

MARTÍN BUBER Y LA PROPUESTA DE UNA AUTORIDAD DIALÓGICA

Mauricio Pilatowski
Universidad Nacional Autónoma de México

1. Presentación

Buber nació en Viena en 1878. Abandonado por su madre cuando aún era un niño, fue llevado por su padre a casa de sus abuelos paternos a Lemberg, población polaca bajo control austro-húngaro. En esta provincia, conocida como Galitzia, el joven tuvo un contacto muy cercano con el movimiento jasídico (del cual hablaremos más adelante), que determinó su pensamiento. Realizó estudios de filosofía, literatura e historia del arte en Austria, Alemania y Suiza. En 1938 a los sesenta años de edad, fue expulsado de Alemania por los nazis y se dirigió a Israel donde murió en 1965.

La lectura de su obra es desconcertante. A pesar de utilizar “herramientas” filosóficas en la elaboración de sus propuestas: “Buber pudo no haber derivado su idea de la tradición filosófica, más bien su intuición tiene sus raíces en otro lugar, en el mundo del Viejo Testamento”.¹

2. Frente a la Filosofía

Partiremos de una aseveración que marca, de principio, el carácter del diálogo de Buber con la filosofía. Para este pensador *ninguna* de las propuestas filosóficas puede alcanzar un verdadero conocimiento del Absoluto.

(...)El Dios de Abraham, el Dios en quien Abraham había creído y quien Abraham había amado (...) no es susceptible de ser introducido en un sistema de pensamiento precisamente porque Dios está más allá de todos y cada uno de estos sistemas, en forma absoluta y en virtud de su naturaleza.²

A reserva de examinar con mayor detenimiento lo que para Buber significa la relación del hombre con este “Dios de Abraham”, podemos advertir que lo ubica “más allá” de toda aproximación filosófica.

Natán Rotenstreich, filósofo israelí de origen y formación alemana, es considerado uno de los más profundos conocedores de la filosofía germana, en especial de Kant y Hegel. Él y Buber fueron colegas en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En un artículo que Rotenstreich escribió sobre el pensamiento de Buber³ hace referencia a una cita donde el segundo afirmaba que entre la dirección de su pensamiento y la filosofía de Kant existía mayor afinidad que diferencia. Nos encontramos así con las dos partes del diálogo buberiano; por un lado nos presenta los límites de la empresa filosófica y por el otro encuentra afinidad entre su pensamiento y la filosofía de Kant.

Buber señala que: “Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica”.⁴ Luego nos reproduce las cuatro preguntas expuestas por el filósofo alemán al delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal: “¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me cabe esperar?, ¿Qué es el hombre?”. Siguiendo con la misma presentación, unas líneas más adelante Buber nos indica que el mismo Kant consideró que la cuarta pregunta correspondía a la antropología filosófica, que entendió como la disciplina “filosófica fundamental”.⁵

Después de expresar su admiración por la “agudeza” del filósofo alemán, Buber se separa de él al señalar que a pesar de haber colocado la pregunta antropológica en la parte central de la tarea filosófica, en forma sorprendente y en cierta medida decepcionante, se aleja de esta tarea para dedicarse a observaciones sobre el conocimiento del hombre. En cambio, considera que debió haberse centrado en otro tipo de aspectos como el lugar del hombre en el cosmos, su relación con el destino, con el mundo de las cosas, con los demás, con su existencia como ser conocedor de su muerte, y con los encuentros, ordinarios y extraordinarios. El considera que la antropología que Kant ofrece no abarca la “totalidad” del hombre. Y luego para terminar, agrega: “Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental”.⁶

El pensador judío nos sugiere que Kant no se detuvo en esta proposición. Y que finalmente, para él era necesaria la existencia de un Dios real “que satisficiera el antiguo postulado de la razón práctica” del filósofo, un Dios que

superara la contradicción entre el imperativo —incondicional—, y toda justificación inmanente —condicional—, un Dios que fuera “la fuente de toda obligación moral”.⁷

En este punto podemos retomar la pregunta que dejamos en suspenso con respecto a la afinidad que el pensador judío sentía hacia Kant. Según Buber, el filósofo alemán nunca se alejó de su amor por Dios. Todo su “andamiaje” filosófico tenía la función de traducir la experiencia del encuentro concreto con Dios en un lenguaje que sirviera a los hombres.⁸ Para Buber la intuición de Kant fue correcta, porque su amor a Dios lo condujo a buscar un lugar para el hombre, de ahí que planteara la necesidad de una antropología filosófica.

Sin embargo, para Kant —en la lectura que hace Buber— el pensamiento se colocó a la par del “amor-conocimiento” de Dios, confundiendo y opacando la verdadera tarea de la antropología filosófica. Para Hegel la equivocación fue absoluta y desastrosa, porque colocó al medio en el lugar del fin. Kant se debatió hasta el final de sus días con la posibilidad de aceptar la realidad externa de Dios. Hegel no duda en construir un Dios-Razón absolutamente antropomórfico, a partir del “tiempo mental del hombre”, como un tiempo que “se puede pensar pero que no se puede vivir”.⁹ A partir de este momento, según Buber, la filosofía se alejó cada vez más de ese momento de lucidez kantiana con el que se sentía afín.

Del último filósofo que aceptó estar cerca fue de Kant, y esto en una interpretación que pocos filósofos pos-kantianos estarían dispuestos a reconocer; su amor por Dios como móvil y propósito último de su quehacer filosófico. El siguiente paso en nuestra investigación es buscar el lugar en donde la intuición buberiana se alimenta.

3. Dos modos de fe: “emuna” vs “pistis”

Buber, como lo señalamos anteriormente, considera que la postura kantiana, en particular la de su última época, reproduce el conflicto entre el Dios a quién se ama y el Dios en quién se piensa. Hegel representa para el autor el filósofo que dio término al conflicto dándole una solución desafortunada: descartando al Dios del amor y haciendo un dios del pensamiento.

En otra de sus obras, donde se aboca al estudio de la relación entre el judaísmo y el cristianismo a partir de un análisis de su relación con la fe, el pensador judío vuelve a referirse a Hegel argumentando que:

(...) ha arrancado a la concepción paulina el fundamento radical de su realidad de fe y lo ha trasplantado en el sistema, donde ahora el Dios de los filósofos, la “razón” por mor de su “astucia”, obliga a la violencia histórica a impulsar, sin saberlo, su plenitud.¹⁰

Buber hace una relación entre la filosofía de Hegel y el evangelio de Pablo, quien instituyó las bases de la doctrina cristiana. Del encuentro con la filosofía, el pensador judío nos lleva al diálogo con la tradición cristiana. Los términos bajo los cuales nos anuncia que se propone reconstruir este encuentro son los que corresponden a cómo cada una de las dos religiones entiende la fe. Para el pensador judío la diferencia entre el judaísmo y el cristianismo se entiende a partir de dos formas distintas de entender la fe. No es tener fe en algo distinto sino dos modos distintos de fe.

