

MARTIN BUBER

ECLIPSE DE DIOS

ESTUDIOS SOBRE LAS RELACIONES
ENTRE RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2014

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujeron Luis Miguel Arroyo y José María Hernández
sobre el original alemán *Gottesfinsternis*

© de la Introducción y las notas de esta edición de Luis Miguel Arroyo

© 2002 by the Martin Buber Estate. First German Publication 1952

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2003

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tel.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563

ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1488-7

Depósito legal: S. 455-2014

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN, de Luis Miguel Arroyo	9
---	---

ECLIPSE DE DIOS

Prólogo. Informe sobre dos conversaciones	33
1. Religión y realidad	41
2. Religión y filosofía	53
3. El amor a Dios y la idea de Dios	73
4. Religión y pensamiento moderno	87
5. Religión y ética	117
6. Sobre la suspensión de lo ético	133
7. Dios y el espíritu del hombre	139

DISCUSIÓN ENTRE JUNG Y BUBER

Religión y psicología, por Carl G. Jung	149
Réplica a unas objeciones de Carl G. Jung, por Martin Buber	159

EPÍLOGO, de Lothar Stiehm	165
---------------------------------	-----

<i>Referencias bibliográficas</i>	171
<i>Índice de nombres</i>	173

INTRODUCCIÓN

LUIS MIGUEL ARROYO

Tiene el lector en sus manos un libro excepcional, en el sentido de extraordinario. Esta apreciación podrá comprobarla en cuanto se sumerja en su lectura. Motivos para afirmar su carácter excepcional hay de sobra. Quisiera en este texto introductorio referirme solamente a dos puntos centrales: lo que el autor representa y el significado de su obra. El resto de los motivos los descubrirá de forma ineludiblemente personal el lector, pues se convertirán en preguntas para su propia existencia. Los dos aludidos, sin duda, son los más importantes.

Martin Buber es el más destacado pensador judío de nuestro tiempo y, a la vez, uno de los filósofos europeos más originales. Ésta no es en absoluto una afirmación de devota adhesión. El hecho de que haya traducciones de su obra a veinte idiomas constituye una buena prueba del interés y del reconocimiento que su pensamiento despierta. Pero hay más. Buber aborda la paradójica tarea de pensar sobre lo que él mismo ha declarado impensable. ¿Cómo es eso posible? Sólo si uno se sitúa en la frontera. Y ése es el territorio que pisa Buber, el territorio de un hombre sabio que necesita y quiere hablar de lo que está más allá de la sabiduría ordinaria, el territorio de un filósofo que, consternado existencialmente por el encuentro con Dios, reconoce la insuficiencia del lenguaje filosófico para hablar de ese encuentro y, sin embargo, no renuncia a hablarnos con rigor de él, a ser pensador al mismo tiempo que creyente; es decir, no renuncia a ser hombre o —como él preferiría decir— no renuncia a la realidad.

Y ese hombre que existe realmente como pensador y como creyente dirige su mirada a su tiempo y se pregunta con preocupación y con dolor —nunca con indiferencia, porque la pregun-

ta afecta a la realidad y a su propia vida— qué ha pasado y qué pasa para que entre Dios y el hombre algo se interponga, de manera que muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo no puedan ver la luz que nos llega de arriba. Buber conoce muy bien la historia del pensamiento occidental y, por tanto, la historia de las afirmaciones y negaciones que la razón humana ha construido como poderosos edificios intelectuales para argumentar sobre Dios. Por eso mismo sabe muy bien de la complejidad del movimiento que ha llevado de la afirmación a la negación de Dios: no en toda afirmación se estaba expresando una actitud religiosa ni en toda negación se estaba manifestando un rechazo de Dios. Y como creyente bíblico que era, Buber comprendió que el único modo razonable de interpretar las palabras de Nietzsche que anuncian la muerte de Dios es hablando de un eclipse de Dios. Si Dios es Dios, no tiene sentido hablar de su muerte (evidentemente tampoco tiene sentido hablar de su muerte si Dios no existe); sólo tiene sentido real hablar de algo que se interpone entre Él y nosotros, de forma que no podemos ver su luz.

