

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DEL OTRO Y DE LA COMUNICACIÓN INTERSUBJETIVA A TRAVÉS DEL PENSAMIENTO DE MARTÍN BUBER

Por Tomeu Barceló

1- Martín Buber y la teoría contemporánea del conocimiento.

En líneas generales el pensamiento de Martin Buber se desarrolla en torno a la distinción fundamental entre el mundo objetivo del *ello* y el personal del *tú*, consistiendo su originalidad en el descubrimiento de la esencial relación de estas dos esferas con el *yo*. De hecho Buber no habla nunca de *ello* o de *tú* aislados del *yo*, sino de dos parejas de relación: *yo-tú*, *yo-ello*.

“No hay un yo en sí, sino sólo el yo de la relación yo-tú y el yo de la relación yo-ello”.

La relación *yo-tú*, descrita por oposición a lo que Buber designa como *yo-ello*, constituye, pues, el nudo del pensamiento buberiano; es decir, originariedad de la sociabilidad por oposición a la estructura sujeto-objeto, no siendo ésta necesaria como fundamento de aquélla.

La significación central del pensamiento de Buber radica así en esa su reivindicación de una relación con el otro esencialmente distinta a cualquier relación asimilante del otro como objeto o a una invención psicológica de esa relación.

Buber, con esto, está cuestionando esa primacía indiscutida del objetivismo intelectualista que alcanza su expresión más definitiva en la ciencia que presenta, como modelo de toda inteligibilidad, el conocimiento objetivo y lo considera incluso como paradigma del acto espiritual por excelencia. La filosofía del diálogo atestigua esta puesta en cuestión de la objetivación y de la tematización como únicas fuentes del sentido.

¿Responde el pensamiento de Buber a la vocación de la filosofía? ¿Asegura esta doctrina, en su originalidad, el poder decir *yo* sin que ese poder se fundamente en la libertad de una conciencia que identifica y refiere el ser esencialmente a sí misma?

Según Lévinas la metafísica se muestra como “un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar, de un *en lo de sí* que habitamos, hacia un *fuera de sí* extranjero, hacia un *allá lejos*. El término de este movimiento es realmente la otra parte, lo otro en sentido eminente.

Exterioridad, pues, del término de la metafísica, irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de mí a mí mismo, movimiento que, como deseo e inadecuación, es necesariamente una trascendencia.

Pero esta alteridad sólo es posible si lo otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el “mismo” no relativamente, sino absolutamente. Ahora bien, un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida en la relación *en cuanto yo*.

Tal relación no podría ser, claro está, una “representación” un “pensamiento” porque el otro se disolvería allí en el *yo*.

Así que, en la relación *yo-otro* en sentido eminente, el poder del *yo* no traspasaría la distancia que garantiza la real alteridad de lo otro, una alteridad que no es formal, que no es un simple revés de la identidad, sino anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del *yo*. Lo otro tiene que permanecer siendo siempre “otro” con

una alteridad que constituya su contenido mismo de otro; tiene que quedar otro con una alteridad que no limite al yo.

La relación yo-otro, en sentido eminente, no puede, por tanto, ser de otra manera que *en diálogo*. El lenguaje lleva efectivamente a cabo una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes, sino que es una relación en la que el otro, a pesar de la relación con el yo, sigue siendo trascendente al yo. Pero una relación cuyos términos no forman una totalidad sólo puede producirse como intercambio entre el yo y el otro “cara a cara”. Y para que esa relación se produzca hace falta ineludiblemente *poder decir yo*. La relación, en la que se hace posible y se respeta la alteridad del ser, tiene que empezar siendo llevada a cabo por uno de los términos de la relación, y tiene que ser llevada a cabo como el movimiento mismo de la trascendencia, o sea, como el recorrido de esa distancia que realmente separa al yo del otro; en ningún caso como una asimilación o como una invención psicológica de ese movimiento.

La alteridad sólo es posible, a partir del yo, si bien la relación con lo otro y con el otro en sentido eminente sólo se conoce en la medida en que yo mismo la realizo: “La presencia nace cuando el tú se hace presente”.

¿Podremos considerar al lenguaje como adecuado para constituir el ámbito en el que se desenvuelva y tenga lugar esa relación de inmediatez yo-tú? La respuesta está en la distinción que Buber realiza entre el lenguaje como “dicho” y el lenguaje como “decir”, entre “hablar sobre algo” y “dirigir la palabra”. En cuanto “dicho”, el lenguaje habla sobre algo y expresa la relación del que habla con el objeto del cual habla.

Frente al lenguaje como “dicho” se distingue el lenguaje como “decir”, que exige ser examinado en su peculiaridad y significación propias: “Se dice esto o aquello pero se puede decir al mismo tiempo tiempo tú”. La palabra *tú* es un dicho, en efecto, pero es el dicho del decir en cuanto decir. Es un vocativo en el que resuena una llamada, el pronombre cuya naturaleza es abrir el acontecimiento de la interpelación, interpelación que inaugura una ética de la sociabilidad, de la relación con el otro en el compromiso, en el respeto y en la responsabilidad.

La obra de Buber representa, por tanto, una renovación de la ética que comienza ante la exterioridad y la alteridad del otro, ante el ser singular e irreplicable del otro, ante su *rostro*, un rostro que implica mi responsabilidad y requiere mi respeto “por su expresión humana, la cual no puede, sin alentarse, ser tenida objetivamente a distancia”. Esta nueva ética es también una nueva forma de comprender *el poder decir yo* y, por tanto, responde a la vocación de la filosofía.

En el panorama filosófico contemporáneo, el desarrollo de la teoría del conocimiento se despliega como un proceso de revisión del problema sujeto-objeto en los términos en que fue planteado por la filosofía de la modernidad. El sujeto encerrado en sí mismo, separado y metafísicamente origen de sí mismo y del mundo, es denunciado como una abstracción insostenible. (intencionalidad en Husserl, “ser en el mundo” en Heidegger, “yo y mi circunstancia” en Ortega). La realidad concreta es, desde ahora, no el yo pensante como pensante, sino el hombre en relación con el mundo, en medio de su circunstancia, proyectado más allá de su instante.

Pero para destruir la noción del sujeto encerrado en sí es necesario descubrir bajo la objetivación, haciendo uso del análisis, las estructuras que soportan la objetivación misma, llegándose entonces al hecho de que el hombre existe en situación antes de que él se hay situado: *Ese ordenamiento de los fenómenos que llamamos mundo ha nacido en virtud de nuestro encuentro con el ser múltiple que no es obra nuestra... Todo ese ser es establecido...Este establecimiento del universo es la*

realidad fundamental de la existencia, accesible a nosotros en cuanto seres vivos. (Buber).