Una forma es como un estado de confianza, la segunda es más bien el reconocimiento de un estado de cosas como verdadero. En las dos situaciones no se exige como condición una fundamentación o justificación.¹¹ Del sentido más inmediato pasa al religioso:

En uno de éstos el ser humano “se encuentra” en la relación de fe, en el otro “se convierte” a ella.(...) El primero (...) tiene su ejemplo clásico en el tiempo primitivo de la fe del pueblo de Israel (...) el segundo en el tiempo primitivo de la cristiandad.¹²

Buber se detiene en el término hebreo *emuna* que fue traducido por Pablo con la palabra griega *pistis*. En hebreo *emuna* significa *confianza* y *fidelidad* como dos aspectos integrados. El autor propone que sólo en una “total realidad relacional se puede ser tanto fiel como confiado”.¹³ Además considera que en la traducción fe (que viene de *pistis*) no se puede rescatar este significado de *emuna*.

En la palabra *emuna* de la Biblia se expresa esta relación del hombre con Dios donde el primero cree, confía, es fiel, se siente seguro, y no necesita del convencimiento externo en algo que aparece como evidente o natural. En

cambio la traducción a *pistis* en la presentación paulina tiene un sentido de reacción, implica una nueva disposición hacia algo que de hecho cambió y requiere de una nueva relación. De aquí que mientras para el judaísmo *emuna* significa persistencia, para la traducción paulina significa conversión.¹⁴

Pablo se relaciona con los preceptos que enmarcan la religión judía traduciendo el término hebreo *Torá* con el que la Biblia hebrea los denomina y los traduce como “Ley”. Esta traducción contribuye a remarcar la diferencia entre los dos modos de fe:

Digo “*Torá*” y no “ley”, porque en este punto ya no puede tolerarse más que permanezca el error griego de traducción que ha ejercido en el pensamiento de Pablo una influencia tan profunda. *Torá* no significa en la Biblia hebrea ley, sino instrucción, indicación, alección, precepto, enseñanza. *More* no significa legislador sino maestro.(...) La traducción por “ley” quita al concepto de la *Torá* su carácter dinámico y vital.¹⁵

El Dios judío de la Biblia es el Dios de la *emuna*, el de Pablo es el de la *pistis*. El primero representa una autoridad presente en la inmediatez de la relación del hombre consigo mismo, con el prójimo y con el mundo. El segundo representa una autoridad que se acepta individualmente y cuya misericordia no está relacionada con las obras de los hombres, sino con el misterio de su voluntad. Con la propuesta paulina “se ha depuesto la inmediatez”.¹⁶

En el contexto de la *emuna* a la autoridad se le teme y se le ama. Su *Torá* es una directriz de como comportarse en todos los aspectos de la existencia. El mundo de la *emuna*, que Buber nos presenta, es el de la coherencia. En este orden nadie es Dios más que Dios. El hombre por mejor que sea es imperfecto.¹⁷ El pecado es parte integral de este mundo y está contemplado en la *Torá* como una de los aspectos de la relación del hombre con su Creador. Lo mismo sucede con el perdón, es una respuesta de Dios donde se recompone “la relación básica después que el ser humano entra de nuevo en la condición de su creatividad por conversión”.¹⁸

En la propuesta *pistis* de Pablo, como la presenta Buber, la venida de Jesucristo, su sufrimiento, sacrificio y resurrección son parte de un plan que escapa por completo a la inmediatez. La ley, el pecado, el perdón y por lo mismo el temor y el amor a Dios y al prójimo son parte de este plan. Los hombres son

misteriosamente dirigidos por las necesidades de cumplimiento del orden divino.

En su estudio sobre el encuentro de la propuesta paulina y su comparación con la de la Biblia hebrea Buber encuentra elementos para analizar su tiempo y su cultura. Los elementos que encuentra en el contexto histórico específico los traslada a nuestra época y no necesariamente dentro del marco religioso:

Una época señaladamente paulina es la nuestra. Por cierto, el cristianismo retrocede en la existencia general de la época en comparación con anteriores, pero la perspectiva y la postura paulina se apropia ahora también de círculos extracristianos.¹⁹

Al relacionar a Hegel con Pablo, Buber relaciona la crisis del pensamiento moderno, y la problemática de la sociedad contemporánea, tanto judía como cristiana, con el desarrollo de la concepción paulina de *pistis* y el debilitamiento de la concepción hebrea de *emuna*.

En este “peregrinaje” filosófico a los textos sagrados hemos rescatado una parte de la propuesta del autor. Sin embargo aún no terminamos de entender como se pueden aplicar los elementos de la *emuna* y las directrices de la *Torá* para poder resolver problemas concretos como el de la autoridad. Habrá que analizar otros aspectos del pensamiento de Buber antes de concretar las ideas que van surgiendo separadamente.

4. El concepto de “autoridad” dentro de la idea buberiana del bien y del mal

Del diálogo con la filosofía pasamos al encuentro del judaísmo con el cristianismo. Buber se ubica frente a la filosofía para colocar sus límites. Con respecto a la relación de lo que califica como dos modos de fe también busca reproducir un diálogo. Si bien es cierto que se identifica con el concepto hebreo de *emuna*, no descarta que elementos de la *pistis* paulina podrían ayudar a resolver la crisis de nuestro tiempo.²⁰ En la propuesta ética de Buber el bien y el mal no deben entenderse como dos fuerzas o direcciones diametralmente opuestas. Más bien deben comprenderse como similares en su naturaleza: el impulso del

‘mal’ como pasión, como un poder que le es peculiar al hombre y sin el cual no podría llegar a su realización. Esta pasión, si no es controlada, se extravía. El impulso del ‘bien’ debe entenderse como pura dirección, única e incondicional, que se orienta a Dios. La tarea del hombre es unir los dos impulsos. Lo cual significa colocar la pasión en la dirección correcta para convertir los impulsos humanos en amor y servicio a Dios.

El mal es parte de la creación *no* como un poder que se contrapone a la confianza y a la lealtad del hombre, sino como un impulso para poder controlar y encauzar correctamente.

Orientar el impulso de las pasiones en la dirección que marca la *Torá* significa, en otras palabras, encontrar una vida coherente. Si el orden que se acepta por la *emuna* se quebranta y se busca destruir, entonces se procura el caos. Para Buber este es el peor de los estados, el rompimiento con la coherencia de la vida, la violentación de la convivencia en el mundo donde Dios con su autoridad nos permite vivir y convivir. El hombre sabe cuando de su ser hombre surge el mal y destruye el orden. Por eso cuando nos define la relación del hombre con Dios nos señala que:

Dios exige de Israel temerle y amarle —el temor pertenece al amor como la puerta a la casa. Como el temor que no desemboca en el amor, así el amor que no incluye el temor en una de las formas de servir a Dios como a un ídolo.²¹

La *emuna*, que liga la confianza y la lealtad al temor-amor de Dios, no permite que el hombre se salga de la dirección correcta a menos que sea consciente de su desviación. Y por eso nos dice el autor que la división esencial no pasa entre los que son pecadores y los que no lo son, sino entre aquellos cuyo corazón está puro y aquellos para los que no lo está.²² La mentira, que Buber define como un mal específico del ser humano,²³ se relaciona con este alejamiento de la confianza y la lealtad. Por eso sostiene que en la mentira el espíritu se traiciona a sí mismo.

Sólo en un universo coherente, donde el individuo se ubica con respecto al todo, se puede entender lo que es el bien y el mal, lo que es el temor y el amor, la confianza y la lealtad. La verdad se entiende como la permanencia en una forma de vivir donde se presenta como evidente, al igual que la mentira o la falta de autenticidad.