Por ello este libro trata sobre el «proceso por el que Dios y todo lo absoluto se han vuelto irreales»¹ para el hombre contemporáneo. El libro es, pues, una discusión con la irreligiosidad de nuestro tiempo, cuyo carácter no consiste tanto en la pura y simple negación de Dios, como en el intento «de destruir el carácter real de la idea de Dios y, por tanto, también de destruir la realidad de nuestra relación con Él»².

Muchas páginas se han escrito sobre la increencia y la indiferencia religiosa; ¿qué novedades entonces puede haber en este texto para que se le considere extraordinario? Ya he aludido al carácter fronterizo de la obra de Buber, una obra en la que la filosofía y la religión son buscadas y realizadas no como actividades especiales, eruditas y académicas, sino como actividades nacidas y enraizadas en la vida, en la realidad. Atenerse a la realidad es una de las grandes preocupaciones de Buber. Pero ¿qué es la realidad?, y ¿cómo se descubre la realidad? Insatisfecho por la forma

1. Cf. *infra*, 139.

2. Cf. *infra*, 45.

en que tradicionalmente se ha comprendido en Occidente el conocimiento de la realidad (mediante la abstracción que se eleva por encima de la situación concreta para objetivarla en conceptos precisos), Buber propone otro camino de acceso a la realidad, especialmente cuando de la realidad existencial del otro se trata. Dicho camino exige otra forma de pensar y de vivir. Tal vez la categoría –si se quiere resumir en una sola palabra– que exprese mejor este camino que Buber propone sea la de encuentro. Vamos, pues, a aproximarnos a esta novedad para, desde ella, comprender mejor las páginas dedicadas al eclipse de Dios.

LA OBRA VITAL DE BUBER

Alguna vez ha dicho Buber de sí mismo que él era un «archi-judío» (*Erzjude*)³. Nadie, a la vista de su vida, puede creer que la expresión fuera exagerada. Como tampoco es exagerado decir al mismo tiempo que Buber fue un hombre excepcionalmente universalista, amigo de los cristianos y de los árabes; un amigo no sólo de palabras, sino de hechos.

Nacido en Viena el 8 de febrero de 1878, Martin Buber vivió hasta los catorce años, a causa de la separación de sus padres, en casa de los abuelos paternos, en Lemberg (Polonia). Allí fue introducido por su abuelo en el mundo del pensamiento judío a través de la lengua: de niño hablaba *yiddish* en casa, hebreo en la sinagoga, polaco en la escuela y alemán como lengua franca y favorita; pronto fue introducido también en el francés. Siendo todavía un adolescente Buber abandonó la práctica religiosa formal del judaísmo ortodoxo.

Tras regresar a los catorce años con su padre, comienza un periodo de formación de gran amplitud cultural. En 1896 inicia estudios de historia del arte, literatura y filosofía en la Universidad de Viena. El casi veinteañero Buber es una esponja cultural que se entusiasma con Nietzsche y Spinoza, pero también con el teatro y con la música de Bach. Continúa sus estudios en Leipzig, Zurich

3. Para la semblanza biográfica de Buber sigo principalmente a H. L. Goldschidt, *Abschied von Martin Buber*, J. Hegner, Köln-Olten 1966.

y Berlín, universidad ésta en la que será alumno de Dilthey y de Simmel, y en la que se doctora con una tesis sobre la mística del Maestro Eckhart y de Jacob Böhme. Transcurría el año 1904.

Previamente habían sucedido dos importantes acontecimientos para su vida. En el verano de 1899 conoció durante su estancia en Zurich a la que luego sería su esposa, Paula Winkler, una joven no judía de Munich, que llegó a ser una poetisa de cierto prestigio bajo el seudónimo de Georg Munk.

