado, sin embargo, de los tuyos, hasta la melancolía de los hombres santos que una u otra vez ofrecieron en vano el gran regalo, todo te dice que la plena mutualidad no le es inherente a la vida en común de los seres humanos. Ella es una gracia para la que continuamente hay que estar dispuesto ya que nunca debe darse por asegurada”.⁵⁶

El animal no es, como el ser humano, dobles: la duplicidad de las palabras básicas Yo, Tú y Yo- Ello es para él extraña, por carecer de un espíritu racional, aunque tanto pueda dirigirse a otro ser, como también a objetos. En todo caso, podemos decir que la duplicidad, es aquí latente. Por eso podríamos denominar a esta esfera, teniendo en cuenta nuestro decir Tú dirigido a las criaturas, el umbral de la mutualidad.

⁵⁴ **Díada.** (del lat. *Dyas*, *-ãdis*, dualidad y pareja). Pareja de dos seres o cosas estrecha y especialmente vinculados entre sí.

⁵⁵ Cfr. Buber Martin, Yo y Tú, caparrós editores, España 2005, p. 11.

⁵⁶ Cfr. Díaz Carlos, el humanismo hebreo de Martin Buber, colección persona, Salamanca 2004, p. 133.

2.5.2 Yo-Ello⁵⁷.

Ya se había visto antes que la relación Yo-Tú no es fácil no carente de tensión, por eso, frente a dicha relación Yo-Tú, su antítesis en cuanto que despersonalizadora, la otra palabra básica, en lugar de ello, pueden entrar también en las palabras él o ella⁵⁸.

Cuando se dice Ello se dice el Yo del par de palabras Yo-Ello, la palabra básica Yo-Ello nunca puede ser dicha con todo el ser, el Yo de la palabra básica Yo-Ello, el Yo por lo tanto al que no se le confronta un Tú concreto, sino que está rodeado de una pluralidad 'de contenidos', solo tiene pasado, pero no presenta alguno. Con otras palabras: en la medida en que el ser humano se deja satisfacer con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado, y su instante es sin presencia. No tiene otra cosa que objetos; pero los objetos consisten en haber sido, la actualidad no es pues, lo fugitivo y placentero, sino la actualizante y perdurante, el objeto no es la duración, sino la sensación, el detenerse, el anquilosarse, la cortadura, la carencia de relación, la ausencia de presencia. Los seres verdaderos son vividos en la actualidad, los objetos en el pasado.

Las diferencias fundamentales entre las dos palabras básicas se ponen de manifiesto en la historia espiritual del primitivo, pues ya en el acontecimiento racional ordinario pronuncia la palabra básica Y-Tú de manera natural, por así decirlo, anterior a la configuración de la forma, por ende, antes de haberse conocido a sí mismos como Yo, por el contrario, la palabra básica Yo-Ello sólo se torna posible en general a través de este acontecimiento mediante el aislamiento del Yo. La primera palabra básica ciertamente, se descompone en Yo y Tú, pero no surgido de la reunión de ambos, es por su índole anterior al Yo, la segunda ha surgido de la unión de Yo y Ello, es por su índole posterior al Yo, por el contrario, en el hecho natural, que traducirá en la palabra básica Yo-Ello la experiencia referida al Yo, el Yo aún no está Incluido.

Se ha pronunciado la palabra básica Yo-Ello, la palabra de separación; no se podría configurar viviendo sin el mundo, su autenticidad mantiene, pero si se muriese en el sería enterrado en la nada, en fin, con toda la seriedad de la verdad: sin el Ello no vive el ser humano, pero quien solamente vive con el Ello no es humano, y es que, en pureza, no hay tres pronombres personales, sino solo dos, el resto es impersonalidad pues enseguida "Él" pasa a ser "Ello".

⁵⁷ *Ibíd.* p. 134

⁵⁸ N.b. entiéndase aquí solamente las personas con las que no se da o no se puede dar una relación yo-tú.

2.5.3 Tú eterno

Se ha llegado a un punto importante en el pensamiento buberiano, la relación con el Tú eterno, Buber, como ya se sabe, es un hombre profundamente religioso; así él pretende Elloizar a nadie, y menos a Dios: “al decir Dios se hace referencia no a una referencia metafísica, ni a una idea inventada por el hombre, y menos a una proyección psíquica o social, sino a Dios.

En la página del Yo y Tú se lee lo siguiente, 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, el Tú innato, se realiza en cada relación inmediata con Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello.

Los seres humanos han llamado a su Tú eterno como muchos nombres, los nombres pasaron a ser parte del lenguaje del Ello; ese lenguaje elloico empujó a los seres humanos cada vez más a considerar y a tratar a su Tú eterno como a un Ello. Pero todos los nombres de Dios son glorificados porque el ello no solo se ha hablado de Dios sino también a Dios.

Quien pronuncia el vocablo Dios y tiene realmente al Tú en su pensamiento se dirige, en cualquiera que sea la situación al verdadero Tú de su vida, que no podría ser limitado por ningún otro Tú, y con el cual este en relación que incluye todas las otras; pero también se dirige a Dios aquel que aborrece ese nombre, y se imagina sin Dios, si con todo su ser entregado, se dirige al Tú de su vida, en cuanto que tú que no podría ser limitado por ningún otro.

En la relación con Dios van de consumo exclusividad incondicionada e exclusividad incondicionada. A quien entra en relación absoluta, a ese no le interesa ya nada aislado, ni cosas, ni seres, ni tierra, ni cielo, pero todo este incluido en la relación.