Buber considera que el hacer el bien, la *emuna* y el cumplimiento de la *Torá* son, en el fondo, la misma cosa: encontrar el lugar dentro del momento específico de la vida particular y concreta, y no mentirse a uno mismo, entregándose completamente a la verdad que emerge del interior del ser. En este entregarse aparece mi prójimo y en mi relación con él tampoco puedo mentirme o mentirle. Así es como el autor concibe la relación con el prójimo:

Y finalmente: el nombre *re'a*, traducido en la Septuaginta como el “que está junto a ti, tu prójimo”, significa veterotestamentariamente, en primer lugar, alguien con quién estoy en una relación inmediata y recíproca y, por cierto, por cualquier circunstancia de la vida.²⁴

El hacer el bien, entendido desde la *Torá*, es trasladar el amor, la confianza y la lealtad en Dios al semejante.²⁵ El bien no puede alcanzarse aislándose de los demás o como un proyecto individual. El bien sólo puede alcanzarse si la comunidad que rodea al hombre convive en forma “coherente”, de acuerdo a la dirección que unifica los impulsos.

En esta concepción de la vida social cada individuo debe asumir su responsabilidad con el proyecto global. Buber sale del presupuesto de que: “Hay injusticia en la vida por el hecho de ser vida”.²⁶ En este sentido la convivencia requiere de un continuo e interminable esfuerzo de valoración. Las relaciones no siempre se conducen en armonía y en ocasiones es necesario el uso de la fuerza para impedir que se pierda la dirección correcta. El autor integra este aspecto dentro de la convivencia de los hombres y dentro de la forma de servir a Dios y al semejante en el proyecto de la vida:

Debo oponerme al mal en el mundo exactamente como al mal de mi interior. Sólo puedo aspirar a no tener que hacerlo por la fuerza. No busco la fuerza pero si no hay otro camino para evitar que el mal destruya al bien, creo que utilizaría la fuerza y me entregaría a Dios. (...) Si debo reconocer cual es la verdad para mí, debo decir: No existe nada mejor para el hombre que el actuar con justicia, excepto, tal vez el amor, debemos estar listos, incluso, para pelear por la justicia —pero a pelear con amor.²⁷

La ética de Buber se asemeja más a una brújula que a un mapa. Encontrar los caminos es tarea del hombre concreto en la convivencia con sus semejantes,

la dirección es siempre una y la misma, y en cada uno su propia “brújula” moral le indicará la dirección. Cada acción requiere de una valoración en el contexto concreto en que se requiere y de acuerdo a las implicaciones específicas que ocasione. En todas y cada una el hombre es responsable y debe orientar su obrar en el conocimiento de que existe un orden coherente en donde la confianza, la lealtad, el amor y la justicia lo acompañan en su ser hombre, lo mismo que sus pasiones, su posibilidad de equivocarse y la gracia, divina y humana de perdonar el error.

En todo lo relacionado con el Absoluto en sí mismo esta prohibido el conceder. Pero por Él, por el Absoluto, esta permitido y es lo indicado el hacer dentro del campo de lo relativo lo que la situación exija, siempre y cuando la conciliación no contradiga lo Absoluto.²⁸

En este punto Buber sostiene una discusión con Kierkegaard.²⁹ El filósofo cristiano entiende el pasaje Bíblico del sacrificio de Isaac a partir de la prueba a la que es sometido Abraham. Según esta interpretación Abraham es sometido a una prueba de fe, debe elegir entre la voz de Dios que le pide a su hijo en sacrificio y el absurdo de convertirse en un asesino que quebranta todos los valores de la ética. Para Kierkegaard el Patriarca es sometido a una situación donde la fe debe mantenerse en y sobre la falta de coherencia. Para él la grandeza de Abraham estriba en haber mantenido la fe, aun frente al absurdo.

Buber, en cambio, entiende el pasaje a través de la *emuna* de Abraham en Dios. La confianza, el amor y la lealtad. El patriarca se siente agradecido con el Creador, su amor infinito hace surgir en su interior una disposición de sacrificio por amor. Este sentimiento lo lleva a entregar lo que más ama en el mundo, a su hijo único. En el relato aparece el ángel que lo detiene. Es la forma en la que la ética debe entenderse, según Buber, como la orientación al amor que debe reconocer cuando por su impulso está en peligro de destruirse a sí mismo y a los otros hombres. En la moral de la *emuna* el bien sólo es posible si el sacrificio tiene un límite claro: la coherencia integral del acto.

El autor busca resaltar que la relación del hombre con Dios no puede entenderse más que a partir de la vida comunitaria. Cada individuo que se entrega al servicio de Dios no puede hacerla si no lo hace en servicio de aquellos que son sus próximos. Buber no busca excluir a otros grupos humanos, comu-

nidades, naciones o pueblos. Lo que sí excluye es la posibilidad de entender al hombre si no es a partir de la relación con “el otro”.

Toda la obra de Buber es una renovación de la ética que no comienza ni ante un valer mítico de algunos valores que valen como ideas platónicas, ni a partir de una tematización previa, conocimiento y teoría del ser, culminando en el conocimiento de sí del que la ética sería la consecuencia o el apéndice, ni en la ley universal de la Razón. La ética comienza ante la exterioridad de lo *otro*, ante el *otro*, y, como nos gusta decir, ante su rostro que compromete mi responsabilidad por su expresión humana, la cual precisamente no puede, sin alterarse, sin fijarse, ser mantenida objetivamente a distancia. Ética de la heteronomía que es, no una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable.³⁰

Levinas resume la postura ética de Buber con bastante precisión. Pero le faltó resaltar que el otro, del que soy responsable, debe entenderse como miembro de un colectivo. Puede ser parte de mi grupo, o puede ser parte de otro colectivo, pero lo que no podemos perder como parte integral de la propuesta buberiana es que la relación con el prójimo es una relación no solo individual, sino también social. Y que esta relación parte del compromiso que emana de la fe como permanencia en un entorno coherente, más que de la conversión a una realidad que se nos ofrezca en lo individual.

5. El concepto de “autoridad” dentro de la propuesta “dialógica” de Buber

Buber busca compartir la sabiduría que descubre en sus fuentes judías con la cultura europea de la que se siente parte. Esto tiene más sentido si tomamos en cuenta que Kant no era judío sino cristiano, y que por lo mismo el Dios de él es el Cristo de Pablo. Si para Buber hay un punto de identificación con el filósofo alemán, es porque su propuesta no se limita a los judíos. Y siendo así, las imágenes de la Biblia hebrea como *emuna* y *Torá* son figuras que el pensador judío trae de su tradición para compartirlas en el debate cultural al que se siente pertenecer.

Su propuesta dialógica, que analizaremos en este capítulo, se nos presenta con una terminología diferente a la utilizada al estudiar las fuentes hebreas. En esta perspectiva Buber se coloca “sus atuendos de filósofo”. No para analizar críticamente las propuestas de otros pensadores como en otros momentos, sino para ofrecer su visión en un lenguaje moderno. Buber nos dice que:

Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona.³¹

Siguiendo con la sugerencia de buscar el punto en el que Buber siente afinidad con Kant, y pensando que su diálogo con el filósofo alemán es un reflejo de su propia reflexión como “antropólogo filosófico”, retomemos su análisis sobre las cuatro preguntas sugeridas por el filósofo y recuperadas por él.