El otro acontecimiento decisivo fue su descubrimiento del sionismo y su compromiso con él. Ello sucedió en 1898, y su fidelidad a dicho movimiento de liberación judío se mantuvo hasta el final de su vida. Hay que advertir, sin embargo, que esa fidelidad a su pueblo judío se manifestó invariablemente desde posiciones críticas. En efecto, Buber siempre se distanció de la deriva exclusivamente política y nacionalista del sionismo, pues era muy consciente de la necesidad de cultivar los presupuestos culturales, históricos y religiosos de la identidad judía, los valores que hacen de esa identidad un hecho universal. Unida a esta percepción estaba su convicción acerca del sentido dialógico de la existencia humana, algo que no era en absoluto una posición meramente teórica, sino una fe práctica de clara orientación socialista. Todo ello le condujo a proclamar en el Congreso Sionista de 1921 su proyecto de un Estado binacional, en el que judíos y árabes viviesen pacíficamente en un régimen de respeto mutuo y autonomía. Después de recordar en su alocución cómo el pueblo judío ha sido víctima secular de la intolerancia y del nacionalismo imperialista, advierte que por eso mismo los judíos no pueden reproducir esos defectos. A continuación expone así su propuesta: «Nuestro regreso a Eretz Israel, que va a tomar la forma de una ininterrumpida inmigración, no se propone usurpar los derechos de los otros. A través de una justa unión con el pueblo árabe deseamos construir una patria común, una comunidad económica y culturalmente floreciente, cuya estructura garantice a cada grupo nacional un no conflictivo desarrollo autónomo. Su sentido radica en el trabajo constructivo de un pueblo liberado en un suelo común... Además de la conciencia de esta unión, un espíritu de mutuo respeto y afabilidad practicado en la vida privada

y pública se desplegará en los miembros de ambos pueblos. Únicamente entonces el reencuentro de los dos pueblos podrá de verdad traer aparejado un común destino de grandeza histórica»⁴. Esta fue la semilla sembrada por Buber en la todavía convulsa tierra de sus antepasados, en Palestina. El hecho de que aún no haya fructificado ¿significa que está por completo agostada?

Ciertamente, sus primeras manifestaciones de espíritu dialógico y universalista (desde 1901 es editor del semanario judío *Die Welt* y prepara con Haim Weizmann –quien se convertiría en el primer presidente del Estado de Israel– el mensual *Der Jude*, que no llegaría a aparecer) chocaron desde el principio con posiciones nacionalistas más radicales.

Por eso, el redescubrimiento de la riqueza oculta en el jasidismo le llevó a apartarse del movimiento político y de la actividad periodística para dedicarse al estudio de las tradiciones jasídicas, remontándose a su fundador, Rabí Israel ben Eliézer, llamado Baal Shem Tov (1700-1760). Fruto de estas investigaciones fueron diversas publicaciones sobre el tema, entre las que destacan sus *Cuentos jasídicos* (edición hebrea de 1946). La concepción de la vida y de la actitud religiosa que el jasidismo aporta constituyó un hito fundamental en el conjunto de la obra intelectual y vital de Buber, como más adelante se indicará. Por ese tiempo publica también un estudio sobre los movimientos místicos occidentales (helénicos y cristianos), judíos, islámicos, indios y chinos, con el título de *Ekstatische Konfessionen* (1909).

Una invitación de la asociación de jóvenes estudiantes judíos de Praga (*Bar Kochba*) para pronunciar unas conferencias supone la vuelta de Buber a la actividad político-cultural en 1909. Esos *Discursos sobre el judaísmo* supusieron un verdadero toque de atención para toda una generación de jóvenes judíos de toda Europa. En ellos expuso la idea del servicio que el pueblo hebreo puede y debe prestar a la Europa del momento: ser el puente que haga posible la reconciliación entre los valores de Oriente y los de Occidente.

4. M. Buber, *Escritos escogidos II: Sionismo y universalidad*, Ediciones Porteñas, Buenos Aires 1978, 73s.

Desde entonces Buber se empeñará en una tarea de «revivificación del corazón», no sólo de los judíos, sino de todos los pueblos europeos. Esta revitalización necesitaba, según él, de una renovación religiosa como presupuesto ineludible: «La religión es algo que no se puede desear una vez... La religión buscada simplemente como algo útil para la vida humana, para la vida del pueblo, en vez de la religión para la santificación de Dios en la vida humana, en la vida del pueblo, es peor que la irreligión».

Esta conexión entre cultura, religión y vida nos muestra cómo llegó Buber por ese tiempo al descubrimiento de lo que sería la preocupación y el tema de su madurez intelectual y vital. Dicho tema lo expresó él con una sola palabra: *realidad*. Así, «no se trata en primer lugar de la cultura ni de la religión, sino de la realidad. Pero precisamente de toda la realidad, con Dios, con el mundo y el hombre... en la vida de cada día».