Se trata de la conciencia de que la relación con el objeto no es ya la relación con el ser, ni de que el conocimiento “objetivo” es el itinerario original de la verdad. El conocimiento objetivo ha de situarse en una luz que ilumine su propia constitución.

Esta conciencia de la original pertenencia al ser será lo que, de manera efectiva, marcará el final de ese privilegio propedéutico y ontológico de una teoría del conocimiento que expone la forma en que un sujeto alcanza un objeto, abriéndose a un “conocimiento” del ser y a una teoría de este conocimiento.

El conocimiento aquí no es sólo una de las actividades del sujeto, ni siquiera la más alta, sino su esencia misma en cuanto sujeto, aquello por lo que existe a partir de sí mismo. Desde el momento en que se establece al sujeto como conciencia, todo acontecimiento que se produzca en ésta no puede sino proceder de este sujeto que toma conciencia de sí mismo, o sea, que se autocomprende como ser *separado*.

La teoría del conocimiento, en el sentido moderno, tiene así un valor fundamental, pues nos enseña cómo llegar al ser mismo. Ha de preceder, por ello, a toda otra investigación filosófica, no sólo como una propedéutica del saber, sino, más decisivamente, como teoría del absoluto. La conciencia de que la relación con el objeto no es necesariamente la relación con el ser y la idea de que la realidad fundamental de la existencia no es el yo pensante y como pensante, sino ese establecimiento del ser anterior a la actividad constituyente del yo, junto a la evidencia de una original pertenencia al ser, marcan, pues, el fin de la concepción de que de la teoría del conocimiento se ha tenido desde Descartes hasta Husserl.

De manera que el conocimiento, si se dirige en la filosofía contemporánea, más allá del objeto hacia el ser, no va al ser en el mismo movimiento que va al objeto. ¿Cómo describir positivamente este movimiento? Buber es un precursor en esta búsqueda. Su doctrina de la relación yo-tu se muestra desde esta perspectiva, como un agudo cuestionamiento crítico de la supremacía omniabarcante del sujeto cognoscente y de la consiguiente relativización de sus esferas de experiencia, incluida la experiencia del otro, a objetos de conocimiento.

Para Buber, el conocimiento objetivo ha de situarse en una luz que ilumine su propia constitución. La comunicación con el ser en la verdad original no será tematización, sino que trazará sólo el contexto en el que la tematización será posible.

En Buber, la doctrina de la relación yo-tú ocupa el lugar del cuestionamiento crítico de la supremacía de la relación sujeto-objeto y se plantea como búsqueda de las estructuras anteriores a la objetivación.

2.- La evolución del pensamiento buberiano y la formulación del principio dialógico como método.

2.1.- La etapa místico-existencial.

Desde un punto de vista cronológico, Buber partió del misticismo. El misticismo fue para él algo vital que encarnaba, ante todo, un espíritu de abierta oposición a esa visión “oficial” de una religión que separa a Dios del mundo, de la creación y de la historia. El Dios del misticismo, como sujeto absoluto, y el mundo creado, como objeto, son idénticos. Para el primer Buber, pues, el misticismo abre simplemente el camino hacia la verdad.

Pero en Buber, la unidad del sujeto y del objeto no llevará a una filosofía de la identidad (Schelling), sino a una filosofía de la realidad como síntesis entre algo que actúa (sujeto) y algo que recibe esa acción (objeto).

Esta filosofía de la realidad se configura, en Buber, desde el afán de llegar a una solución para los grandes problemas que se planteaban a su generación que no debió sentirse particularmente feliz viviendo a la sombra del nihilismo y sin nada que proponer contra esa enfermedad moral, diagnosticada por Nietzsche, de la conciencia europea.

El impulso que subyace a la filosofía de Buber es el de clarificar como el hombre del siglo XX, tras las conmociones que ha sufrido puede esperar afrontar de nuevo la realidad, y afrontarla de tal manera que pueda descubrirle un sentido.

Pero un sentido que se manifieste a él y le permita, simplemente, ser. En otras palabras, ¿es posible descubrir una dimensión, una realidad, un sentido que fundamente la existencia humana de cara a los peligros que la amenazan? El hombre puede aceptar un significado para la propia vida si lo ha descubierto, es decir, si se le ha manifestado en su encuentro con el fundamento; no si se lo ha inventado. Buber va a dedicar todos sus esfuerzos, pues, a la búsqueda de una visión de conjunto de la realidad en la que no haya quiebra, ruptura absoluta entre sujeto y objeto, entre teoría y práctica, entre Dios y el hombre.

Para Buber, se trata de adoptar una posición mucho más “fundamental” que la de una simple “teoría moral”. Buber considerará que la principal tarea filosófica es despertar en el hombre la voluntad de una vida cada vez más humana.

Su descubrimiento del hasidismo entre 1904 y 1909 constituye la fuente de inspiración, el trasfondo originario de la doctrina buberiana. Buber fue el primero en estudiar e interpretar, desde un punto de vista filosófico-hermenéutico, los textos hasídicos. Encontrará su idea fundamental de que el verdadero acceso a la realidad suprema no pasa por la separación de sujeto y objeto, de lo teórico y lo práctico, así como la posición, para él decisiva, al problema del mal y a la deshumanización del hombre.

Hasidismo deriva de *hasidut*, palabra hebrea que significa piedad, compasión. Su rápida expansión se debió al rabino Ben Eliezer que fue el principal promotor de comunidades unidas por el fervor místico, por la alegría y el amor recíprocos, exaltando las formas simples de vida y una enseñanza más allá del ritualismo y del moralismo formal.

La cosmovisión hasídica, como cosmovisión mística, postula una unidad fundamental de lo real, un orden de la realidad donde la multiplicidad del mundo, la separación entre mundo y Dios, e incluso la propia diferenciación de los hombres, son asumidos en el foco vivo de una unidad superior. El influjo de este interés por el hasidismo, junto con influencias de algunos románticos alemanes y de hombres como el maestro Eckhardt, el interés por el hinduismo, el budismo y el teorismo, todo ello bien conciliado con la imagen hasídica y cabalística por su orientación común a la unificación total de la realidad, son los elementos que ofrecen el fundamento para comprender el misticismo de Buber en su juventud, así como algunos caracteres importantes de su pensamiento maduro.