La primer pregunta ¿Qué puedo conocer? es entendida por Buber como la formulación de “mi participación real en el saber de lo que hay por saber”.³² Lo importante, comenta, no es fijar los límites de mi conocimiento sino destacar esta característica de mi ser como cognoscente; reconocer que como ser tengo esa facultad. Lo que propone Buber no es un análisis del conocimiento sino una reflexión de mi ser persona en el acto concreto de mi conocer. “Conocerme conociendo” podría ser una variante del cogito cartesiano, o un intento buberiano de “enmendar” el desarrollo de la filosofía a partir de la formulación de Descartes.

Buber nos presenta como el punto de partida que marca el inicio de mi conocimiento las palabras primordiales “Yo-Tú”, y la otra “Yo-Ello”, en el que *El* o *Ella* pueden reemplazar a *Ello*.³³ El *Yo* que me describe a mí mismo como cognoscente se me da en relación; “no hay *Yo* en sí”.³⁴ La definición de este punto de partida coloca el conocimiento del cognoscente en el ámbito de la relación.³⁵

El que conoce cuando se descubre a partir de las palabras primordiales reconoce que en el *Yo-Tú* hay algo diferente al *Yo-Ello*. Al dirigirse al *Tú* el *Yo* siente la presencia del otro, de aquel que se le presenta como externo. Esto está encerrado en la comprensión inmediata de la relación.

El *Tú* viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser.³⁶

Buber parte de la relación entre el que conoce al analizarse como cognoscente en lo que el considera la manifestación más inmediata de su conocerse como cognoscente. Sería como si nos formuláramos la siguiente autopregunta: ¿Qué es lo primero que conforma mi poder conocer? A lo que vendría la respuesta: “la relación de este *Yó* con lo *otro*. No primero el *Yó* o lo *otro* y luego la relación, sino el *Yó* y lo *otro* en relación. En segundo término me autopregunto: ¿Hay acaso diferencia entre lo que percibo como *Yó-Tú* y *Yo-Ello*? A lo que debo aceptar que sí la hay.

“Cuando se dice *Tú*, quien lo dice no tiene ninguna cosa como su objeto. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa”.³⁷ En la relación que enmarca la palabra *Yó-Tú* me encuentro ante un ser que coloco en el mismo nivel que mi *Yó* pero en la aceptación de su ser otro. Ni entiendo mi *Yó* como una cosa, ni entiendo al otro, en este caso el *Tú*, como una cosa.

El mundo del *Ello* es coherente en el espacio y en el tiempo. El mundo del *Tú* no es coherente, ni en el espacio ni en el tiempo. Cada *Tú*, una vez transcurrido el fenómeno de la relación, se vuelve forzosamente un *Ello*. Cada *Ello*, si entra en relación, puede volverse un *Tú*.³⁸

Lo que hace la diferencia entre el *Tú* y el *Ello* es la manera en la que se establece la relación. Según Buber, cada uno conoce esta diferencia porque sabe cuándo se presenta un otro como *Tú* y cuándo se presenta como *Ello*. Buber señala que el mundo del *Tú* no es susceptible de ser comprendido a través de las categorías espaciales ni temporales. Mientras que el del *Ello* es comprendido a partir de estas categorías. Esto concuerda con la manera en la que se produce la relación. Si el otro responde a mi *Yó* como un *Tú* es porque en la inmediatez de la presencia no hay cabida más que para ser yo en el *Yó* y ser tu en el *Tú*.

Pensar que yo soy algo o tu eres algo es en ese momento romper la inmediatez. No puede haber reflexión, ni conciencia, no hay pensamiento ni tampoco experiencia, “pues toda experiencia, aun la más espiritual, sólo nos daría como resultado un *Ello*”.³⁹

Esta es la base de la propuesta de Buber que se conoce como dialógica. Todo parte de la aceptación de esta presencia o certeza o conocimiento pre-consciente del *yo*, a partir de estar en relación con el *tú* o con el *ello*. Desde este planteamiento llega el autor a Dios. El argumenta que en el contacto con el *Tú* tenemos un encuentro con la vida eterna.⁴⁰ Porque participamos de esa certeza que se da fuera del tiempo y del espacio. Tocamos el absoluto gracias a la otredad del *Tú*.

El hombre, nos dice Buber, por más que se autoanalice no puede encontrarse como un ser que se pueda explicar sin la presencia del otro, y este otro le hace rozar con lo Absoluto.⁴¹ La presencia del otro en mi estar en relación es la forma presente y cotidiana de la revelación divina. El Dios de la Biblia hebrea se revela con las palabras *Yó soy el que Soy*.⁴² Se revela con la conjugación del verbo hebreo *lihiot* que conjuntamente significa ser y estar en una forma *eheie* o *Yáhve*, donde es pasado presente y futuro sin ser ninguno específicamente. Se dice que Adán *yada* (conoció) a Eva para describir la relación sexual.

En otras palabras, Buber identifica la forma en la que la palabra primordial *Yó-Tú* le revela al cognoscente que se conoce la existencia del absoluto, por medio de la irreductibilidad del *Yó-Tú*, con la revelación divina de la que da cuenta la Biblia en la utilización del hebreo. El *Tú* de la palabra primordial dirige al hombre (como la brújula de la que hablábamos antes) al ser-tener que está más allá de los tiempos por la eternidad. A esto se refiere Buber cuando nos dice:

Mientras se despliega sobre mi cabeza el cielo del *Tú*, los vientos de la casualidad se aplastan bajo mis talones, y el torbellino de la fatalidad se detiene.⁴³

El encuentro dialógico con el *Tú* no es entendido por Buber como un camino para separarse y desechar el mundo del *Ello*. El hombre, nos dice Buber, no puede vivir sin el *Ello*, pero tampoco puede vivir sólo con el *Ello*.⁴⁴ Si retornamos lo que ya analizamos en los capítulos anteriores podemos explicar la relación del hombre con el *Ello* a partir de la concepción de la ética de Buber. El *Tú* indica la dirección de nuestras acciones, pero los actos concretos se nos presentan en nuestro cotidiano enfrentamiento con los *Ellos*. Y éstos no sólo son las cosas, sino también los hombres y las instituciones humanas en cuanto que no se encuentran en la relación *Yó-Tú*. También lo son los pensamientos

y los sentimientos, las pasiones que configuran el impulso del mal y que debemos dirigir hacia la “luz” del *Tú* revelado.

Después de describir el procedimiento que siguió Buber para expresar el sentido de la revelación Bíblica en términos dialógicos seguiremos con nuestra exploración sobre el concepto de “autoridad”. Para poder abordar este campo debemos relacionar lo expuesto anteriormente con el análisis que hace el autor de las relaciones colectivas. El factor más importante es el relacionado con su concepción del “amor”.

No hay en esto metáfora: es la realidad. El amor es un sentimiento que se adhiere al *Yo* de manera que el *Tú* sea su “contenido” u objeto; el amor está entre el *Yo* y el *Tú*. Quien no sepa esto, y no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor. (...) El amor es una acción cósmica. Entonces puedo ayudar, curar, educar, elevar, liberar. El amor es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*.⁴⁵

Amor es la manera en la que Buber define el sentimiento que surge de la relación entre el *Yo* y el *Tú*. Como tal permanece en el mundo del *Ello* pero es el que orienta estas dos relaciones. No es uno más de tantos sentimientos, ni una más de las maneras de relacionarse con el *Ello*; es la relación que me acerca al *Tú* desde el mundo del *Ello*. Por eso es que el amor es el sentimiento que debe regir mis obras, mis sentimientos y mis relaciones. Al relacionarme al *Ello* con amor, lo dirijo en la orientación del *Tú* revelado.