Que el hombre descubra su realidad dialógica, que la descubra y la transforme allí donde sea necesario, a tal cosa dedicó Buber su esfuerzo, desplegando una gran actividad en diversos campos. El primer fruto filosófico de este esfuerzo por penetrar en la realidad fue *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* («Daniel. Coloquios sobre la realización», 1913). A esta obra siguieron los títulos que se han convertido en los clásicos de la filosofía dialógica: *Yo y tú* (1923) y *Diálogo* (1932). Esta última obra forma con otras esa especie de compendio de filosofía dialógica que es *Das dialogische Prinzip* («El principio dialógico»).

En 1925 comienza Buber a publicar con Franz Rosenzweig la traducción alemana de la sagrada Escritura, tarea que proseguirá en solitario después de la muerte de Rosenzweig en 1929, hasta 1962. A pesar de las objeciones que se han planteado a esta traducción, no puede dejar de reconocerse que ha significado un verdadero giro existencial por el criterio adoptado para su realización. Se trataba de conseguir una versión que permitiera al lector, más que leer, escuchar la Palabra como si ésta fuera dicha hoy para él. No valía —así lo explicaba Buber— una simple «vuelta a la Biblia», sino que es necesario «rescatar la auténtica unidad vital bíblica con todo nuestro ser, entrelazados ambos en el tiempo... Se trata de mantener la fidelidad a la fe bíblica en diálogo

responsable con nuestra situación actual». Como puede apreciarse, la preocupación por la inserción de la religiosidad en la realidad humana y el diálogo con esa realidad están siempre presentes en la actividad de Buber.

Esa misma preocupación guio su actividad como profesor de Ciencias de la religión y ética judías en la Universidad de Frankfurt (1925-1933). Por ese mismo tiempo codirige con el católico Joseph Wittig y el protestante Viktor von Weizsäcker la revista *Die Kreatur*. Con ambas actividades, Buber contribuyó poderosamente al diálogo interreligioso y a la superación de prejuicios seculares. A muchos judíos condujo al conocimiento del cristianismo y a un interés por los evangelios, y a muchos cristianos les abrió las puertas del mundo hebreo, no sólo del pasado, sino también de su tiempo. Esa era su manera de hacer realidad las palabras de Isaías 26, 2, que él consideraba dirigidas contra el dogmatismo excluyente: «Abrid las puertas, que entre el pueblo justo y fiel».

Cuando los nazis decretaron su expulsión de la Universidad de Frankfurt en 1933, pasó a dirigir la «Freies Jüdisches Lehrhaus» (Academia Libre Judía) de aquella misma ciudad, la más importante institución educativa judía de Alemania, fundada por él mismo y Rosenzweig en 1920.

Ante la creciente presión del régimen nazi, Martin Buber sale de Alemania en 1938 y se establece en Palestina, donde ocupa la cátedra de Filosofía social en la Universidad hebrea de Jerusalén hasta su jubilación en 1951. En ese periodo Buber publica numerosas obras en hebreo (*La fe de los profetas, Moisés, Caminos de utopía, Dos modos de fe, Entre sociedad y Estado*, etc.). Al mismo tiempo desarrolla una importante actividad política y educativa a favor de los inmigrantes que llegan al Estado de Israel, entre los que él –en coherencia con sus puntos de vista– incluye también a los árabes. Para ello fundó dos organizaciones: «Berit Shalom» (Alianza por la paz) y el Seminario de Educadores de adultos.

Durante el año 1951 Buber dictó una serie de conferencias en diversas universidades estadounidenses; de ellas procede una parte importante del material que conforma *Eclipse de Dios*, cuya edición alemana apareció en 1953. A sus setenta y tres años Buber ofrece en este libro –uniendo diversos ensayos surgidos en cir-

cunstancias diferentes, pero siempre movidos por la misma preocupación— un hermoso testimonio y una profunda meditación de quien vive en relación con el tú eterno, cuya presencia siente como algo que forma parte de la realidad; pero también de quien ve que la fuerza de esa presencia real está oculta a los ojos del hombre contemporáneo. De esa forma, la meditación se convierte en una comprometedora pregunta.