La obra *Daniel* marca la etapa de transición entre el período místico y el período dialógico. Si la tensión mística implica extática unificación del mundo y del hombre en el ser primordial, la *filosofía de la realización* contenida en *Daniel* es que el hombre puede adoptar fundamentalmente, frente a la existencia, dos actitudes esenciales: una consiste en “orientarse en ella”, la otra en “realizarla”. Mediante la orientación se adopta frente a la realidad una actitud de conocimiento y uso: las cosas

y las demás personas son, para mí, básicamente instrumentos y objetos. En este caso, el ser de la realidad, la cosa misma, se vuelve inaccesible. Orientándome en los hechos y en los acontecimientos, esforzándome en ponerlos en su lugar, mantengo entre ellos y yo una distancia destinada a preservarme de su influencia; les impongo un estatuto de objeto del cual quedo dueño para disponer a mi gusto. Desde esa actitud de orientación, tanto la objetivación de las cosas como su utilización para los propios fines son el resultado de una voluntad de apropiación y de un afán por mantenerse *intacto*, en el sentido literal del término.

Pero frente a esta actitud de conocimiento y uso se distingue otra actitud que Buber llama “realización” y que afronta la realidad como investida de la dignidad de *otro*, es decir, con un estatuto ontológico diferente al de objeto. “Realizar” es, para el Buber de *Daniel*, reconocer a las cosas y a las personas su carácter de ser propio e independiente, singular y provisto de su propia razón de ser. “Realizar” es no disponer de lo que posee el carácter de otro como si se tratase de una cosa sometida a mi voluntad. En esta actitud de realización se actualiza, según Buber, la verdad de la vida, pues la vida se realiza sobre todo aceptando al otro y a lo otro como algo real con lo que me encuentro.

Realizar el encuentro es, pues, consentir en abdicar de parte de mi autonomía, mientras que orientándome solo yo mantengo la iniciativa de lo que puede suceder entre mi objeto y yo. Realizar el encuentro es dejarse afectar, dar paso a lo que, tal vez, modificará mi forma de ser, sin que me sea posible prever en qué sentido. Mientras en la actitud de orientación, el yo se esfuerza por mantenerse intacto de cualquier “acción” o influencia procedente del objeto, en la actitud de realización, realizando el encuentro, se concede a lo otro el derecho y la posibilidad de llegar hasta mí.

No se trata, sin embargo, de establecer una dicotomía que requiera una elección exclusiva en favor de una de las dos actitudes fundamentales. La orientación no representa el mal sino que ha de reconocerse abiertamente que nos es indispensable y que tiene su positividad específica. Lo que no resulta positivo es esa magnificación que supervalora el poder de la orientación hasta caer en el error de sustituir por completo la realización. Pues sólo en la implicación y en el compromiso que el encuentro entraña se manifiesta al yo lo otro en sentido eminente, es decir, un sentido no fabricado por el hombre.

Lo real, el ser, tiene, para Buber, la estructura relacional de la existencia. Porque el otro no se manifiesta a mí más que en la medida en que yo consiento en dejarlo ofrecerse a mí en toda su alteridad y en su dinamismo, en cuanto me solicita y me interpela.

2.2.- La formulación del principio dialógico como método.

El desarrollo de la relación yo-tú, como encuentro dialógico que envuelve la realidad entera y la manifiesta permitiendo al yo y al tú su acceso a ella en sentido eminente, constituye el pensamiento maduro de Buber, contenido, por primera vez, en *Ich und Du* (1932). Esta obra inaugura el período dialógico del pensamiento buberiano.

La doctrina buberiana proclama que, para comprender verdaderamente su mensaje, es indispensable seguir la vía que conduce a él. En el pensamiento de Buber, “comprender” y “realizar” son, en ciertos contextos, términos intercambiables: “realizar una cosa” sería como decir que es el mejor modo de comprenderla

íntimamente. Para Buber, sólo este tipo de conocimiento constituye una verdadera comprensión, el conocimiento justo de la realidad.

El principio dialógico es, en la filosofía de Buber, al mismo tiempo, fundamento, punto de partida y método, como lo fue el *cogito* en la filosofía de Descartes.

Para Buber, sólo comprometiéndose con la realidad es como verdaderamente la conocemos. Lo que propone es algo así como una comprensión “por unión”, pero que no es coincidencia con la realidad, como sucede en el bergsonismo.

Desde el momento en que se pretende leer el mensaje buberiano desde una actitud “orientadora”, es preciso dudar seriamente de poder llegar hasta sus aspectos esenciales. La realidad del principio dialógico no es comprensible sin haber participado en ella, sin entrar en la relación dialógica a la que se refiere. Pues el diálogo no es otra cosa que esa participación misma.

Lo dicho para el método buberiano vale, pues, igualmente para su mensaje, pues, en rigor, éste no es una teoría ni un sistema, sino, ante todo, un método.

Siempre se ha presentido que el hombre se manifiesta a sí mismo como tal en la medida en que entra en la relación esencial y afronta la realidad desde esa actitud desinteresada que permite el reconocimiento y el compromiso con la alteridad de lo otro. Esa actitud del hombre que mira un árbol sin ninguna intención interesada es algo tan cotidiano y propio del hombre como mirar ese mismo árbol buscando en él la rama que le servirá de bastón.

Se trata, en efecto, de la misma dualidad que, en *Daniel*, oponía orientación y realización. Pero ahora, en *Ich und Du*, Buber aporta a su concepción inicial algunas modificaciones de gran importancia. En *Ich und Du*, la relación yo-tú funda el ámbito ontológico del *entre los dos*. El principio dialógico no tiene su lugar ni en el dominio de la subjetividad del yo ni en el dominio de la subjetividad del tú, sino muy precisamente *entre*.

Lo esencial no sucede ya, para Buber, *en* el hombre, sino *entre* el hombre y aquello con lo que se encuentra. Esto que sucede *entre* adopta un preciso carácter verbal, debiéndose entender esta expresión no sólo en un sentido puramente metafórico o simbólico. En el pensamiento maduro de Buber es el lenguaje el que abre un nuevo mundo de significación y el que actualiza lo esencial.

Buber piensa que, en cuanto la relación yo-tú implica el compromiso total de la persona, sólo ella puede pronunciarse con el ser entero mientras, al pronunciar la palabra fundamental yo-ello, mi ser no estaría totalmente presente ni completamente actualizado.

3.- La distinción fundamental entre experiencia y encuentro.