El amor, nos dice Buber, es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*. Y el amor es una acción cósmica. Esta es la expresión moderna de lo que el pensador judío descubrió en sus fuentes hebreas. *Emuna* describe esta relación de confianza y de lealtad que surge de la presencia del *Tú* en relación con *Yo*. La *Torá* es el camino que tomo por amor, es la entrega de todo mi ser a la responsabilidad. El bien es la dirección que marca la revelación del *Tú*, el mal es el mundo del *Ello* que no es orientado en la dirección del bien.

La tarea del hombre está en los dos campos. En el mundo del *Ello* donde encuentra su sustento, organiza su vida familiar y comunitaria, en el mundo del conocimiento donde busca explorar los confines de las cosas y crea para embellecer su entorno. En el ámbito de las emociones donde busca sentir la felicidad y alejar el sufrimiento. Ante la muerte que en las coordenadas espacio-temporales se le presenta como una finitud.

Pero el mundo del *Ello* no tiene sentido, según Buber, si no lo orientamos en la dirección que marca la dialogía o la *emuna*. “Si una cultura deja de tener como centro un fenómeno de relación viviente y sin cesar renovado, se congela, se torna un mundo del *Ello*”.⁴⁶ Esta es la tarea del hombre: buscar los encuentros dialógicos, no permitir que el mundo del *Ello* “congele” las relaciones.

Sólo el silencio en presencia del *Tú* —silencio de todos los lenguajes, espera muda en la palabra indivisa, indiferenciada, que precede a la respuesta formulada y verbal— deja al *Tú* su libertad, y permite al hombre establecerse en esa relación de equilibrio en la que el espíritu no se manifiesta, pero está ahí. Una respuesta, cualquiera que sea, encadena al *Tú* al mundo del *Ello*. Esta es la melancolía del hombre, y su grandeza. Pues es así como nace el conocimiento, así es como, en medio de seres vivientes, se realiza una obra y nacen la imagen y el símbolo.⁴⁷

El conocimiento nace en medio de seres vivientes, aquí está presente también el término hebreo *ieda*. El pensamiento, el arte y el lenguaje nacen de esta melancolía del hombre que extraña el silencio frente al *Tú*. Deben ser obra de ese saberse acompañados por la presencia no manifiesta del espíritu. Por confianza, lealtad y seguridad. La coherencia que el hombre busca darle al mundo del *Ello* parte de la certeza del saberse en la obra del amor cósmico.

Es aquí donde posiblemente Buber encontró afinidad con Kant. Para el pensador judío la obra del filósofo alemán cristiano es una expresión del amor cósmico, es una manifestación de la grandeza del hombre.

El concepto de “autoridad” debe entenderse en este mundo del lenguaje y los símbolos, pero sólo a partir de las relaciones dialógicas. El autor nos propone un mundo y una organización comunitaria que vitalice las relaciones dialógicas y no permita que se pierda la orientación al *Tú* revelado. “Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí, “nosotros”.⁴⁸ Este “nosotros” es el que vuelve a remitimos al mundo de la *Torá*. La responsabilidad por el *r’ea* es la base del amor cósmico. “La relación con el ser humano es el verdadero símbolo de la relación con Dios”.⁴⁹

6. De la “emuna” al “jasidismo”

Las fuentes judías que inspiraron el pensamiento de Martín Buber no sólo se encuentran en la época de la Biblia hebrea. Desde niño en Lemberg, donde vivió con sus abuelos paternos, estuvo en contacto cercano con el jasidismo. Este movimiento socio-religioso surgió en lo que hoy es Polonia, en el siglo XVIII. Aunque aún hoy en día existen representantes del movimiento en varias partes del mundo, su decadencia comienza a finales del siglo XIX, cuando Buber los conoció, y casi fue exterminado por el genocidio nazi en los años cuarenta de nuestro siglo.

Los judíos que vivieron durante esos años en esta región padecieron, en su mayoría, pobreza y persecuciones. Dentro de la población no judía de esa zona, esencialmente cristiana, existían algunos brotes de intolerancia que en ocasiones desembocaron en los conocidos *progroms*. En estas erupciones antisemitas los no judíos masacraban a poblaciones completas con lujo de crueldad.

Las comunidades judías, que se encontraban dispersas en pequeñas aldeas conocidas como *shtetls* regían su vida de acuerdo a la interpretación de la *Torá*. En estos núcleos sociales el jasidismo era el nombre de su forma de vida. Y el llamado *Tzadik* su líder y autoridad.

En estas células comunitarias se presentó una forma de vida judía muy particular. Las influencias de la mística judía desarrollada por la Cábala, los preceptos de la *Torá* y de las interpretaciones talmúdicas, en el ambiente de pobreza y persecución, desembocaron en el jasidismo. Para Buber este ejemplo de vida comunitaria reproduce el sentido de vida en *emuna*.

Que aquí el principio del amor al prójimo, y, por cierto, no como esencialmente ético ordenado por Dios, sino como la forma de fe pura se haya desarrollado de tal manera, se entiende gracias a que el entusiasmo mesiánico del judaísmo ha abierto en el jasidismo una de sus tendencias más elevadas y, dicho sea de paso, sin suponer la forma de la presencia de lo escatológico: expresado de modo paradójico en un mesianismo de la continuidad.⁵⁰

La mención que hace Buber del mesianismo está relacionada con las manifestaciones de movimientos donde los líderes se auto designaron como Mesías.

Con visiones escatológicas y encontrando en la pobreza y la persecución un buen caldo de cultivo, llevaron a muchos seguidores a expresiones religiosas de esta naturaleza. Los más famosos de estos autoproclamados Mesías fueron: Shabtai Tzví (1626-1676) quién finalmente se convirtió al Islam y Jacob Frank (1726-1791) quién se hizo cristiano.

Buber considera que en el jasidismo se le confiere a la esperanza en la venida del Mesías una fuente de confianza y júbilo, que se refleja en la vida cotidiana y comunitaria. Al hombre simple el jasidismo le muestra el camino hacia Dios, de un Dios que mora junto a ellos "en medio de su impureza".⁵¹ A esto se refiere cuando lo describe como un mesianismo de la continuidad.

Antes de continuar con el estudio del análisis que Buber hace del movimiento jasídico es necesaria la siguiente aclaración. A pesar de que al autor se le considere uno de los más profundos y serios de los estudiosos de este movimiento, también es cierto que su interpretación ha desatado una gran polémica. La mayoría de los representantes actuales de jasidismo rechazan su forma de entender al judaísmo en general y al jasidismo en particular.⁵² Para Gershom Scholem, quien fue su alumno y es considerado una de los estudiosos más serios de la mística judía, la interpretación de su maestro tiene algunos aspectos con los que él no está de acuerdo.⁵³

Para Buber el elemento central no es la exactitud del análisis de un fenómeno histórico, sino el encuentro con la fuerza vital que lo impulsa y mantiene.⁵⁴ En ese mismo sentido no le extraña que algunos seguidores del jasidismo, que viven hoy en día, fuera de su elemento existencial vital no se identifiquen con su interpretación.