Esa relación con el tú eterno no aparta a Buber de la relación con los otros hombres en la situación en la que transcurren sus vidas. En octubre de 1958, cumplidos los ochenta años, escribe Buber, una vez más como alguien que está ante la realidad, es decir, ante «Dios, el hombre y el mundo», estas palabras: «He aceptado como mía la forma —nacida de la guerra— de la nueva existencia comunitaria judía, el Estado de Israel... El mandamiento de servir al Espíritu debemos cumplirlo en este Estado y desde él. Pero quien quiera servir verdaderamente al Espíritu debe intentar rehacer bien todo lo que en un principio estaba equivocado; debe trabajar por reconstruir el camino ya enterrado para la concordia con el pueblo árabe. A muchos hoy esto les parece absurdo... Mañana, con un cambio en la situación política mundial, independientemente de nosotros, puede esta posibilidad adquirir un significado altamente positivo. Se trata, en lo que de nosotros depende, de preparar el terreno para ello. No puede haber hoy una paz entre judíos y árabes que sea sólo el simple final de la guerra; puede haber todavía una paz basada en el trabajo en común. Bajo circunstancias cada vez más difíciles, el mandamiento del Espíritu es todavía hoy, y más que nunca, ir preparando el trabajo en común de los pueblos».

Martin Buber murió en Jerusalén el 13 de junio de 1965, a los ochenta y siete años. Sobre la vigencia de su pensamiento, a la vista de las circunstancias actuales, no hay que insistir. Sólo recordar a quien lo haya olvidado que esta exigencia que él expresaba formaba parte, inseparablemente, de las exigencias de su profunda vida espiritual; lo cual, en el pensamiento de Buber, es lo mismo que decir que esas exigencias nacían de su fidelidad a la realidad total, a la realidad humana y a la realidad de Dios vividas en relación.

UNA NUEVA FORMA DE PENSAMIENTO

Martin Buber ha pasado a la historia de la filosofía como el iniciador –junto con Rosenzweig, Ebner y Marcel– del pensamiento dialógico. Pero hablar de «filosofía» o de «pensamiento» dialógico es, en cierto sentido, algo inexacto, al menos en el caso de Buber. Lo que él pretendía mostrar es otra dimensión de la existencia humana que está más allá del mero pensamiento, más allá de lo que el lenguaje filosófico expresa. Él mismo lo dijo: «Yo no tengo una doctrina. Sólo muestro algo. Muestro realidad, muestro algo en la realidad, algo que no es visto o es poco visto. A quien me escucha lo tomo de la mano y lo conduzco a la ventana; abro la ventana de par en par y le muestro lo que está ahí, fuera. Yo no tengo una doctrina, pero conduzco al diálogo»⁵.

Una de las primeras impresiones que recibe quien se asoma a los textos de Buber es la de escuchar un lenguaje especial, que implica también un modo diferente de pensamiento. Resulta evidente la despreocupación por la exactitud conceptual, por la argumentación sistemática, y al mismo tiempo se evidencia también una acentuación del elemento existencial y subjetivo, la necesidad de hacer patente la interioridad de quien escribe, el deseo manifiesto de provocar un diálogo personal con el lector. Este pensar y hablar de otro modo no es una casualidad o una simple cuestión de estilo literario, sino la expresión del objetivo de su autor, pura coherencia con el contenido que Buber quiere transmitir: que la realidad humana es un diálogo con el otro. Por eso no es inapropiado afirmar que la obra de Buber aporta al pensamiento rigurosamente filosófico la rica cosecha de la «experiencia no filosófica», «cosecha sin la cual la filosofía sería un pensamiento adecuado, pero no tendría nada que decir»⁶.