En Husserl y en Sartre, el acceso del yo al otro está planteado en la esfera de la observación: el otro se sitúa en el *medium* de la percepción sensorial. En Heidegger, el otro aparece en el ámbito de la actuación. En Buber, sin embargo, el ámbito o lugar del tú es el lenguaje. La relación yo-tú y la relación yo-ello son, ante todo, palabras fundamentales o protopalabras, palabras sobre las que se fundamenta todo el lenguaje de las personas adultas y civilizadas. Quien está en la relación con un tú o un ello, habla, dice “tú” o dice “ello”, y el yo mismo es solamente “yo” mientras dice “yo”, o sea, el yo de la palabra fundamental yo-tú o el yo de la palabra fundamental yo-ello. “Ser yo y decir yo –dice Buber- son uno y lo mismo”. “En realidad el lenguaje no se halla en el hombre, sino el hombre en el lenguaje”.

El lenguaje subyace, pues, a la esfera de la subjetividad y a su estructura intencional.

En lo primero que es preciso reparar es en esta diferencia fundamental entre el lenguaje que dice yo-tú y el lenguaje que dice yo-ello. La palabra fundamental yo-tú es, por esencia, un “dirigir la palabra”, un “decir”, mientras que el lenguaje de la palabra fundamental yo-ello es, por esencia, un “hablar sobre”, un “dicho”. “Tú” es aquel a quien se dirige la palabra, o puedo ser yo mismo cuando es a mí a quien va dirigida la palabra.

“Dirigir la palabra y “hablar” sobre” son, entonces, las dos dimensiones fundamentales del lenguaje que Buber señala como dualidad de palabras fundamentales.

El lenguaje, así clasificado, constituye para Buber el fundamento sobre el que se basa la dualidad de las actitudes fundamentales; “dirigir la palabra” y “hablar sobre algo” establecen dos modos de existencia muy diferentes, pues de modo muy distinto se hace presente aquello a quien digo “tú” y aquello sobre quien hablo en tercera persona.

No deja de resultar tentadora la idea de pensar esta articulación de las *palabras fundamentales* en términos de intencionalidad, pues, “las palabras fundamentales yo-tú y yo-ello son actitudes en virtud de las cuales me vuelvo intencionalmente sobre algo o sobre alguien.

Buber distingue en esos dos planos del lenguaje entre aquello que es estructura presencial del ser y aquello que vive en la presencia del ser, entre aquello que es “figura del ser” y aquello que “viene configurado por el ser”. Al ser pronunciada la palabra fundamental “yo-tú”, el yo se vive en relación con “algo distinto de sí, con una alteridad conscienciable”, mientras que al ser pronunciada la palabra fundamental “yo-ello”, el yo se vive en relación con “una alteridad no conscienciada como tal”. Este algo de no conscienciado en sí es lo que Buber denomina “objeto”, objeto de experiencia y uso.

Lo experimentable lo es siempre, ante todo como representación. Lo que en la relación yo-ello se aborda como objeto es algo fijo, estable, que permite una tipificación y una paralización en la que se fundamenta la validez del discurso científico. También, no obstante, puede el objeto manifestar “lo dinámico” como impulso vital que dinamiza el objeto desde lo más íntimo de su particular configuración existencial.

Se trataría, sin embargo, de un dinamismo verificable, controlable, expresable en fórmulas y relaciones matemáticas, lo que permite la configuración de las ciencias biológicas.

Aquello que abordo en la relación yo-ello como objeto puede asumir contextos formales diversos y ofrecer distintas posibilidades prácticas. Para Buber, como queda dicho, todo experimentable en la relación yo-ello, o sea, todo lo objetivable es también utilizable, pues manifiesta una disponibilidad para ser situado en el ámbito de la funcionalidad, para ser instrumentalizado. La característica esencial de todo lo objetivable e instrumentalizable es estar regido por la ley de causalidad.

La palabra fundamental yo-ello y la relación a que da lugar incluye, pues, el experimentar que continuamente constituye el mundo, y el utilizar que conduce este mundo a los fines múltiples de la vida. El concepto de experiencia queda, así, articulado, para Buber, y delimitado como “lo radicado en la dimensión espacio-temporal”.

En contraposición con lo que sucede en la actitud fundada por la palabra fundamental yo-ello, cuando es pronunciada la protopalabra yo-tú el yo se vive en la

relación con algo irreductible a la condición de *Gegestand*, algo que se manifiesta como índice de la presencia de una alteridad respecto al yo. En esta mutua presencia entre yo y tú se verifica una especie de “conocimiento de presencialidad”.

La relación yo-tú es, pues, oposición en la que lo opuesto dice, por una parte, la presencia de un tú en sentido estructural, y, al mismo tiempo, su distinción de mí. No hay, pues, identificación sino diversidad. Pero tampoco puede tratarse de una diversidad absoluta, pues quedaría entonces excluida la posibilidad de la relación. En esta oposición interpresencial la relación se caracteriza por el hecho de que en ella los opuestos son *inmediatos*.

Y puesto que la relación yo-tú no tiene lugar en el yo ni en el tú, ni en un espacio que abarque y determine a ambos, sino precisamente en el ámbito ontológico del entre los dos, la inmediatez no es desvanecida por el tiempo: en palabras de Buber, “el presente no es aquí lo que transcurre y pasa sino aquello que está frente a nosotros y que *dura* frente a nosotros”.

Las palabras fundamentales abren, en conclusión, dos horizontes distintos de relación, según Buber: la relación de experiencia y uso, en la que la realidad es formalizada, fijada e inmovilizada y la relación de invocación, en la que adquiere su consistencia y valor propios el ser personal irreductible, como tal, al *status* de objeto.

En el encuentro interviene íntegramente el ser de uno mismo con una especie de plenitud de unidad. La palabra primordial yo-tú es directa y se caracteriza por la reciprocidad o mutualidad. Ella se dice, con el ser entero. Por el contrario, la palabra fundamental yo-ello, que establece la relación de experiencia y uso, nunca se dice con el ser entero, pues es la expresión propia de un yo que se siente como una individualidad, que adquiere conciencia de sí mismo en cuanto sujeto que pone orden en el caos de sensaciones al servicio de los fines prácticos de la vida. El yo que dice “tú” se vive como persona y tiene conciencia, no de cosas que utiliza o pudiera utilizar, o sobre las que piense, sino de sí mismo, de su consistencia personal, y tiende a encontrar, no cosas, sino otras personas.