Durante casi dos siglos, millones de personas organizadas en pequeñas comunidades encontraron una forma de vida muy propia. A pesar de la pobreza y las persecuciones, estos judíos vivían la cotidianidad con "un fervor, de exaltado júbilo".⁵⁵ Buber sostiene que la fuerza que motivó a estas masas a vivir con ese júbilo e intensidad, dentro de una vida comunitaria coherente, con un sentido de responsabilidad por el prójimo y al servicio de Dios en un mundo permeado por la adversidad, es la fuerza de la *emuna*.

Uno de los pilares de esta vida comunitaria fue la figura del *tzadik*, "término que usualmente se traduce por *los justos*, pero que en realidad significa *aquellos que resistieron la prueba o los probados*".⁵⁶ Estos líderes comunitarios eran

reconocidos por todos como grandes hombres con un halo de santidad. Se ganaban el respeto y la admiración por su integridad existencial. Se les adjudicaban milagros y sabiduría fuera de lo común. La relación del pueblo con el *tzadik* era una relación de *emuna* donde lo que regía la relación era la confianza y la lealtad.

El *tzadik* se rodea de discípulos llamados *jasidim* que significa benévolos, caritativos o portadores de la gracia. “La quintaesencia de esta vida es la relación del *tzadik* con sus discípulos”.⁵⁷ Esta relación también se enmarca dentro de la confianza y la lealtad. El *jasid* ve en el *tzadik* el ejemplo que le orienta en su camino a Dios y en su amor por el prójimo.⁵⁸ Pero el *tzadik* al igual que la *Torá* sirve de guía a “todos pero no releva a nadie de lo que debe realizar por sí mismo”.⁵⁹

La autoridad del *tzadik*, para la comunidad que tiene fe en él, le es conferida directamente por Dios y se expresa en la pureza de su corazón, en su autenticidad y santidad, e indirectamente mediante su elección y designación por su maestro, cuya propia vocación, a su vez, proporciona la base para este acto.⁶⁰ El *tzadik* entre sus discípulos elige a su continuador. Esta elección es aceptada por la comunidad como una manifestación de la permanencia en la *emuna*.

Cada comunidad era autónoma, los *tzadikim* no estaban subordinados a ningún dirigente.⁶¹ Su jerarquía era una manifestación de la *emuna* de sus *jasidim* y del pueblo que los reconocía como líderes. Su función no era la de gobernar sino la de orientar en el camino de la *Torá* por medio del ejemplo. Esta es la base vital de los cuentos jasídicos. Son leyendas, ejemplos y frases que se adjudican a los *tzadikim* en su tarea de ayudar al pueblo a encontrar el camino del servicio a Dios y el amor al prójimo, con un fervor que conduzca al júbilo exaltado.

La organización comunitaria dentro del movimiento jasídico le dio a Buber un ejemplo viviente y muy cercano de lo que para él debe ser una organización social. Con respecto al concepto de autoridad la figura del *tzadik* resulta muy ilustrativa.

El *tzadik* entiende su autoridad como una responsabilidad. No siente que debe imponer sus ideas, ni puede decirle a los demás cual es el camino que deben seguir o como resolver concretamente las disyuntivas que se les presentan. La autoridad del *tzadik* tiene el sentido de orientar hacia la dirección

correcta mediante la presencia y el ejemplo. Sin fe no existe la autoridad, sin confianza y lealtad no existe organización comunitaria.

En los cuentos jasídicos que Buber nos presenta busca reconstruir este fenómeno socio-religioso. Algunas historias llegaron a sus manos ya escritas, otras escritas tan sólo parcialmente y otras formaban parte de una tradición oral. El autor se dedicó a editarlas y en muchos casos a escribirlas y seleccionarlas. Este material de un enorme valor literario da cuenta de esta experiencia tan particular. De como la vida comunitaria se pudo desarrollar durante varias décadas con una autoridad basada en la confianza y la lealtad dentro de unas condiciones de extrema adversidad.

La forma de vida del jasidismo es la que sirvió como ejemplo de lo que Buber consideró un ejemplo de vida comunitaria:

Aun aquella comunidad —la religiosa— que llame señor al espíritu y salvación a su objeto, es sólo comunidad cuando sirve a su señor en la realidad llana, ordinaria, escueta, una realidad que ella no se ha elegido, que más bien, cabalmente, le ha sido impuesta; solamente cuando prepara el camino hacia su objeto a través de la maleza de su hora intransitable.⁶²

7. Del jasidismo al sionismo

La infancia y juventud de Buber transcurrieron entre Lemberg y Viena; entre el mundo del judaísmo jasídico y el de los judíos emancipados. Pocos kilómetros distancia+ban a los judíos conocidos como de la Europa Oriental y el judaísmo europeo de Occidente. Sin embargo, la distancia cultural entre ambos conglomerados era mucho más grande que la territorial. Los judíos de la parte occidental hacía décadas que habían abandonado las formas tradicionales del judaísmo para incorporarse al movimiento de la ilustración y buscar la emancipación. Mientras la mayoría de los judíos orientales seguían conservando su forma de vida tradicional como en el caso del jasidismo.

El antisemitismo que surgió en Francia, Alemania o el Imperio Austro-Húngaro a finales del siglo XIX era muy distinto al de los *progroms* de la Europa oriental, parecía más inofensivo, sin embargo, poco a poco iba tomando dimensiones políticas más serias. Fue en Francia, a partir de la falsa conde-

na de un oficial judío francés llamado Dreyfus, que las manifestaciones antisemitas comenzaron a inquietar a los judíos emancipados de occidente.

Teodoro Herzl, un judío húngaro que vivía en Viena, fue enviado como corresponsal de un diario a cubrir el “caso Dreyfus”. Herzl, impactado por las manifestaciones de antisemitismo en la sociedad Europea, propuso una solución política para el problema, por medio de la creación de un Estado judío independiente. Para él no era importante en qué territorio se estableciera, y su propuesta fue la creación de un estado moderno, laico, basado en una economía burguesa liberal y con un gobierno de corte aristocrático.⁶³

El joven Martín Buber, que se había encontrado con el movimiento jasídico y que buscaba una nueva expresión para renovar al judaísmo, vio en la propuesta de Herzl el marco idóneo para tal empresa. En 1901, a los 23 años de edad, participó en el Primer Congreso Sionista en Basilea, Suiza. A partir de entonces y hasta su muerte Buber vio en el sionismo la alternativa para desarrollar una forma de vida que reproduzca el sentido de *emuna* tanto en lo individual como en lo colectivo: “y yo sostengo que toda la política sionista no es para mí más que un medio para un fin; que es: el renacimiento del hombre judío”⁶⁴

La visión sionista de Buber era esencialmente diferente a la de Herzl. No buscaba la creación de un estado como todos los estados, ni pretendía que el pueblo judío adquiriera su autonomía política como un pueblo entre otros pueblos.⁶⁵ Para él, la creación de un Estado Judío significaba la renovación del concepto de *emuna*, el compromiso del judío de ayudar con su santidad (*tzadik*) y pureza de corazón al resto de la humanidad en la dirección del amor a Dios. El sionismo para él era la manera de encontrar el renacimiento del judío como el pueblo de la misión o del pacto. “Esta creencia es el fundamento de lo que llamamos, Sión, anhelo de Sión y sionismo”.⁶⁶

La realización del proyecto sionista no se dio en el sentido que Buber esperaba, la realidad fue otra y muy diferente. Sin embargo, él nunca claudicó en sus ideas, participó activamente en el proceso buscando influir para que su visión se cumpliera. En su quehacer político cotidiano ejemplificó su doctrina sobre el deber del hombre ante las circunstancias que se le presentan en la vida. En este sentido, este aspecto de su pensamiento puede terminar de ilustrar la posición del autor con respecto al concepto de *autoridad*.