Pues prescindir en todo no significa entrar en la pura relación sino ver todo en el tú, no renunciar al mundo, sino ponerle en su lugar. A partir de la vista del mundo, no es dirigirse a Dios, empeñarse en el mundo, tampoco es acercarse a Dios, pero quien ve el mundo en Él está en su presencia. Decir: “aquí el mundo, allí Dios, eso es el lenguaje Ello. Pero no excluir nada, incluido todo, el mundo entero, en el Tú, conceder en el mundo

su derecho y su verdad, no captar nada junto a Dios, sino todo en Él, he aquí la relación plena.

No se encuentra Dios si se permanece en el mundo, no se encuentra a Dios si se sale del mundo. Quien con todo su ser sale a encuentro de su Tú y le hace presente todo el ser del mundo, encuentra por fin a aquel que no se puede buscar⁵⁹.

La relación que más se acerca a la relación con el Tú eterno es la relación del ser humano: la invocación recibe la verdadera respuesta, el Yo encuentra el Tú y recibe de él su respuesta. Pero en relación con Dios, todo el universo se manifiesta como lenguaje. También la soledad es el ámbito de la relación con Dios, pero hablamos de diversas situaciones de soledad: 1) la soledad de quien ha renunciado a experimentar y a utilizar las cosas; 2) la soledad como ausencia de toda relación; 3) la soledad como una etapa de purificación antes de entrar en el santuario del encuentro con el sagrado.; 4) la soledad del aislamiento que se ha hecho fortaleza para hablar con uno mismo Dios se revela, cuando alguien le hace lugar, cuando no se multiplican las palabras sino que muere el habla, cuando alguien se siente abandonado por todos los tú pero intenta alcanzar el tú definitivo ⁶⁰.

2.6 Conclusión

“La persona aparece, cuando entra en relación con otras personas⁶¹...”

Así, la perfecta relación se da solo dentro del verdadero encuentro, sólo cuando este se funda en la alteridad, en la reciprocidad y en la intimidad de dos seres en medio del mundo y de la gama de objetos que lo rodea; sólo así la palabra básica Yo-tú se entiende: desde esta perspectiva se puede ver que el camino del hombre solo se hace y plenifica en el inagotable mundo de las relaciones interpersonales y todo lo que estas conllevan.

La inquietud del ser humano por saber quién es, trasciende épocas, culturas y modos de pensar, desde la antigüedad hasta nuestros días, el hombre se ha encontrado solo con su pura reflexión, en medio de cosas, de personas que, incluso, él mismo a

⁵⁹ Cfr. Díaz Carlos, el humanismo hebreo de Martin Buber, colección persona, salamanca 2004. Pp. 132-133.

⁶⁰ Cfr. Buber Martin, Yo y Tú, caparrós editores, España 2005 pp. 80-81

⁶¹ Cfr Díaz Carlos, el humanismo hebreo de Martin Buber, colección persona, salamanca 2004. P. 131.

objetivado ante el miedo de encontrarse con otro que posiblemente no entienda; el miedo paralizante de encontrarse con un igual, el miedo de ensordecerse ante la escucha de mi t , la desgana que supera todo intento de relación y la zozobra de no saber dónde ni cómo termina, han sido herramientas clave para nuestra actualidad, al parecer, no se ha determinado en el puro intento de petrificar y ensimismar al mismo hombre, sumergiéndolo en un estado de sin sentido.

Se habló antes de un individualismo donde como es lógico, el rostro del hombre se ve desfigurado por estar totalmente hundido en su solipsismo⁶², en su yo (entendido este fuera de la palabra básica, pues el yo de la palabra básica sólo se entiende en la perfecta relación Yo-Tú, Yo-Ello), la soledad inserta y agresiva, se hace presente en la vida el individuo, esta se vuelve insoportable, sin embargo, la fortaleza del hombre trasciende los errores del individualismo(la soledad, el ensimismamiento, la frustración y el sentirse completamente autosuficiente) y lo lleva a un intento más de encuentro en la comunidad, donde la sociedad será parámetro y medida de las cosas. Así el hombre lleva al extremo esta concepción y se pierde en la sociedad, ya no existe el individuo, pero tampoco existe el hombre como tal, pues este se ha perdido en el conjunto, en las masas; en los dos casos: individualismo y comunitarismo, el hombre se ve perdido inmetizado en una gama de objetos y personas.

Heidegger da una respuesta que parece adecuada a la crisis actual: la responsabilidad hacia el otro, deriva de la responsabilidad de uno hacia sí mismo⁶³, o como el mismo Buber propone: solo en la misma conciencia de mi Yo, en la relación con mi t  se da  a primacía del encuentro y por ende, la respuesta a la crisis del hombre mismo, la armonía entre individuo y comunidad. Estalla, surge, se plenifica la persona sin desintegrarse sin deja de ser individuo, la relación (las palabras básicas) se convierten en fortaleza y motor de perfección ante la soledad y ante la comunidad que enajena.

Entonces en Buber el otro será aquel que rebasa lo ético, el otro es lo que posibilita el diálogo, que constituye y confirma a cada uno en su ser. Uno “puede tener una fuerte compasión y preocupación por los demás, puede ayudarlo hasta el punto de no esperar

⁶² Solipsismo. (uno mismo, solo). Entendido como la forma radical de subjetivismo según la cual solo existe o solo puede ser conocido el propio Yo. Cfr Abbagnano Nicola, diccionario de filosofía. Fondo de cultura económica, México 2004.

