

Selecciones

Elementos de lo interhumano*

Martin Buber

Introducción y traducción de César Moreno Márquez

El texto que a continuación presentamos, publicado originalmente por Buber en sus *Schriften über das dialogische Prinzip* (1954), treinta y un años después de la aparición de *Ich und Du* (su obra más importante y, sin duda, testimonio de una de las vocaciones del pensar más radicales del siglo XX), re-presenta, casi obsesivamente, muchas de las inquietudes que azoraron la vida intelectual y, más aún, espiritual, de ese vienés de anchas proporciones, espesa barba y mirada bondadosa que fue Martin Buber, unas inquietudes que giraban, de un modo bellamente reiterativo, como si se tratara de lo más importante digno de ser pensado y vivido, en torno a *lo interhumano* (*das Zwischenmenschlichen*). La re-presentación es, en este escrito, merecedora de nuestra atención no ya por lo que de novedoso pueda encontrarse en ella, que no es, quizá, demasiado, sino ante todo por la voluntad de síntesis a que en ella aspira Buber y por la sencillez, en absoluto falta de profundidad, con que expone y propone a la reflexión unos problemas que ya habían sido abordados, con toda su riqueza conceptual, en *Ich und Du*, con una sencillez que, por cierto, sólo podría ser síntoma de una asimilación existencial plena de lo ofrecido al pensar. En este tiempo nuestro, momento de la «segunda revolución individualista» o «era del vacío», presidida por la presión expansiva de nuestras pulsaciones narcisistas¹, la palabra buberiana, libre de toda

* Este escrito, cuyo título original es *Elemente des Zwischenmenschlichen*, se encuentra en vol. *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider (Taschenbücher), 1984 (5ª ed, rev.), págs. 269-297 (con exclusión de la «*Nachbemerkung*», pág. 298). He de expresar mi más sincero agradecimiento a la editorial Lambert Schneider, que edita con preciosismo la obra completa de Martin Buber, y muy especialmente, al Sr. Rafael Buber, hijo del pensador, que amabilísimamente ha permitido y alentado la presente traducción. Asimismo, he de agradecer al prof. Javier Hernández-Pacheco la ayuda que me prestó en la traducción de algunos pasajes del texto especialmente dificultosos.

¹ Cfr. LIPOVETSKY, G., *La era del vacío, Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, págs. 5-78.

superficialidad o desgana, aspira a comunicarnos algo realmente importante y, así, a plenificar su vocación dialógica, llena de responsabilidad y seriedad. Quizá lo que Buber intenta hacernos comprender es, en último término, que debemos aprender a reconocer la crisis del hombre como crisis de lo interhumano (pág. 280 —citaremos siempre la paginación de la ed. Lambert Schneider, en el margen izquierdo de nuestra traducción), y ello porque «el hombre no es en su aislamiento, sino en la integridad de la relación entre un hombre y otro, antropológicamente existentes ambos» (pág. 290), tesis esta en la que Buber se sentía agradecido deudor de Feuerbach y Jacobi, entre otros². El *dialogisches Denken* inaugurado por Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Rosenstock-Huessy, el propio Buber, Gabriel Marcel (desde otro ámbito cultural)..., *nuevo pensar* en el hervidero intelectual del primer tercio de nuestro siglo, se encontraba animado por motivos muy semejantes a los que alentaron el *Denkweg* buberiano.

* * * *

Gestado en atención a tres dicotomías sin cuyo avistamiento apenas podríamos comprender el acontecimiento de *lo dialógico*: las que surgen entre lo social y lo interhumano, el ser y el parecer y, por otra parte, la imposición y el alumbramiento interpersonales, en este escrito de Buber se piensa la diferencia entre «lo social» y «lo interhumano», una diferencia en la que se predelinean las posibilidades de encuentro con el Otro.