El movimiento sionista llevó a la inmigración judía a Palestina. Al principio bajo dominio turco, luego pasó a manos británicas. El conflicto que suscitó esta inmigración se produjo con el pueblo árabe palestino que vivía en esas tierras. Un conflicto que se convirtió en guerra que a lo largo de este siglo no ha dejado de causar muerte y destrucción.

A este panorama debemos agregar el Holocausto de los millones de judíos a manos de los nazis. El conflicto con los palestinos y la persecución nazi influyeron para que surgiera un nacionalismo judío, que ha pugnado por el incremento del poderío militar y económico como la mejor opción para la solución de los conflictos.

Las posturas de los judíos con relación al conflicto con los palestinos son encontradas. Un bloque prefiere la fuerza sobre el diálogo y el otro lo contrario; en medio de los dos bloques existen matices que van combinando en diferentes niveles la preferencia por la fuerza o por el diálogo. Buber, desde su primer pronunciamiento a comienzos del siglo hasta el día de su muerte, abogó por el diálogo para evitar el uso de la fuerza. Fue siempre consistente con su propuesta dialógica.

Para él, el palestino viene a representar el *otro*, ese *Ello* al que hay que buscar como a un *Tú*. El pensador judío sostiene que los argumentos de los palestinos con respecto a su derecho a la tierra son tan ciertos como los de los judíos. La labor de estos últimos debió ser siempre la de ofrecer a los árabes una sociedad de iguales donde cada uno pudiese conservar su autonomía sin imponer su voluntad sobre el otro.⁶⁷ Los judíos, según Buber, debieron compartir sus conocimientos con los árabes para desarrollar en forma conjunta la economía y obtener ventajas para los dos pueblos.

Para alcanzar todo esto es por supuesto necesario el introducir a la población árabe en el proyecto de desarrollo lo más posible (...) para crear una creatividad conjunta, basada en un amor mutuo a esta tierra maravillosa.⁶⁸

Buber comprendió que su visión sobre el renacimiento de un judaísmo dialógico distaba mucho del que en la realidad se conformó. El movimiento sionista llevó a la creación de un Estado moderno. Lo cual significaba para él la crisis más severa en la historia del judaísmo.⁶⁹ La razón por la que así lo pensaba era

porque en este tipo de estado era impensable la idea de un renacimiento del judaísmo entregado a su misión dialógica.

Buber consideraba que la vida social sólo podía darse en pequeñas sociedades comunitarias confederadas donde los vínculos íntimos (*Yó-Tú*) se expresaran en un nosotros que pudiese buscar relaciones intercomunitarias, donde el vínculo dialógico no se pierda. De lo contrario, la cohesión sólo puede mantenerse mediante el dominio y la coacción.⁷⁰

Para poder constituir una vida comunitaria donde todos se sientan responsables por sus prójimos y puedan crear una vida de amor y justicia deben ser representados por una autoridad que surja del interior de su propio compromiso y no por un representante ajeno.⁷¹

Buber planteaba un sistema comunitario que tenía una afinidad con la dinámica jasídica. Durante las primeras décadas de la inmigración judía a Palestina se presentó un fenómeno comunitario que reunía las características señaladas por Buber. El de los *jalutzim* o pioneros. Estos inmigrantes en su mayoría jóvenes, hombres y mujeres, tenían una ideología donde se mezclaba el socialismo con el sionismo. Provenían de Europa oriental, de las clases medias y ya no se identificaban con la vida judía tradicional.

Para estos idealistas, el trabajo agrícola era el mejor instrumento para la creación del renacimiento del pueblo judío. Ya en Palestina formaban pequeñas comunas de acuerdo a un modelo socialista. Estas comunidades convirtieron grandes extensiones de pantanos y desiertos en aéreas de cultivo y de ganadería. Su organización política interna era de participación colectiva en las decisiones y nombramientos.

Detrás de aquella situación palestinese que planteaba problemas de trabajo y de organización, había una situación histórica, la situación de un pueblo afligido por una gran crisis exterior y que respondió a ella con una gran transformación interior, y esta situación histórica produjo una élite, la de los '*jalutzim*', (...) La forma de vida adecuada a esta élite era la de la aldea comunitaria.⁷²

Los *jalutzim* fueron los creadores del *Kibutz* y de otro tipo de comunas agrícolas, ellos pusieron las bases económicas y sociales para el Estado de Israel. Sin embargo, como se señalaba anteriormente, las circunstancias históricas influyeron para que la realidad tomara un cause distinto al de la vida socialista en

pequeñas comunas. El antisemitismo europeo, que llevó al Holocausto, precipitó la inmigración y alentó sentimientos y actitudes belicistas e intransigentes. Las voces de la paz se perdieron en el estruendo de la guerra.

De la experiencia sionista Buber nos presenta posiciones encontradas. Por un lado ve en la obra de los *jalutzim* una empresa digna de admiración y orgullo. En las bases de su organización comunitaria ve una continuación del principio de la *emuna*. Las relaciones interpersonales de estos pioneros y las intercomunitarias entre las diversas comunas le parecen el modelo social para el desarrollo de una humanidad que se rige por las relaciones dialógicas, el amor y la responsabilidad por el prójimo.

En cambio, del desarrollo del resto de la sociedad israelí, de su organización política de acuerdo a los formas de cualquier Estado moderno, y del desenlace del conflicto con la población árabe, Buber tiene una postura crítica. Para él, el moderno Estado de Israel no reproduce el sentido de la *emuna*; no se entrega al principio dialógico de buscar que el *ello* pase a relacionarse como un *Tú*.

La Gran Política, la que se orienta a los verdaderos asuntos de las futuras generaciones, es aquella que se preocupa porque a su pueblo no se le cargue una culpa que sea demasiada. Por supuesto que una política así no se puede dirigir de acuerdo a normas y principios: Es necesario que asumamos sobre nosotros una y otra vez lo más difícil de todo —el llevar a cabo estas dos exigencias como una sola, la del momento y la de la verdad.⁷³

8. Conclusión

La auténtica autoridad se da en la relación *Yo-Tú*. Debemos lograr que en nuestra interacción con las imágenes y los símbolos nos encaminemos junto con aquellos que nos son próximos en la dirección de esta autoridad *metalógica*, o dialógica.

Buber nos sugiere que nos relacionemos con el pensamiento como uno de los aspectos del conocimiento. Y que amplíemos nuestra manera de entenderlo. No en el sentido lógico, ni siquiera en el fenomenológico. El pensador judío nos pide que lo entendamos a partir del término hebreo *ieda*, como la

entrega física y espiritual, total y completa, por medio del amor al prójimo. En este sentido es como debemos entender la autoridad como un componente de este amor al prójimo.

La autoridad es el *otro*, que configura el extremo de la dialogía. Aquel al que me dirijo por amor y de quién me siento responsable. El *Tú* de la relación *Yo-Tú*, a quien me le entrego y en quien confío y a quien soy leal. El *re'a* que necesariamente considero como externo a mí, pero a quien busco alcanzar con mi amor o sea con mi conocimiento en el sentido de la palabra hebrea.