⁶³ Cfr. Buber Martin el camino del hombre, Altamira, argentina 2013. P.25.

ninguna reciprocidad, pero, aun así, no deja de ser objeto de mi mera solicitud, no es así ningún “tu”, sino un “él” o un “ella”.

Para Buber pues, es importante la dimensión ética del otro como mandamiento, es fundamental y necesario rescatar la ética para que una sociedad funcione y sea posible, pero como ya se dijo, con ella sola no alcanza; las personas y la sociedad, necesitan ontológico, que surge, no de una razón o de una verdad, sino de la relación Yo-Tú, sólo podremos evitar los holocaustos si concebimos, vivimos y recordamos a los hombres como seres que pueden derivar, todo el sentido y la alegría de sus vidas, del encuentro con los otros⁶⁴.

⁶⁴ *Ibíd.* P.27.

CAPITULO III:

EL ENCUENTRO COMO RESPUESTA A LA CRISIS POSTMODERNA

3. INTRODUCCION

Hoy, la realidad del otro, del Yo y de Dios, queda reducida al esquema sujeto objeto (sentiendase aquí una relación servil, es decir, una mera “relación” utilitaria), a un esquema de mi propio pensamiento. La época posmoderna es la culminación de ese proceso, pues en ella se afirma una subjetividad plena, independiente del objeto, autónoma, para darse a sí misma el criterio de lo que es verdad y tiene sentido, es decir, el criterio de la realidad, cayendo en un profundo relativismo lleno de distintas “verdades” personales.

Ahora bien, la postmodernidad, tenía que vérselas en alguno momento con tema del otro: ¿Cómo acceder a él?, ¿basta para ello, convertirlo en objeto de mi pensamiento?, ¿está constituido por mi yo, o debo reconocerle a él la misma autonomía que exijo para mi yo?, ¿Cómo abordar el tratamiento en plenitud del hecho de la intersubjetividad?; al no encontrar respuesta a ninguna cuestión surge lo que hoy es llamada: crisis posmoderna⁶⁵.

Se verá en este tercer capítulo, la cerrazón inquebrantable que el hombre ha perfeccionado hasta transformarla en un “fuerte” impenetrable, donde sólo se encuentra él y su mundo individual, donde sólo están él y su mundo relativizado y plenamente objetivado.

Ahora, se vive en un “lugar” lleno de ruido, imágenes, prisas, alboroto, ansiedad, un “mundo” donde ya no hace falta la persona humana, porque se ha extraviado, el Yo, se ve totalmente desintegrado, el otro ha dejado de existir, pues la sociedad se convirtió en impulsora de un “individualismo comunitario”, es decir, de un individualismo dentro de la misma sociedad que ha friccionado y bloqueado toda oportunidad de encuentro personal.

Las distintas corrientes como lo son el individualismo y el utilitarismo, los diferentes modos de comunicación, la búsqueda del placer desmedido, se han dejado

⁶⁵ N.b. al decir: “no encontrar” se hace referencia a una desgana que invade al hombre, una desgana que quizá le ha impedido el intento de responder a estas cuestiones que, posiblemente, ni siquiera tengan un verdadero interés para el hombre actual.

palpar con fuerza, se han puesto en el centro de la vida humana dejando a todos inmóviles, esto, pretende mantener al hombre separado de los otros, incluso, separado de sí mismo, convirtiendo esto, en un “perfecto” *modus vivendi*.

Este tercer capítulo concluirá con la propuesta que hace la filosofía dialógica buberiana, la relación de las dos palabras básicas Yo-Tú y Yo-Ello, como una respuesta a la crisis actual, una respuesta al individualismo y al sinsentido, que se ha transformado en bloqueo para el verdadero encuentro.

3.1. Posmodernidad⁶⁶.

El término posmodernismo o posmodernidad designa generalmente un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX, definidos en diverso grado y manera por su oposición o superación del modernismo. En sociología en cambio, los términos posmoderno y posmodernización se refieren al proceso cultural observado en muchos países en las últimas dos décadas, identificado a principios de los años setentas, esta otra acepción de la palabra se explica bajo el término de postmaterialismo.

Las diferentes corrientes del movimiento posmoderno aparecieron durante la segunda mitad del siglo XX. Aunque se aplica a corrientes muy diversas, todas ellas comparten la idea de que el proyecto modernista fracasó en un intento de renovación radical de las formas tradicionales del arte y la cultura, el pensamiento y la vida social.

Uno de los mayores problemas a la hora de tratar este tema resulta justamente en llegar a un concepto o definición precisa de lo que es la posmodernidad. La dificultad en esta tarea resulta de diversos factores, entre los cuales los principales inconvenientes son la actualidad, por lo tanto la escasez e imprecisión de los datos a analizar. Como también la falta de un marco teórico válido para poder analizar extensivamente todos los hechos que se van dando a lo largo de este complejo proceso que se llama *posmodernismo*. Pero el principal obstáculo proviene justamente del mismo proceso que se quiere definir, porque es eso precisamente lo que falta en esta era: *un sistema, una totalidad, un orden, una unidad, en definitiva, coherencia*.

⁶⁶ Cfr. Nicola Abbagnano, diccionario de filosofía, fondo de cultura económica 2005, pp. 645ss.

Se suele dividir la posmodernidad en tres sectores, dependiendo de su área de influencia. Como un periodo histórico, como una actitud filosófica, como un movimiento artístico.

Histórica, ideológica y metodológicamente en diversos, comparten sin embargo un parecido de familia centrado en la idea de que la renovación radical de las formas tradicionales en el arte, la cultura, el pensamiento y la vida social impulsada por el proyecto modernista, fracasó la emancipación de la humanidad, y de que un proyecto semejante es imposible o inalcanzable en las condiciones actuales.