La tradición filosófica occidental ha conocido tres grandes etapas sucesivas, clasificadas según el interés por el que se movía el pensamiento: la Antigüedad cosmológica y objetivista, la Edad Media teológica y la Modernidad antropológica. Frente a las dos

5. Cf. H. L. Goldschmidt, *Abschied von Martin Buber*, 27.

6. E. Levinas, *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid 1997, 20.

anteriores, la edad antropológica se caracteriza por conceder al sujeto humano la supremacía en el proceso de conocimiento de la realidad; y no sólo en el proceso de conocimiento, sino en todos los ámbitos de la existencia y del mundo: el sujeto se ha convertido en la referencia última de la realidad. Pero para dominar sobre toda la realidad el pensamiento filosófico necesita trascender las situaciones concretas realizando un acto elemental de abstracción. Ése es el comienzo de la filosofía. Buber lo explica muy bien en *Eclipse de Dios*, en el capítulo titulado «Religión y filosofía»: «Por abstracción elemental entendemos simplemente el movimiento interno del hombre de elevarse por encima de la situación concreta hasta la esfera de la estricta conceptualización, en la que los conceptos ya no son... instrumentos auxiliares para la comprensión de la realidad, sino que representan el ser liberado de todo condicionamiento, como objeto del pensamiento»⁷. Descartes ejemplifica a la perfección ese proceso. En él la persona ha sido arrancada de su existencia concreta y real para ser reducida a un yo (el del *ego cogito*) que piensa los objetos externos y a él mismo como objeto de su pensamiento. La recompensa de tal modo de proceder es la promesa de la visión objetiva de la realidad, promesa que ya movió al modo griego de pensar: «La historia de la filosofía griega es la historia de una visualización del pensamiento»⁸.

Así es como se constituyó el modo occidental de pensamiento según el esquema sujeto-objeto. La realidad del mundo, del otro yo y de Dios mismo queda reducida a un objeto de mi pensamiento. La filosofía trascendental es la culminación de ese proceso, pues en ella se afirma una subjetividad plena, independiente del objeto, autónoma para darse a sí misma el criterio de lo que es verdad y tiene sentido, es decir, el criterio de realidad. Ahora bien, la filosofía trascendental tenía que vérselas con el tema del otro: ¿cómo acceder a él?, ¿basta para ello con convertirlo en objeto de mi pensamiento?, ¿está constituido también por mi yo o debo reconocerle a él la misma autonomía que exijo para mi yo?,

7. Cf. *infra*, 65.

8. Cf. *infra*, 66.

¿cómo comunicarme con él en la búsqueda de un conocimiento objetivo? En definitiva: ¿cómo abordar el tratamiento en plenitud del hecho de la intersubjetividad?

Martin Buber se enfrentó a estas cuestiones con toda radicalidad. De su convicción de que el problema del otro era insuficientemente tratado en la filosofía trascendental, tanto desde la *razón pura* como desde la *razón práctica*⁹; es decir, tanto desde una consideración metafísica como desde una consideración ética surge su manera original de abordar la cuestión. Su respuesta parte de la convicción de que en ambos casos el otro es convertido en objeto de mi mirada. Ésta, la mirada objetiva, es ciertamente posible, e incluso puede ser necesaria. Pero en cualquier caso resulta insuficiente, porque el otro es, antes que nada, presencia, de manera que en el momento en que lo convierto en objeto de mi pensamiento deja de estar presente ante mí, es decir, ya no es el otro con cuya presencia me encuentro. A este encuentro presencial, irreductible a la relación sujeto-objeto, es a lo que Buber llama la relación yo-tú, la relación que confiere el verdadero sentido a la realidad humana.

No fue Buber el primero en intuir este nuevo principio de la filosofía y darle su correspondiente expresión. Él mismo ha reconocido el estímulo que supuso Feuerbach en su juventud¹⁰. En efecto, en su crítica al idealismo propone Feuerbach un nuevo comienzo para la filosofía: la incorporación del principio del *corazón* junto con el de la *razón*. La *nueva filosofía*, dice Feuerbach, «reposa en la *verdad del amor*, en la verdad del sentimiento» como condición de acceso al hombre real. Así, el amor se convierte, objetivamente, en el criterio del ser y, subjetivamente, en el criterio de la verdad: «Si la vieja filosofía decía: *lo que no es pensado no es*, la nueva filosofía, por el contrario, dice: *lo que no es amado ni puede ser amado no es...* Donde no hay amor, no hay tampoco verdad». Desde esta perspectiva del amor, la existencia humana es siempre *coexistencia*. Por tanto, concluye Feuerbach,

9. Cf. D. Sánchez Meca, *Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación*, 27-66, Herder, Barcelona 1984.

10. Cf. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México-Madrid 1979, 58.

«el hombre individual *para sí* no tiene la *esencia* del hombre ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante. La esencia del hombre reside solamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*, una unidad que, sin embargo, no reposa sino en la *realidad de la diferencia* entre el yo y el tú»¹¹.