La relación del yo con el tú es, pues, inmediata y tiene la característica de la presencia. Presente es, para Buber, lo que persiste. El instante matemático sólo es un “ahora”; en la relación yo-ello no cabe el presente, pues los objetos que el hombre conoce y utiliza subsisten en el tiempo que transcurre. Para Buber, el objeto solamente es percibido cuando la duración ha cesado.

El reto para los filósofos sigue siendo, según Buber, dar acceso a una dimensión que solamente puede ser concebida dinámicamente, y a la que se tiende inexorablemente a congelar al sucumbir al vértigo de la objetivación.

Buber manifiesta su opinión respecto a que la filosofía moderna ha estado empobrecida por un estrecho concepto de razón, pareciéndole la noción escolástica de *intellectus* –como distinta de *ratio*– más adecuada para expresar la auténtica naturaleza intelectual del hombre. Para Buber, el intento kantiano de restablecer la objetividad de un conocimiento de la “realidad” tal como un hombre puede conocerla no logra, en último término, liberarse del subjetivismo. Además, su doctrina de las categorías le parece que pone el acento en distinciones triviales mientras que otras categorías esenciales al intelecto humano son ignoradas por Kant.

La omisión más importante en la lista kantiana habría sido, según Buber, la apuntada por Renouvier, quien consideró a la “personalidad” como la más grande y completa categoría que el hombre posee.

Buber afirma que la categoría de personalidad implica dos movimientos complementarios de la mente: el primero es el “estar primeramente a distancia”; el

segundo el “entrar en relación”. Para el hombre –y sólo para el hombre- hay una “alteridad que se constituye como tal alteridad”.

Pero esta alteridad básica tendría como condición sine qua non un movimiento de distanciamiento primordial. Empleando el lenguaje kantiano, la alteridad es trascendental, no empírica, una parte esencial de la peculiar unidad de la apercepción trascendental.

Esta capacidad de inteligir lo otro como otro y como mundo es lo que, para Buber, caracteriza específicamente el ser humano como “ser en el mundo”. La existencia auténtica, en el sentido de la ontología heideggeriana, no estará, según Buber, en llegar a ser sí mismo, sino en una dualidad de movimientos complementarios que permiten al ser humano ser “sí mismo” a distancia de lo otro, pero también entrar en relación con él en una concreta dialéctica de mismidad y otredad.

Con el fin de descubrir, en toda su paradoja y realismo, el ser del hombre como ser en el mundo, es necesario contrastar metodológicamente su realidad con la de otros seres conocidos. El hecho de contrastar comparativamente de una manera adecuada conduciría a la aprehensión de lo esencial del hombre en cuanto hombre. Y es de este modo como Buber llega a la conclusión de que esa esencia del ser humano no es algo simple, sino una dualidad de movimientos desplegados de tal manera que uno de ellos es presupuesto del otro, la distancia primordial de la relación.

El ser no puede aprehenderse, pues, originariamente mediante la actividad constituyente de mi yo, sino solamente en virtud de ese gran fenómeno que es el encuentro con el otro como otro.

Con un poder peculiar, el hombre puede alcanzar más allá de lo que le es dado, penetrar más allá del horizonte de lo que, para él, resulta visible y familiar; puede, en definitiva, alcanzar un mundo, el mundo en el que está. El hombre es “ser en el mundo”, dice Buber en un lenguaje más técnico, como el ser a través de cuyo ser “lo que es” llega a ser independiente y reconocible como “conexión de ser”. Según Buber, concebir una totalidad y una unidad es originariamente lo mismo que concebir el mundo en el que el hombre está.

Es mediante la relación con lo que está frente a mí en su entera presencia, frente a la cual yo mismo estoy presente “con todo mi ser”, como se me ofrece el mundo como todo y como uno.

El animal forma, imágenes de su medio, pero en función de su código genético y de su actividad biológica. El hombre en cambio entiende lo que le es dado y busca conocerlo como ser que existe en sí; tiene la capacidad de proyectar su conciencia más allá de sus necesidades biológicas y, de este modo, no solamente reacciona a un medio, sino que orienta sus pensamientos y acciones respecto a un “mundo” que incluye y trasciende su entorno. Por ello, el mundo del hombre puede estar, y está de hecho, en continua revisión.

La *Urdistanz* que posibilita al hombre este conocimiento de la existencia de un mundo independiente, es, epistemológicamente, *a priori* en el sentido kantiano de que es la condición de posibilidad de tal conocimiento. Sin embargo, para Buber, tal *Urdistanz* requiere el proceso complementario de la relación.

Es preciso hablar de una mutua implicación ya que, si no es posible estar en relación con algo que no sea confrontado como existente en sí e independientemente, entonces es que la percepción de lo otro como independiente, desde la situación a distancia, es consustancial a la entrada en relación con él.

Así pues, la *Urdistanz* es ontológicamente hablando, pre-personal, y precede tanto a la relación yo-tú como a la relación yo-ello. Dada esta distancia, el hombre es

capaz de entrar en relación con lo otro, recorriendo esa distancia de lo otro y respecto a lo otro, superándola, pero no en el sentido de una abolición que signifique fusión, sino manteniendo la tensión polar de distancia y de relación juntas.

En conclusión, la relación yo-ello es el resultado de un acrecentamiento de la distancia y se caracteriza como relación de objetivación y de uso. La *Urdistanz* constituye el presupuesto de la relación yo-ello así como la condición indeclinable de la confrontación en la presencia yo-tú. Cuando esa distancia es, por propia decisión, excesivamente ensanchada, y en esa tesitura exclusivizada, entonces se convierte en impedimento del retorno desde la relación yo-ello hasta la presencia. Todo depende de la actitud fundamental que el hombre adopte y de la palabra fundamental que él pronuncie.

4.- El conocimiento del otro como conocimiento metafísico.

En multitud de ocasiones ha destacado Buber expresamente el trabajo realizado por Kierkegaard y su reivindicación del significado de la apertura del hombre al ser y de las condiciones de posibilidad de un conocimiento no abstracto.

Como antítesis del pensamiento hegeliano, considerado abstracto, varios autores han propuesto hablar de un “pensamiento concreto”. Un pensamiento concreto que no puede consistir, sin embargo, en un discurso, necesariamente abstracto, sobre lo concreto.

Kierkegaard intenta redimensionar el conocimiento a partir de su tesis básica de que el conocimiento debe surgir de la existencia. Un conocimiento fuera de la relación existencial es, para él, una posibilidad sin estructuración. El conocer esencial implica una relación esencial con la existencia y esto es incompatible con el postulado de una identidad abstracta supraindividual entre pensamiento y ser.