Frente al compromiso riguroso con la innovación, el progreso y la crítica de las vanguardias artística, intelectuales y sociales, al que considera un forma refinada de teología autoritaria, el posmodernismo defiende la hibridación, la cultura popular, el descentramiento de la autoridad intelectual y científica y la desconfianza ante los grande relatos.

3.1.1 Posmodernidad como periodo histórico⁶⁷.

Tras el fin de la guerra fría como consecuencia del derrumbamiento del régimen soviético, teniendo como máximo símbolo la caída del muro de Berlín (1987), se hace evidente el fin de la era polar. Esto produce como consecuencia la cristalización de un nuevo paradigma global cuyos máximos exponentes socioeconómicos, y políticos-económicos son la Globalización y el Neoliberalismo respectivamente. El mundo postmoderno se puede diferenciar y dividir en dos grandes realidades: la realidad histórico-social y la realidad socio-psicológica.

⁶⁷ *Ibíd.*

3.1.2 Realidad histórico-social⁶⁸.

Se verán a continuación algunos aspectos que caracterizan la crisis actual en el marco social, a modo de puntos panorámicos:

- En contraposición con la Modernidad, la Posmodernidad es la época del desencanto. Se renuncia las utopías y a la idea de progresar.
- Se produce un cambio en el orden económico capitalista, pasando de una economía de producción hacia una economía del consumo.
- Desaparecen las grandes figuras carismáticas, y surgen infinidad de pequeños ídolos que duran hasta que surge algo más novedoso y atractivo.
- La revalorización de la naturaleza y la defensa del medio ambiente, se mezcla con la compulsión al consumo.
- Los medios de masa y el marketing se convierten en centros de poder.
- Deja de importar el contenido del mensaje, para revalorizar la forma en que es transmitido y el grado de convicción que puede producir.
- Desaparece la ideología como forma de elección de los líderes siendo reemplazada por la imagen.
- Los medios de masa se convierten en transmisoras de la verdad, lo que se expresa en el hecho de que lo que no aparece por un medio de comunicación masiva, simplemente no existe para la sociedad.
- Aleja al receptor de la información recibida quitándole realidad y relevancia, convirtiéndola en mero entretenimiento.
- Se pierde la intimidad y la vida de los demás se convierte en un show.

Esto es perfectamente palpable en la actual sociedad, todo ha quedado reducido a esto, a un vacío existencial, que pretende ser llenado en una sociedad compulsiva y consumista, donde los materiales, y el hedonismo se abrazan, en donde lo útil y lo práctico se mezclan, formando un solo puño que ataca toda comunidad humana.

⁶⁸ N.b. tanto en este apartado, como en el que sigue (3.1.3) han sido tomados de distintas concepciones posmodernas, de la realidad actual, y de la propia definición de la misma.

3.1.3 Características socio-psicológicas.

la posmodernidad afecta la mente y la conciencia del hombre actual, se filtra de igual manera en la mentalidad, en el modo de pensar, que llevará un determinado modo de actuar, se resaltarán de igual manera algunos puntos que darán una visión general acerca de la influencia que esta crisis provoca:

- Los individuos sólo quieren vivir el presente; futuro y pasado pierden importancia.
- Hay una búsqueda de lo inmediato.
- Proceso de pérdida de la personalidad individual.
- La única revolución que el individuo está dispuesto a llevar a cabo es la interior.
- Se rinde culto al cuerpo y la liberación personal.
- Se vuelve a lo místico como justificación de sucesos.
- Pérdidas de fe en la razón y la ciencia, pero en contrapartida se rinde culto a la tecnología.
- El hombre basa su existencia en el relativismo y la pluralidad de opciones, al igual que el subjetivismo impregna la mirada de la realidad.
- Pérdida de fe en el poder público.
- Despreocupación ante la injusticia.
- Desaparición de idealismos.
- Pérdida de la ambición personal de autosuperación.
- Desaparición de la valoración del esfuerzo.
- Existen divulgaciones diversas sobre la iglesia y la creencia de una Dios.
- Aparecen grandes cambios en torno a las diversas religiones.
- Desaparece la literatura fantástica.
- La gente se acerca cada vez más a la inspiración “vía satelital”.
- Las personas aprenden a compartir la diversión vía internet con amistades.

Así de compleja es la actual realidad, una confusión toral; como dar solución a esto, es lo que hoy el hombre parece buscar, pero el bombardeo imparable que recibe como “información” las “verdades” que se le proponen, la relatividad del hoy y la desintegración del sujeto, lo hacen buscar solamente dentro de sí y en el mundo del Ello, olvidándose del Tú, es decir, del otro con el que debe caminar, para encontrarse a sí mismo y sentirse vivo nuevamente, no en soledad sino en relación.

3.1.4 La posmodernidad como actitud filosófica⁶⁹.

El filósofo italiano Gianni Vattimo define el pensamiento posmoderno con claridad: en él lo importante no son los hechos sino sus interpretaciones. Así como el tiempo depende de la posición relativa del observador, la certeza de un hecho no es más que eso, una verdad relativamente interpretada y por lo mismo, incierta. La posmodernidad, polifacética que parezca, no significa una ética de carencia de valores en el sentido moral, pues precisamente su mayor influencia se manifiesta en el actual relativismo cultural y la creencia de que nada es totalmente malo ni absolutamente bueno. La moral posmoderna es una moral que cuestiona el cinismo religioso predominante en la cultura occidental y hace énfasis en una ética basada en la intencionalidad de los actos y la comprensión inter y transcultural de corte secular de los mismos.