Buber nos propone la constitución de relaciones basadas en el compromiso que nace de la *emuna*. Confianza, lealtad, seguridad e inmediatez. Una situación que se defina por su coherencia y su permanencia. Dentro de esta relación las directrices deben surgir y ser reconocidas de forma inmediata como expresión de este amor. No como la imposición de algo nuevo en lo que debemos depositar nuestra fe sin entender el misterio de su bondad. La autoridad y los caminos que me vinculan a ella deben surgir de la relación concreta que mantengo con mis prójimos y no de una abstracción o una imposición que se me ofrece como fuera de mi alcance.

El concepto de “autoridad” entendido a partir del pensamiento dialógico de Buber no puede comprenderse aisladamente. Sólo adquiere su sentido correcto en una comunidad que se comprometa a vivir para construir un mundo donde rija el amor y la justicia, en el respeto y el apoyo al otro.

De la misma forma como el pensador judío entiende el “bien”, podemos abordar los otros valores morales. Dios, el “otro”, el *Tú*, la “autoridad”... son palabras y símbolos que para Buber indican una dirección. Esta dirección surge sin necesidad de ser buscada. Más bien está presente en el mundo donde se busca al próximo con amor y no como una cosa entre las cosas. Amor que significa compromiso. Comprometerme con el *re'a* significa aliviar su pobreza, curar su dolor, mitigar su angustia, acompañarlo en su soledad, alegrar su espíritu, perdonar sus errores y felicitar sus virtudes.

A los que ocupan los puestos de autoridad, a los gobernantes, a los maestros, a los padres, entre otros, les pide que conduzcan a los otros con este compromiso de servir, y no con la intención de ser servidos. Este *poder* surgido de la entrega al servicio del prójimo es esencialmente diferente de aquél que reclama el *ser servido*. Es para esta forma de entender la autoridad que la filoso-

fía ha buscado fórmulas que lo justifiquen. Para Buber *autoridad* significa entregarse con júbilo al servicio del otro.

Notas

1. E. Brunner, "Judaism and christianity in Buber", en *The Philosophy of Martín Buber*, Illinois, Open Court Publishing Company, 1967, p. 310.

2. M. Buber, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relación entre religión y filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 74.

3. N. Rotenstreich, "The right and The limitations of Buber's dialogical thought", en *The Philosophy of Martín Buber, op. cit.*, pp. 97-132.

4. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 12.

5. *Ibíd.*, p. 13.

6. *Ibíd.*, p. 14.

7. *Idem.*

8. Más adelante analizaremos lo que Buber entiende por "encuentro concreto" o revelación. Lo que en este momento buscamos precisar es la relación de Buber con la filosofía.

9. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, *op. cit.*, p. 47.

10. M. Buber, *Dos Modos de Fe*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 114.

11. *Ibíd.*, p. 29.

12. *Ibíd.*, pp. 31-32.

13. *Ibíd.*, p. 51.

14. *Ibíd.*, p. 58.

15. *Ibíd.*, p. 81.

16. *Ibíd.*, p. 186.

17. Esto lo desarrollaremos más adelante.

18. *Ibíd.*, p. 184.

19. *Ibíd.*, p. 188.

20. *Ibíd.*, p. 200.

21. *Ibíd.*, p. 163.

22. M. Buber, *Good and Evil; Two interpretations*, Nueva York, Charles Sgribner's sons, 1952, p. 34.

23. *Ibíd.*, p. 7.

24. M. Buber, *Dos modos de Fe, op cit.*, p. 94.

25. *Ibíd.*, p. 97.

26. M. Buber, "Mediniut ve musar" (Política y moral), en *Heretz le Shnei Amim (Una tierra para dos pueblos)*, Tel-Aviv, Schocken Publishing House, 1988, p. 149. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

27. M. Buber, "Mijtav le Ghandi" (Carta a Ghandi), en *Heretz le Shnei Amim*, *op. cit.*, pp. 113-114. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.
28. M. Buber, "Tshuvatenu" (Nuestra respuesta), en *Heretz le Shnei Amim*, *op. cit.*, p. 154. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.
29. M. Buber, *Eclipse de Dios*, *op. cit.*, pp. 149-155.
30. E. Levinas, *Fuera del Sujeto*, Madrid, Caparrós Editores, 1997, p. 50.
31. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, *op. cit.*, p. 20.
32. *Ibíd.*, p. 15.
33. M. Buber, *Yo-Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, p. 7.
34. *Ibíd.*, p. 8.
35. *Ibíd.*, p. 7.
36. *Ibíd.*, p. 15.
37. *Ibíd.*, p. 9.
38. *Ibíd.*, pp. 33-34.
39. *Ibíd.*, p. 69 y pp. 14-15.
40. *Ibíd.*, p. 58.
41. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, *op. cit.*, p. 93.
42. M. Buber, *Yo-Tú*, *op. cit.*, p. 99.
43. *Ibíd.*, p. 13.
44. *Ibíd.*, p. 34.
45. *Ibíd.*, p. 18.
46. *Ibíd.*, p. 50.
47. *Ibíd.*, pp. 37-38.
48. M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, *op. cit.*, p. 105.
49. M. Buber, *Yo-Tú*, *op. cit.*, p. 92.
50. M. Buber, *Dos Modos de Fe*, *op. cit.*, p. 102.
51. M. Buber, *Cuentos Jasídicos. Los primeros maestros*, Buenos Aires, Paidós, vol. 1, 1978, p. 27.
52. M. F. Fiedman, *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martín Buber*, Buenos Aires, Planeta, 1993, p. 318.
53. *Ibíd.*, pp. 410-411.
54. *Ibíd.*, p. 411.
55. M. Buber, *Cuentos Jasídicos*, *op. cit.*, p. 26.
56. *Ibíd.*, p. 25.
57. *Ibíd.*, p. 31.
58. *Ibíd.*, p. 41.
59. *Ibíd.*, p. 30.
60. *Ibíd.*, p. 57.
61. *Ibíd.*, p. 59.
62. M. Buber, *Caminos de Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 197.

63. T. Herzl, "El Estado Judío", en *Theodor Herzl: Profeta de Nuestro Tiempo*, México, Editorial Herzl, 1961, pp. 23-115.

64. M. Buber, "Mediniut ve musar", en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, p. 149.

65. M. Buber, "Haimatai" (hasta cuando), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, pp. 94-98.

66. M. Buber, "Ha bait haleumi ve mediniut lehumit veheretz-Israel" (El hogar nacional y la política nacional en la tierra de Israel), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, p. 80.

67. M. Buber, "Shnei hamim ve heretz Israel" (Dos pueblos en la tierra de Israel), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, pp. 166-172, p. 169. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

68. *Ibid.*, p. 171. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

69. M. Buber, "Bnei Amos" (Los hijos de Amos), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, pp. 211-213. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.

70. M. Buber, *Caminos de utopía, op. cit.*, p. 112.

71. *Ibid.*, p. 195.

72. *Ibid.*, p. 181.

73. M. Buber, "Bimcom dibrei bicuaj" (En lugar de una discusión), en *Heretz le Shnei Amim, op. cit.*, p. 233. La traducción del hebreo es nuestra responsabilidad.