Siguiendo a Kierkegaard en esta actitud, Buber formula tres modos o tipos de conocimiento sobre cuya base el hombre se relaciona con el universo. Un primer tipo está constituido por el conocimiento llamado “científico”. Es el que resulta de la relación con la realidad desde la actitud expresada por la protopalabra yo-ello. Ese ello muestra, en esta relación, un estatuto ontológico que “se deja” formalizar y articular, sin resistencias, en forma de proposiciones objetivas. Pero el conocimiento que de la realidad proporciona es un conocimiento reducido; no es toda la realidad, en su plenitud y riqueza, sino sólo un aspecto limitado, un punto de vista. Se trata también de un conocimiento que puede generalizarse y convertirse en parámetro con múltiples posibilidades de aplicabilidad y predicabilidad.

La condición del conocimiento científico está en esta formalización y universalización. Se trata de un conocimiento que no es exclusivo de una realidad particular, sino que prescinde de lo que constituye, como tal, la singularidad e irrepetibilidad de un ser concreto. Esta formalización del saber científico es “la obra del intelecto científico”.

El segundo grado de conocimiento que Buber considera es el conocimiento denominado “estético”. Mientras la formalización y universalización son las características propias del conocimiento científico, el conocimiento estético se distingue de él por su no formalización. No es una esencia lo que se muestra al artista, sino una imagen que “no está en un mundo de dioses, sino en este gran mundo del hombre; está aquí, aunque si ningún ojo humano la busca, entonces duerme”. La imagen está vinculada a la realidad en sentido fuerte, o sea, no es formalizable como la esencia del conocimiento científico. Toda su consistencia propia está en la relación

inmediata con aquello de lo que deriva y de lo cual, en su horizonte propio de imagen es representable.

La imagen es un reflejo inmediato y concreto de aquello que, en sí, es irrepetible. La imagen es cercana a la singularidad y a la concreción, a la existencia captada en su precisa individualidad e irrepetibilidad, viniendo a posibilitar una penetración del ser en su entidad concreta. Una pregnancia de lo que es concreto e individual penetra en lo que es representado.

El tercer grado de conocimiento al que Buber se refiere es el conocimiento llamado “metafísico”. Se trata de un tipo de conocimiento que alcanza la realidad en su dinamismo originario. Se trata de una interpresencialidad que se convierte, frente al tú, en palabra y, por tanto, en significado. La presencia del otro se convierte en conocimiento del ser. La prioridad de esta manifestación del ser en la presencia y, por tanto, del conocimiento metafísico, es explícitamente considerada por Buber como condición indeclinable del conocer.

El estatuto ontológico de este acto de conocimiento metafísico es personal, o sea, tiene lugar en el ámbito de lo interpersonal. La validez y coherencia de este tipo de conocimiento no es de carácter formal, sino que vibra en una interpresenciabilidad que, en sentido metafísico, resulta actualidad. Todo intento de formalización de este conocimiento metafísico ha de hacerse bajo el riesgo de perder precisamente lo inmediato, lo auténtico. Buber insiste en esta radical interpresencialidad como lugar exclusivo donde se manifiesta el ser en su dinamismo, sin ninguna mediación.

Si Hegel cree que la filosofía debe comenzar por lo que siempre ha empezado, es decir, estableciendo el término más indeterminado, más abstracto, poniendo un absoluto que tendrá como función medir el sentido de los fenómenos, Buber, en el polo opuesto, opina que ese principio, en el que es preciso “reencontrarse” constantemente una vez que se le quiera aplicar a las realidades singulares, ha de ser tal que permita acoger a las cosas en su concreción y singularidad.

Poniendo como principio de la filosofía el sujeto o la sustancia, se está definiendo *a priori* el campo de lo que *a posteriori* se designará como verdad. La verdad de las cosas será aquello de ellas que se deja reducir al absoluto puesto como principio. En un viraje crítico, que anuncia el fin de la metafísica tradicional, Buber propone empezar por la relación. Esta categoría de la relación es también una categoría abstracta, pero Buber muestra que se trata de una buena abstracción frente a otra mala.

Tal vez podría objetarse que esta categoría de la relación, propuesta por Buber como comienzo del filosofar, no puede, es rigor, ser puesta como primera, puesto que se trata de una categoría “de lo que falta”. Sin embargo, precisamente porque la relación permite acoger en sí a lo otro del pensamiento de la relación puede ser un pensamiento dinámico.

La categoría de la relación no dice nada del ser, ni fija los límites abstractos de una totalidad vacía a llenar de determinaciones, sino que sólo indica al pensamiento en qué dirección le es preciso ir para encontrar el ser y no el vacío de una abstracción.

El conocimiento metafísico se verifica, pues, según Buber, en la presencia inmediata del ser, en el encuentro con el ser. El acto por el que se efectúa este conocimiento parte del yo abierto al ser y recorre la distancia que le separa de él. En esta relación, lo conocido es cosa distinta del acto mismo de conocer; es algo positivo.

Aparentemente, la intención de Husserl y la de Buber son la misma. Pero entre ambos hay diferencias significativas.

Las investigaciones de Husserl muestran que el conocimiento que se orienta hacia lo formal requiere siempre, como base, la evidencia primera de la cosa

individual percibida. El análisis del conocimiento se desarrolla, por una parte, sobre “el despertar de la conciencia a la idealidad de los significados apoyados en la vivencia de los actos que confieren sentido”, y por otra parte, sobre “el descubrimiento de la única presencia impleccionante de la cosa percibida, que nunca es objetiva ni conocida por completo, pero cuya característica fenomenológica consiste en que siempre está dada *en persona*, y es perfectamente discernible de lo significado. El significado no se identifica con la cosa significada. La cosa es particular, individual, concreta.

Pero esta diferencia entre el significado y la cosa no es solamente de tipo cuantitativo; no hay una referencia unívoca del significado a la cosa, ya que entonces significaría, de manera singular lo individual. La diferencia es mucho más profunda.

La esencia es siempre, pues, esencia de algo individual, aprehendida en un dato de hecho. Pero la esencia se sitúa en un nivel diferente al de las características concretas del dato de hecho. El orden del conocimiento es distinto del orden de la existencia. De ahí que sea posible la formulación de proposiciones universales y necesarias. Lo que es verdadero de una esencia permanece verdadero en cualquier punto del tiempo y del espacio en el que esta esencia pueda existencialmente concretarse. Precisamente por esa ambivalencia de la esencia pueden configurarse las ciencias experimentales en su diferencia respecto a las ciencias formales. La lógica y la matemática están configuradas con proposiciones formales y significados universales que prescindan de los datos de hecho. Y, para Husserl, puesto que la filosofía debe convertirse en una ciencia estricta como la matemática, debe fundar sus proposiciones sobre esencias necesarias y universales. La filosofía ha de articularse, pues, en el ámbito de la “intuición de esencias”.