Es una nueva forma de ver la estética, un nuevo orden de interpretar valores, una nueva forma de relacionarse, intermediadas muchas veces por los factores postindustriales; todas estas y muchas otras son características de este modo de pensar, como ya se mencionó en los puntos anteriores.

Uno de los síntomas sociales más significativos de la posmodernidad es el realce de la estética y la ausencia de culpa causal, unidos a la percepción de un futuro y una realidad inciertas, se hacen evidentes. En la actual posmodernidad se observa una preminencia sobre la totalidad, ruptura de la linealidad temporal, abandono de la estética de lo bello al estilo kantiano, pérdida de la cohesión social y sobre todo la primacía de un tono emocional melancólico y nostálgico.

Los pensadores más destacados de las corrientes posmodernas son Gilles Deleuze, Jean Baudrillard; Jean-Francois Lyotard, Jaques Lacan, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Gilles Lipovetsky, Slavoj Zizek, Alan Badiou, entre otros.

⁶⁹ Cfr. Abbagnano Nicola, diccionario de filosofía, fondo de cultura económica 2005, pp. 641ss.

3.1.5 La posmodernidad y su crítica, según algunos autores⁷⁰.

Jürgen Hebermas: este autor ha sido el principal crítico de las nuevas corrientes posmodernas. Para este autor, la posmodernidad en realidad se presenta como anti-modernidad. Él define a los posmodernistas como “jóvenes conservadores” y dice que estos recuperan la experiencia básica de la modernidad estética;” reclamas como suyas las confesiones de algo que es subjetivo, liberado de las obligaciones del trabajo y la utilidad y con esta experiencia dan un paso fuera del mundo moderno. Este autor defendía la diversidad de las diferentes culturas bajo el primado de los derechos humanos como base normativa de “una vida libre de dominación”. Ello supone llevar a cabo una segunda ilustración de la modernidad, que corrija sus fallos, al tiempo que preserve sus logros ciudadanos y democráticos.

Jean-Francois Lyotard: este autor criticó la sociedad actual postmoderna por el realismo del dinero, que se acomoda a todas las tendencias y necesidades, siempre y cuando tengan poder de compra. Criticó los metadisursos: idealistas, iluministas, el cristiano, el marxista y el liberal, incapaces de conducir a la liberación. La cultura postmoderna se caracteriza por la incredulidad con respecto a los metarelatos, invalidados por sus efectos prácticos y actualmente no se trata de proponer un sistema alternativo al vigente, sino de actuar en espacios muy diversos para producir cambios concretos. El criterio actual es tecnológico y no el juicio sobre lo verdadero y lo justo, defendía la pluralidad cultural y la riqueza de la diversidad.

Adreas Huyssen: para este autor, existe una relación entre modernismo estético y el *postestructuralismo* (que es una variante de modernismo confiado en su rechazo de la representación y la reañidad en su negación del sujeto, historia, etc.) Este autor defiende que la cultura postmoderna debería ser captada en sus logros y en sus pérdidas, en sus promesas y perversiones e intenta defender con sus obras (*Dialecta Escondida, Guía de posmodernidad...*) que, si las vanguardias intentaron cambiar el mundo, más lo hizola tecnología, la industria cultural. El surgimiento de la cultura posmoderna se debió a las nuevas tecnologías que se apoyaban en el lenguaje: los medios de comunicación y cultura de la imagen. Según Huyssen, las tecnologías comunicativas han producido una sociedad de la información.

⁷⁰ Cfr. [www. Filosofía. Idóneos.com/index.php/](http://www.Filosofía.Idóneos.com/index.php/), de esta página se han tomado algunos elementos para entresacar la definición en el pensar de los siguientes autores, conocidos como algunos de los principales exponentes del pensamiento posmoderno, el día 29/02/08.

Gianni Vattimo: para Vattimo, hemos entrado en la posmodernidad, una especie de “babel informativa”, donde la comunicación y los medios adquieren un carácter central. La posmodernidad marca la superación de la modernidad dirigida por fundamentos consistentes, de la historia como huella unitaria del acontecer. La posmodernidad abre el camino, según Vattimo, a la tolerancia, a la diversidad. Es el paso del pensamiento fuerte, al pensamiento débil, a una modalidad de nihilismo débil, a pasar despreocupado y, por consiguiente, alejado de la acritud existencial. Para Vattimo, las ideas de la posmodernidad y del pensamiento débil están estrechamente relacionadas con el desarrollo del escenario multimedia, con la toma de posición mediática en el nuevo esquema de valores.

3.2 INDIVIDUALISMO⁷¹.

El individualismo es una forma de actuar o de ser que en este momento se puede observar en todas las personas. Mirando alrededor de cada ambiente, desde la misma familia, hasta cada una de las relaciones humanas que nos rodean se puede notar una característica común, así como se vio en la posmodernidad lo general es individual, lo bueno será cada cosa que el individuo considere digna.

¿Por qué el individualismo?, la persona se encuentra siempre en búsqueda de su propia identidad, de algo que la “distinga” en cierta forma de los otros. Ahora, para encontrarla la mayoría de los hombres se encierran en sí mismos, pensando sólo en sí. No se dan cuenta que, para encontrarse, hay que verse en el otro. Sin el otro, la distinción entre nosotros sería imposible o totalmente nula.

El individualismo también puede llegar a ser a veces, una forma de escape del mundo que nos rodea; la persona se centra en sí misma y trata de no ver a su alrededor. Termina en un ciclo vicioso, en el cual no deja de hacer sus “tareas cotidianas o laborales”, pero sólo eso, implica hacer lo que tengo que hacer aquí y ahora, no más.