Como se sabe, ya Feuerbach había visto también la insuficiencia del tratamiento del otro en la filosofía de su tiempo, tanto desde el punto de vista metafísico como desde el punto de vista ético. Pero esta intuición de Feuerbach se quedó en las pocas líneas que a ella dedica en sus *Principios de la filosofía del futuro*. La absolutización del principio de immanencia en sus presupuestos filosóficos y la deriva materialista de su pensamiento obstaculizaron, en mi opinión, un desarrollo enriquecedor¹². Ese desarrollo pleno de la intuición dialógica lo hallaremos de forma independiente en F. Rosenzweig, F. Ebner, G. Marcel¹³ y M. Buber.

De manera simplificada, la tesis que resume el pensamiento dialógico de Buber es la siguiente: el sujeto de la filosofía moderna occidental, el yo, es insuficiente para abordar los problemas del conocimiento y de la verdad, es insuficiente para acercarse a la realidad. Para entrar en la realidad es necesario ir más allá de la relación sujeto-objeto y acceder al acontecimiento del encuentro y del diálogo entre el yo y el tú. Por eso, en el clásico de la filosofía dialógica que es su librito *Yo y tú*, comienza Buber planteando la doble actitud del ser humano ante el mundo, duplicidad que se manifiesta en las dos palabras básicas que él puede pronunciar: la palabra básica yo-tú y la palabra básica yo-ello. Cuando el hombre pronuncia la palabra básica yo-ello se instala ante el mundo de los objetos; con esa palabra el hombre se refie-

11. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en *Gesammelte Werke IX*, Akademie Verlag, Berlin 1982, 319 y 338s (versión cast.: *Principios de la filosofía del futuro*, Labor, Barcelona 1976).

12. Cf. L. M. Arroyo, «*Homo incurvatus in se*». *Die Intersubjektivität in der Kritik der Religion von L. Feuerbach und im dialogischen Denken*, en M. M. Olivetti (ed.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, CEDAM, Padova 2001, 669-683.

13. Cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997; F. Ebner, *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995; G. Marcel, *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid 1968.

re a algo, habla de algo, representa algo. La palabra yo-ello es la propia del ámbito del conocimiento objetivo y de la experiencia. «Pero las experiencias solas no acercan el mundo al ser humano». Hay otro aspecto de la realidad que es irreductible a la condición de objeto; es el ámbito de la relación, ámbito en el que hay que pronunciar la palabra «tú». «Quien dice ‘tú’ no tiene algo por objeto». En realidad, quien dice «tú» no se está refiriendo a algo, «pero se sitúa en la relación», en el mundo de las personas. El problema es que la relación yo-tú no es una conquista definitiva ni un hecho permanente; tan pronto como cesa la inmediatez de la relación, el tú se convierte en un objeto, el más importante, pero objeto. «En fin, con toda la seriedad de la verdad, escucha esto: sin el ello no puede vivir el ser humano; pero quien solamente vive con el ello no es ser humano»¹⁴.

El espíritu humano no está, pues, en el yo puro ni, por la misma razón en el tú puro; un tú exige un yo, un yo exige un tú. El espíritu humano está en la interpelación, está *entre* yo y tú. La relación, el diálogo, lo que Buber llama la categoría del *entre* es la *protocategoría* que explica la realidad de la existencia humana: «El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo... Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del ‘entre’. Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes»¹⁵.

En efecto, aquélla se realiza en grados muy diferentes en las relaciones entre los propios seres humanos; pero un grado muy diferente de relación es la relación que se abre a la trascendencia. «Las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el tú eterno. Cada tú singular es una mirada hacia el tú eterno. A través

14. M. Buber, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1998, 11ss.

15. Id., *¿Qué es el hombre?*, 146s.

de cada tú singular la palabra básica se dirige al tú eterno»¹⁶. Éste es el presupuesto que subyace en *Eclipse de Dios*: que la relación yo-tú es aplicable al ámbito de la religiosidad, en la cual Dios se convierte en el tú del hombre.