A diferencia de Husserl, Buber no pretende una fundamentación de la filosofía como ciencia, sino poner de manifiesto un hecho metafísico que, en su opinión, condiciona la ontología como discurso formal.

El análisis buberiano se dirige a la persona y descubre allí un doble movimiento de apertura a dos ámbitos del ser. Pero, sobre todo, indica un tipo de conocimiento como encuentro con el ser en su manifestación original y concreta. Un conocimiento que no es formalizable: el yo y lo otro se encuentran ligados de manera cada vez irreplicable. Se trata de una impresenciabilidad fecunda, pues de esta inmediatez nacerá después el discurso sobre el ser, la ontología, que será válida por ser índice y alusión de lo que ha sido inmediato en el encuentro. Un conocimiento para el que, metodológicamente, no resulta posible, según Buber, dar preceptos, dibujar el camino.

La presencia del ser no puede ser sustituida. El conocimiento metafísico se verifica en esta presencia, lo que de ningún modo excluye una reflexión crítica *posterior* sobre lo que, en sentido ontológico, es inmediato.

La instancia metafísica sería la esencia de la teoría. Pero la teoría significa también “inteligencia”, *logos* del ser, o sea, un modo tal de abordar el ser que su alteridad, con respecto al sujeto cognoscente, se desvanece. Se trata de un modo de conocimiento que sólo puede llevarse a cabo mediante un tercer término, un término neutro, que no es un ser, pero en quien vendría a amortiguarse el choque entre el yo y lo otro; un tercer término que aparece como concepto pensado.

A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título de ontología. La reflexión crítica vuelve entonces metodológicamente objetivo lo que es presente sin pretensión alguna de justificación.

La distinción entre metafísica y ontología es, puntual en Buber: la metafísica es relación de interpresencialidad constatativa del ser; la ontología es el análisis

reflexivo y crítico de lo que se ha manifestado en el encuentro, convirtiéndolo en objeto y situándolo en la esfera de lo formal o de lo formalizable, siendo ello condición de posibilidad de la ontología como discurso sobre lo universal y necesario. A diferencia de Husserl, Buber considera que la ontología está, por tanto, condicionada por la metafísica.

El filósofo y la filosofía recomienzan (dice Buber) mirando más allá de la situación concreta, más allá de la relación yo-tú y, por consiguiente, con el arte primario de la abstracción. Lo que Buber entiende por abstracción es “una realidad antropológica sencilla” y no la abstracción radical que Hegel exige al filósofo como punto de partida. Buber entiende por abstracción radical esa acción interior en virtud de la cual el hombre se eleva por encima de la situación concreta hasta llegar a la esfera de la conceptualización precisa. En esta esfera los conceptos ya no sirven como medios de aprehender la realidad, sino que representan al objeto del pensamiento, liberado de las limitaciones de lo existente.

La filosofía está en su derecho al proclamar y prometer, como la más elevada recompensa de esta abstracción necesaria un “mirar hacia arriba”, hacia los objetos de la verdadera visión, hacia las *ideas*. Los griegos fueron quienes primero desarrollaron esta concepción. Fueron ellos quienes establecieron la hegemonía del sentido de la vista sobre los demás sentidos, haciendo así del mundo óptico el mundo por excelencia, al cual se habrán de incorporar los datos de los otros sentidos.

Buber reivindica una temática ontológica que se mueve en el intento de acceder al ser tal como se manifiesta. En este contexto inicia su camino un discurso en torno al ser sin ninguna hipostatación, sin ninguna pretensión de circunscribir la ontología a un preciso estatuto metafísico. Si metafísica significa un sistema cerrado determinado y definido de modo tal que todas las articulaciones del ser que emergen de la experiencia encuentran o deben encontrar su propia inserción en el sistema, entonces Buber no tiene una metafísica.

Si por metafísica se quiere entender la ontología, es decir, una doctrina del ser que narra el desdelamiento del ser en la experiencia, entendida ya como vivencia o como experiencia Buber es un verdadero metafísico, pues reivindica desde la metafísica una ontología abierta.

5.- La concepción de la verdad como existencia auténtica.

Los filósofos de la *Existenzphilosophie* han abierto nuevas perspectivas, nuevos cauces al pensamiento, especialmente a raíz de su negativa a aceptar la identidad antes propugnada entre realidad y objeto del pensamiento. Martin Buber fue uno de los pioneros del llamado “nuevo pensamiento”, cuya intención fundamental es llegar a la verdad por decisión, hacer del conocimiento verdadero un conocimiento existencial. Buber entiende que la esencia de la verdad es la participación; la verdad debe ser descubierta y confirmada por la totalidad del ser.

El problema de “verdad/no verdad” no es simplemente un problema de lógica o de epistemología, sino un modo u otro de existencia humana en el momento de la vida. La realidad no es algo para ser contemplado simplemente como una proposición lógica, sino algo que debe ser también existencialmente vivido. Es para Buber insostenible no propugnar una búsqueda y una adhesión a la verdad en la que la razón sea considerada como una parte.

Se trata sólo de una insistencia en que, en última instancia, resulta imposible encontrar toda la verdad solamente a través y por medio de la inteligencia.

La propia personalidad del pensador no debe quedar fuera si de lo que se trata es de dilucidar la relación entre él y la realidad. Y no es sino esto lo que el pensamiento de Buber se ha esforzado en plasmar en la forma de una teoría de la verdad.

¿Cómo concibe Buber esa adhesión total a la verdad en la que consiste, para él, el conocimiento metafísico?

Buber sostiene que no sólo es posible “descubrir” al otro como otro hombre, sino también cosas materiales o ideas. Por lo general, se suele vivir como en guardia contra la que se considera como una especie de intrusión o de agresión hacia nosotros por parte de los otros o de lo otro.

Esta capacidad de descubrir la realidad toda no es, por lo demás, algo exclusivo de una clase de individuos particularmente dotados o previamente entrenados o introducidos en virtud de alguna iniciación. Se trata, según Buber, de una característica dinámica del ser-hombre tomado en su universalidad.