Al referirnos a persona “individualista” no siempre se refiere necesariamente a una persona que piensa sólo para sí. Por lo tanto, el individualismo se puede dividir en: positivo y negativo.

⁷¹ Cfr. Martin Buber, el camino del hombre, Altamira, Buenos Aries 2004, pp. 9-53.

Individualismo positivo: la diferencia con el negativo es que no se usa a otra persona para lograr su fin. Tal como lo afirmaba E. Mounier la persona sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan el desarrollo, donde cada uno debe ser respetuoso con la otra persona, para esto, el hombre necesita comunicarse con otros hombres. Dice también que la **persona** es integración, comunicación, compromiso y donación, mientras que el individuo es dispersión, separación evasión y egoísmo.

Individualismo negativo: generalmente, el fin de sus hechos le resulta positivo al individuo, es decir, que sólo se beneficia él mismo, no se preocupa por ver al otro o por respetar el proceso de encuentro, no le importa la reciprocidad y menos la intersubjetividad, pero siempre trata de sobresalir sobre otra persona, dejándola bajo él.

De todos modos ese “individualismo” que caracteriza y pone en cuestión cada una de las relaciones humanas y sociales, es característica típica, sobre todo, de nuestra sociedad accidental, donde la sociedad capitalista que trajo consigo el afán del “tener” por sobre el del “ser”, en una competitividad extrema que amenaza constantemente todas las relaciones, tiende a afirmar el primado del “individuo” por sobre la “colectividad”, de lo “mio” por sobre lo “nuestro”, del “bien privado” por sobre el “bien común”, del individuo por sobre y separado del conjunto que lo rodea y del cual inesperablemente es parte.

Las relaciones se viven siempre centradas en uno mismo, siempre condicionadas a uno mismo y a su utilidad, el “otro” es visto casi siempre como una amenaza real al “Yo”, como alguien que limita, coarta, condiciona, exige algo que le pertenece sólo al yo, requiere atención, reclama su existencia y el reconocimiento de sus derechos y espacios. El “otro” significa en definitiva una amenaza, a veces a la muerte de la identidad del individuo, de su personalidad: siempre se piensa en afirmar la propia personalidad sobre los demás, siempre en contraposición con los demás.

En realidad, nuestra existencia individual no tiene algún sentido, sino que lo tiene solamente en relación a los demás. Ciertamente cada uno de nosotros viene a este mundo como un don hacia estos y en la medida que encuentra una forma de entrega, encuentra también un sentido a su existencia. Es el don que cada uno de nosotros hace de sí mismo a los demás que evidencia sus potencialidades, dones y capacidades así, encuentra su realización integral como persona.

De hecho, todo individualismo que nace del egoísmo se transforma en una real y concreta destrucción del individuo, mientras que todo individualismo (personalismo) que nace como negación de sí mismo a favor de otro se transforma de hecho en la más plena realización del individuo en todos sus aspectos: personalidad, integridad, libertad, potencialidades.

Lo que aparece como positivo en nuestra sociedad de los consumos, en realidad termina siendo negativo, y lo que aparentemente viene rechazado por ser negativo es la única forma positiva de una auténtica realización individual.

Todos los “ismos” (consumismos, capitalismo, consumismo, individualismo, etc.) en realidad son exageraciones de un aspecto peculiar de la vida humana y siempre, sea individual o socialmente, se busca esa madurez individual o social que seguramente se encuentra en el equilibrio entre los distintos aspectos aparentemente opuestos entre ellos. En definitiva, la madurez individual y social corresponde siempre a la unidad entre los opuestos en nuestras vidas tanto individuales como sociales.

El individualismo se refleja en sus lados positivos y negativos en los diferentes aspectos de la vida del hombre contemporáneo:

- En el *individuo*: una aspiración en cada individuo, cada vez mayor de poder realizar sus deseos e inquietudes intelectuales, artísticas, profesionales, siempre pensando en sí.
- En la *familia*: esta misma tensión y aspiración de cada cual como persona que se antepone al hecho de ser y formar una pareja, la cada vez más grande capacidad de autonomía de la mujer en el trabajo y la profesión, las presiones del mundo de los consumos, etc., por un lado, amenazan la integridad de la familia y por otro exigen cada vez más una madurez mayor en las relaciones humanas de pareja y entre los componentes del núcleo familiar.

Siempre que se piensa en individuo, se piensa en “soledad”, siempre que se piensa en soledad, se identifica a la persona caminando por separado y entre una gama de objetos que lo rodean sin prestarles atención, lo uno en lo vario existe, lo uno en la diversidad se palpa, pero cómo entenderlo así en la persona, como hacer ver que, a pesar de la inmensidad de seres, el otro no afectará su unidad, su identidad, antes bien, la complementará y plenificará en la relación.

3.3 LA RELACION COMO ELEMENTO IMPRESCINDIBLE EN LA VIDA DEL HOMBRE.

En Buber, la relación es entendida como algo esencial en el hombre, y no como mero accidente, es decir, la esencia del hombre es su ser racional, por lo tanto, la relación es la tendencia natural en el ser humano. El hombre busca siempre relacionarse, tiende a salir de sí mismo para encontrarse con el otro a través de la relación, para así generar en “entre”.

La esencia del hombre está contenida en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya en la realidad de la diferencia entre Yo y Tú, es decir, cuando descubro que la otra persona es diferente a mí en toda su manera de ser, me descubro a así, como ser único, con un núcleo integrador que permite que se dé la relación, que me concede mi capacidad de poder salir al encuentro, de salir de mi ensimismamiento y buscar mi Tú, hacerme en el otro y plenificarme en él⁷².