Levinas ha reprochado a Buber el carácter excesivamente formal, en su opinión, de la noción de encuentro o relación, incluso cuando esa noción es aplicada al ámbito de la religiosidad. Sin embargo, no deja de reconocer la importancia de la aportación de Buber, la búsqueda de un modo de hablar sobre una presencia que no es ya desvelamiento del ser. Que más allá de las categorías de ser y de ente uno pueda hablar de la presencia de Dios, ése es el tema de Buber, un tema que «no postula a Dios como un ser muy grande ni como un otro humano más grande que todo prójimo, sino que quiere, antes de hablar de Dios, decir la proximidad, describir de dónde viene la voz y cómo se dibuja la huella»¹⁷.

ECLIPSE DE DIOS

La obra que prologamos se ocupa de las relaciones entre religión y filosofía. En esas relaciones la filosofía moderna ha contribuido al proceso por el cual Dios se ha vuelto irreal para el hombre contemporáneo. Con la afirmación de que Dios se ha vuelto irreal no se está refiriendo Buber simplemente al contenido del ateísmo clásico, sino al hecho de que la filosofía, al negar el carácter real de la idea de Dios, destruye la *realidad de nuestra relación con Él*, y esto lo hace bien con el lenguaje de la metafísica, bien con el de la psicología¹⁸.

Para entender bien el sentido de lo que Buber quiere decir con la afirmación de que Dios se ha vuelto *irreal*, conviene recordar también su presupuesto de que la realidad personal se descubre no en el conocimiento de un sujeto sobre un objeto, ni en el ámbito en el que domina la palabra básica yo-ello, sino en el ámbito

16. Id., *Yo y tú*, 69. Una detallada exposición sobre el significado religioso de la relación yo-tú en B. Casper, *Das dialogische Denken*, Herder, Freiburg 1967, 308ss.

17. E. Levinas, *Fuera del sujeto*, 34.

18. Cf. *infra*, 139 y 45.

de la relación yo-tú, en el ámbito del encuentro. Ahí estriba la diferencia entre la actitud religiosa y la filosófica cuando ambas tratan de Dios: «La dualidad del yo y el tú encuentra su consumación en la relación religiosa; mientras se filosofa, la filosofía es sostenida por la dualidad objeto-sujeto. La primera, la relación religiosa, surge a partir de la situación originaria del individuo: viviendo éste ante la faz del Ser, vuelto hacia él, como éste se vuelve hacia aquél. La segunda, la actitud filosófica, brota de la fractura de aquella contigüidad en dos formas de ser esencialmente distintas: un ser que agota su actualidad en la contemplación y en la reflexión, y otro que no puede sino ser objeto de contemplación y reflexión. El yo y el tú subsisten gracias a la concreción vivida y en ella; el sujeto y el objeto, productos del poder de abstracción, sólo subsisten mientras ésta actúa»¹⁹.

Ésa es la diferencia entre el Dios de la religión y el Dios de la filosofía. Un Dios examinado y sostenido desde la objetividad del pensamiento y de la abstracción no es expresión del encuentro religioso –que no forma parte de la esfera del pensamiento objetivo– y, por tanto, no es Dios. Y si no es Dios, no puede ser creído. Un principio abstracto jamás puede ser el contenido de la fe porque, en el sentido más exacto del término, creer significa creer en un tú, fiarse de lo que su palabra nos dice. «La fe es la ‘decisión personal’ por el tú»²⁰. Si esta afirmación vale en el terreno de las relaciones humanas, mucho más vale en el de la relación religiosa. Frente al esquema sujeto-objeto del pensamiento filosófico, en el que un yo piensa la realidad como un objeto externo, incluido Dios, Buber propone la relación yo-tú como auténtico acceso a la realidad personal.

Con estos presupuestos, la idea de un eclipse de Dios significa la reducción de Dios a mero objeto de discusión, de duda, de reflexión; ese tratamiento que oculta a nuestros ojos su presencia real e impide que el hombre se relacione con Él como un yo con un tú, en vez de como un yo con un ello. El eclipse de Dios es,

19. Cf. *infra*, 58.

20. F. Ebner, *La palabra y las realidades espirituales*, Caparrós, Madrid 1995, 157.