Así pues, Buber señala la diferencia que separaría al pensamiento, como función estrictamente racional, y esa adhesión total a la verdad, como diferencia entre un acto en el que sólo intervendría una parte, una función parcial del ser humano, y otro en el que se requiere la implicación del ser entero. En este segundo acto es imposible quedarse como espectador puesto que es necesario emitir una respuesta.

Para Buber, la verdad tiene ante todo el carácter de un vínculo, de una ligazón que, sin embargo, ha de dejar al otro ser permanecer en su alteridad.

La verdad no es la reflexión sobre esta unión y esta vinculación, sino la unión y la vinculación mismas. El problema de la verdad es resuelto por Buber en la relación social como relación yo-tú, relación de responsabilidad y de diálogo.

Se trata, por lo demás, de una relación *recíproca*: el yo, en su relación con el tú, se relaciona consigo a través del tú, se relaciona con el tú como con aquel que se relaciona con el yo. Retorno a sí mismo pero a través del tú. Esta relación del yo consigo mismo a través del otro, a la que Buber se refiere como comprensión debe ser distinguida de ese modo de experiencia que es la simpatía, en la que el sujeto “se pone en lugar de” el otro olvidándose en cierto modo de sí.

Para Buber, la relación yo-tú designa, en definitiva, una unión que se constituye como reciprocidad del yo-tú, como diálogo en el que el yo se relaciona con el tú precisamente porque es otro en sentido eminente. La esencia del lenguaje que aquí se intercambia no consiste, pues, inicialmente, en su significación y en su poder narrativo, sino en la respuesta que suscita. La palabra es verdadera como lugar de la relación yo-tú que es el proceso ontológico mismo. La palabra es verdad cuando cumple la reciprocidad de la relación, suscitando la respuesta y actualizando el ser mismo de la persona singular única capaz de dar la respuesta.

El “conocimiento metafísico” que tiene lugar en el encuentro es pues, para Buber un conocimiento “verdadero” porque mantiene íntegramente la alteridad del tú en lugar de desconocerla en el anonimato del ello. El movimiento de la distancia primordial, por el que el yo está separado respecto al tú y le deja ser, es el mismo que hace posible la unión con él en la relación. La presencia del tú, del otro en sentido eminente es *ipso facto*, una palabra dirigida a mí que requiere una respuesta. Es imposible quedarse como simple espectador del tú, pues su existencia de tú es la palabra que él me dirige. Solamente un ser que activamente se muestre responsable con otro puede mantenerse en diálogo con él.

El pensamiento de Buber se articula así en torno a esta tesis básica de un conocimiento fundamental, en el nivel perceptivo-global, que sólo se indica sin ser argumentalmente demostrado ni probado. Se presenta, en realidad, como la traducción formal de una experiencia personal del mundo con la que es difícil polemizar. Sí resulta factible, en cambio, examinar la consistencia interna de esa formulación y las consecuencias extraídas de esa visión del mundo a que da lugar y que es puesta como fundamento que sostiene e ilumina todo lo demás. Al intentar esto topamos con uno de los puntos más controvertidos de la concepción buberiana, que es la noción de responsabilidad, característica ontológica esencial del encuentro.

El contenido de la noción de responsabilidad viene dado por la contestación a estas dos cuestiones: ¿responsabilidad para qué?, ¿responsabilidad hacia quién? Ambas cuestiones, apuntan a una estructura de relación. La formulación de la primera cuestión, ¿responsabilidad para qué?, implica una relación yo-ello, un sujeto que tiene o posee la responsabilidad para algo, para un objetivo que puede ser, ciertamente, otra persona, pero que, por su formulación misma, sería vista como algo impersonal, como un objeto pasivo que recibiría el cuidado, la preocupación.

La segunda cuestión, ¿responsabilidad hacia quién?, instituye, por el contrario, de manera indeclinable, una relación yo-tú, pues alude a otra persona independiente frente a mí como término y fin de mi responsabilidad. Responsabilidad, en sentido estricto, es, por tanto, la que tiene lugar en la relación yo-tú, en la que la reciprocidad de los términos que la constituyen posibilita el “dirigir la palabra” y esperar la respuesta.

Buber no piensa sólo en un “ser en devenir”, sino que piensa en un ser como acontecer que ninguna narración podría enseñar. Este ser, como diálogo viviente entre seres que no se relacionan entre sí como contenidos, nos acontece, y en el momento de su acontecer ninguno de los participantes en la relación tiene nada que decir *sobre* el otro. El proceso ontológico es un diálogo actualizado “en el momento de la vida, cuando no se lleva otra idea que la de vivir lo que hay que vivir”.

Concretamente en la responsabilidad que une al yo y al tú está la “búsqueda de la verdad”, que autentifica la personalidad del yo y la deja a salvo de la alienación que le produciría tanto el perderse en una masa anónima e impersonal en la que no se respeta la realidad de la diferencia entre yo y tú.

El mundo, como cosmos articulado de naturaleza y espíritu no existiría para nosotros si nuestro pensamiento, que se desarrolla en el filosofar, no organiza en un conjunto bien trabado los aspectos concretos que el mundo nos presenta.

Sólo debido al hecho de que la filosofía abandona radicalmente la relación con lo concreto, puede surgir esa impresionante construcción de un continuo objetivo de pensamiento dotado de un sistema estático de conceptos y uno dinámico de problemas. Todo hombre que puede “pensar” puede ingresar en este continuo mediante el simple uso de esa capacidad suya, de modo que sólo así existe la mutua comprensión objetiva.

La relación yo-tú, por su parte, no realiza nada de lo otro, sino que efectúa el encuentro con él. En este encuentro, el tú no tiene atributos.

Cuando todo medio desaparece, entonces tiene lugar el encuentro. Cualquier contenido significaría mediación, comprometería la inmediatez y la simplicidad del acto. Cada acontecimiento es, además, único, cada encuentro singular nada puede contar.

¿No es, por consiguiente, la relación yo-tú puro relámpago de instantes sin continuidad, que rehúsa una existencia continuada y poseída?

Esta es la crítica que algunos de los estudiosos del pensamiento buberiano le dirigen más frecuentemente.

La responsabilidad que constituye la esencia misma de esta relación dialógica, no puede tener un sentido estrictamente ético, ya que la respuesta que el yo da a la naturaleza o a las formas inteligibles puede ser también relación yo-tú.

Y ¿cómo hacer valer el sentido estrictamente ético de la responsabilidad sin poner en cuestión la reciprocidad, sobre la que Buber insiste continuamente? ¿No comienza la ética cuando el yo percibe al tú por encima de sí?