La revelación es lo que da sentido a la vida humana, ésta es lo que hoy hará florecer nuevamente el interés por volver los ojos a la vida, por salir de mi mismo y entrar en el otro a través del diálogo, en medio de esta pérdida de integridad social y personal, surge el otro como derrotero, el otro como una oportunidad de pisar nuevamente el mundo y hacerlo verdaderamente humano, viviendo en relación constante, generando el verdadero encuentro con cada uno de los que nos rodea y viviendo en comunidad con cada persona que nos interpela.

3.3.1 El diálogo.

El verdadero diálogo se constituye en la autenticidad del ser, esto se logra cuando la persona es sincera, y transparente consigo misma, cuando logra entenderse y aceptarse logrará generar un auténtico diálogo, siendo transparente con los demás. En el auténtico diálogo acontece el camino hacia el otro en toda su verdad, esto no significa que la persona acepta totalmente el modo de pensar del otro, por tanto, se puede estar de acuerdo, como no, lo fundamental del diálogo para Buber es aceptar al otro incondicionalmente, hacer presente al otro como persona total y única, dándole el valor y respeto que se merece como tal, sea o no su pensamiento acorde al mío, sólo desde este punto, desde la perfecta alteridad, se puede generar un diálogo auténtico: *“el dialogo autentico no se trata de*

⁷² Cfr. Carlos Díaz. El humanismo de Martin Buber, colección persona, Salamanca 2004, p. 115.

*seleccionar para mí a las personas con las que quiero convivir sino de aceptar a los que están ahí*⁷³, el hombre sólo puede ser percibido en cuanto totalidad existente, como compañero.

3.3.2 Lo que genera el dialogo⁷⁴.

Una de las principales condiciones para que se pueda generar el diálogo es el saberse dirigir al otro no como un medio o como un objeto que se puede utilizar sólo para los intereses propios, sino siendo auténtico dirigiéndose a la persona no como medio sino haciéndola presente en su totalidad, como tal, digna de respeto, de ser escuchada y respetando su presencia ante mí.

La aceptación incondicional de la otra persona, el verdadero diálogo no se fija en pequeñeces sino busca abrazar a la otra persona en su totalidad, haciendo de esta mi único objetivo en el momento que se da el diálogo, contemplándola en su otredad desde la incondicionalidad.

El silencio forma parte esencial del diálogo pues el diálogo no se centra sólo en el hablar, sino que el silencio fundamenta la intimidad, intimidad que debe estar presente entre las personas que dialogan, pues el diálogo es una de las formas más perfectas de relación, por lo tanto, el permanecer en silencio de vez en cuando, permitirá escuchar al otro, el verdadero dialogo no se predispone, el silencio dispone al diálogo, sólo cuando se hace verdadero silencio, la comunicación en el dialogo se perfecciona, se hace sublime y nace de este diálogo la palabra básica Yo- Tú.

Sólo el silencio en presencia del tú en libertad, y permite al hombre establecerse en esa relación de equilibrio entre el Yo y el Tú, donde el espíritu no se manifiesta, pero está ahí presente, respetando la presencia del otro, en su forma de ser y actuar. El conocimiento nace cuando las personas se incluyen en la presencia, es la contemplación recíproca, donde el ser se descubre a quien quiere conocerlo.

Para que se genere el diálogo es importante la franqueza interhumana, al utilizar la franqueza, se hace referencia a una sinceridad no solo personal, sino con el otro con el

⁷³ Cfr. Buber Martin, Diálogo y otros escritos, Caparrós editores, Madrid 2005, p. 63.

⁷⁴ *Ibíd.* Pp. 116-118.

que estoy dispuesto a vincularme, solo así el diálogo será verdadero, la disposición a la escucha del otro, dejará de manifiesto un diálogo sincero y completamente íntimo⁷⁵.

3.3.3 El “Entre”

El verdadero diálogo, solo se da entre personas auténticas, es necesario que la persona se abra al diálogo, sea sincera consigo misma y con los demás, que no viva en la imitación o la apariencia, sino que sea tal cual es, sin más ni menos.

El entre pues, no está ni en el Yo ni en el Tu sino en medio de ellos, en entre se genera en el encuentro, cuando se dice Tú con todo el ser aparece una unión, más no como impedimento para la relación; el espíritu actúa entre nosotros y nos permite conocerlo, pues este no puso su tienda ni en mi ni en ti, sino que la puso entre los dos, al igual la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente, pero no arrancado de la óptica de la existencia personal, ni tampoco de las dos existencias personales, ni tampoco de las dos existencias personales, sino aquello que las trasciende a ambas, es lo que se cierne entre las dos.

Desde su nacimiento, el hombre se encuentra en perfecta relación Yo y Tú (la madre) y se identifica con él, siempre están dos en reciproca presencia, cuando crece, toma cierta independencia de su madre, pero entra en relación con los objetos que serán medios, para realizarse, cuando reconoce al otro, se realiza y se reconoce, es decir en el otro se complementa más no se hace⁷⁶.

3.3.4 Presentificación

en Buber la empatía con el otro es hacerse presente, ponerse en la presencia del otro, es ponerse en los zapatos del otro, conocerlo desde su realidad, tener una conexión con la persona que desea ser confirmada, escuchada, que tiene el deseo de sentirse digna y aceptada en el encuentro.

La personificación significa la capacidad de ser escuchado y así, saber escuchar; en el que ha impedido que se realice esa presencia plenamente a la otra persona (hablando claro está, de la actual crisis posmoderna), ha sido el hombre que se ha fundado en la experiencia y en la utilización de los demás, en vez de liberar, lo que está incluido en el mundo del Tú, lo reprime; en vez de contemplarlo, lo observa, en vez de aceptarlo se sirve de él⁷⁷. La relación se contempla en la presentificación, cuando veo al otro como alguien,

⁷⁵ *Ibíd.* Pp. 86-90.

⁷⁶ Cfr. Buber Martín, *Yo y Tú*, caparros editores, Madrid 2005, pp. 45-46.

⁷⁷ *Ibid*, pp. 46-48.

cuando me relaciono con las demás personas, cuando hay confianza, reciprocidad y aceptación.

El hombre quiere ser confirmado en su ser por otros hombres y tener una presencia del otro. “la persona humana necesita una confirmación, pues el hombre como tal la necesita; el animal, no necesita estar confirmado, porque es lo que es sin duda⁷⁸, pero el hombre por su naturaleza misma, si necesita ser confirmado por el otro, ya que este desde que nace (a diferencia de los animales que se dejan llevar por el instinto, que es lo que desarrollan más), necesita de la otra persona para poder vivir, es decir, necesita vivir en comunidad para desarrollarse.

⁷⁸ Cfr. Buber Martín, El camino del hombre, Altamira, Buenos Aires 2004, p. 146.

CONCLUSIÓN

Se ha llegado ya al final de este tercer capítulo y por lo tanto el final de este trabajo; hasta este momento hemos hablado del hombre de distintas maneras, se ha hablado del hombre como ser racional con capacidad de salir al encuentro, un ser con capacidad de dialogo, de presentificación, se ha visto al ser humano como ese que, por esencia, tiende a relacionarse con otros seres, ese ser que por necesidad y obligación ha de buscar al otro y hacer su camino junto con él.

La persona es un ser con otros y eso quiere decir abierta al mundo y a las demás personas. Sobre todo, estas últimas le ayudan a definirse, porque el Yo se perfila cuando hay un Tú que se lo facilita. De esta interacción surge igualmente el nosotros: Martín Buber expresa que el Yo y el Tú son palabras derivadas de la palabra básica Yo-Tú. Para él una palabra básica como ya se vio, es la que expresa la manera como nos relacionamos mutuamente. Decir Yo, es reconocer implícitamente el tú del cual el yo, al afirmarse, se distingue. De esta manera antes que el Yo o el Tú, tomado separadamente, está el Yo-Tú como realidad comunitaria y social que hace posible la personalidad individual. La persona se realiza, entonces, en la comunicación que no es nada distinto a una relación con sentido. Una relación humana. Una relación social. Una relación recíproca.

Buber proclama una relación del “Tu” para la existencia humana. La verdad más profunda del hombre en su relación con los otros. Existir es coexistir, el hecho fundamental de la existencia es el hombre con el hombre. El hombre es un ser para el encuentro, solo comprende su misterio cuando encuentra al otro hombre y crea con él una relación interpersonal.

La relación entonces es pura reciprocidad que además de concentrarse entre dos, mediada por la palabra y el amor, se potencia en la comunidad y en la necesaria aparición de un tercero que representa los intereses de toda la comunidad de hombre.

Hoy se vive más en el mundo de Ello que en el mundo del Tú, el mundo de los objetos se ha convertido en el refugio dl hombre actual, el Ello se ha convertido en impulsor de valores individuales, cada nuevo objeto me invita a poseerlo a mí y sólo a mí, pero como ya se vio, una persona que solo vive en el mundo de los objetos, no pude llamarse ser humano.

Tampoco podemos decir que la palabra básica Yo-Ello es prejudicial. Como también lo material es prejudicial, al contrario, ambas son necesarias para la plena

realización del hombre; lo perjudicar sería que a la materia se le atribuyese lo existente. Si el ser humano la deja dominar (y lo está haciendo) le invade el incesante creciente mundo del ello, el propósito Yo se despotencia a favor suyo, hasta que el incubo sobre el y el fantasma dentro de él susurran mutuamente el reconocimiento de su no salvación⁷⁹.

⁷⁹ Cfr. Buber Martín, Yo y Tu, caparros editores, Madrid 2005, p. 46.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Buber Martín, Yo y Tu, caparros editores, Madrid 2005.*
2. *Buber Martín, El camino del hombre, Altamira, Buenos Aires 2004.*
3. *Buber Martín, Diálogo y otros escritos, Caparrós editores, Madrid 2005*
4. *Carlos Díaz. El humanismo de Martin Buber, colección persona, Salamanca 2004*
5. *. www. Filosofía. Idóneos.com/index.php/*
6. *Diez de Velazco Francisco, introducción a las religiones, Trotta, Madrid 1998.*
7. *Buber Martín, ¿qué es el hombre?, fondo de cultura económica, México 2005.*
8. *Buber Martín, Sanación y encuentros, colección persona, Salamanca.*
9. *Buber Martín, El conocimiento del hombre, caparros editores, Salamanca 2004*
10. *Buber Martín, Eclipse de Dios, Colección Hermeneia, ediciones sígueme, salamanca 2003.*
11. *Coreth Emerich, ¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica, Herder, Barcelona 1991.*
12. *Levinas Emmanuel, Humanismo del otro hombre, siglo veintiuno editores, Madrid 2006*
13. *Abbagnano Nicola, Diccionario de filosofía, fondo de Cultura Economica 1987.*