Lejos de poder quedar reducido en los límites de *lo social*, que para Buber coinciden con los de la mera vida social-colectiva del ser-uno-con-otro o uno-junto-a-otro inesenciales, el espacio de lo *interhumano* se destaca experiencialmente, y quizá un poco «insularmente» en la extensión de «lo social», en el compromiso existencial en lo propia y auténticamente interpersonal: la *relación Yo-Tú*. Asumida en su radicalidad, la distinción entre ambos ámbitos de experiencia, que conforman las principales coordenadas de significación de lo intersubjetivo, quizá podría justificar el «espiritualismo» (alguien diría incluso que «intimismo») buberiano, un espiritualismo del que se encontraba animado casi todo el *dialogisches Denken* en su momento fundacional y que provocó cierta ruptura, digámoslo así, en el seno del pensamiento *personalista* (en el que podría incluirse el dialógico), pues algunos pensadores, de los que Emmanuel Mounier sería su más sobresaliente representante,

² Buber se reconoce claramente deudor de Jacobi en su afirmación de que «el Yo es imposible sin el Tú» (cfr. *Zur Geschichte des dialogischen Prinzip*, en *Das dialogische Prinzip*, pág. 301) y más aún, si cabe, de Ludwig Feuerbach (cfr. *Idem*). Recordemos que, para Feuerbach, «el hombre singular *para sí* no tiene en sí ni como ser moral ni como ser pensante, la esencia del hombre. La esencia del hombre está contenida sólo en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre*; mas una unidad que se basa únicamente en la realidad de la diferencia entre el yo y el Tú» (*Principios de la filosofía del porvenir*, en el vol. *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, pág. 169).

pensaban que esa diferencia entre lo social y lo interhumano no es tan radical como para que sea imposible una transposición socio-política del personalismo, mientras que otros desconfiaban profundamente de la posibilidad de tal transposición³. La desconfianza de Buber frente a la «vida colectiva» y la política encontró un buen motivo en «el último curso de la historia humana»: la experiencia de la Guerra, de los totalitarismos del siglo XX⁴, de una vida colectiva que ha hecho posible las «mayorías silenciosas» y que, finalmente, ha traído consigo, paradójicamente, el «fin de lo social»⁵, hacen desesperar a Buber de la conciliación entre lo social y lo interhumano y proponer su diferenciación, que nos evitaría creer que el «fin de lo social» al que parece conducir la mera vida colectiva debe obligarnos necesariamente a desesperar de la relación interhumana. En cierto modo, la decadencia de lo social, o al menos las dificultades que soporta en su supervivencia, podría hacer resurgir lo interhumano tantas veces silenciado por la vida social colectiva. De algún modo estamos asistiendo hoy a tal resurgimiento, pero en un tiempo no propicio a compromisos existenciales arriesgados en que lo interhumano, en sentido buberiano, pleno de «autenticidad», padece la interferencia mistificadora de abstenciones emocionales de indiferencia y veleidades narcisistas que, por decirlo así, lo enturbian.

³ Así, por ejemplo, en una interesante carta enviada por Maurice Nédoncelle a Carlos Díaz (7/II/1973) (Vid. DÍAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, Madrid, Gredos (BHF, 87), 1975, págs. 112-113), declaraba el autor de *La réciprocité des consciences* que «la vida colectiva es en gran parte infraracional e infrapersonal» y que, a su juicio, la intersubjetividad personal (lo que Buber llamaría «lo interhumano») se encuentra limitada, con enorme frecuencia, a la diada o a pequeños grupos (a los que, por cierto, también se refiere Buber en este primer párrafo). Confesaba, asimismo, como justificación a su rehusamiento a participar en los proyectos de Mounier, centrados en torno a *Esprit*, que su postura era «la de participar lo menos posible en la política, porque, sobre todo, veo siempre en ella una serie de capas impermeables a la razón, dominadas por fuerzas que nos escapan». El *homo politicus* se convierte, de este modo, en lo más parecido a una marioneta. Es precisamente la conciencia de tal llegar a ser «marioneta» en un orden político infrapersonal lo que habría hecho posible la derivación del *homo politicus* al *homo psicologicus*, según G. Lipovetsky (*op. cit.*, pág. 51). Emmanuel Levinas suscribiría, en gran medida, este punto de vista (Vid. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* ed. D.E. Guillot, Salamanca, Sígueme (Hermeneia 8), 1977, pág. 47 y sgs., p. ej.). La distinción que establece entre la experiencia ética y la experiencia política es radical.

⁴ Para la crítica de Buber al individualismo y colectivismo vid. *El problema del hombre* (trad. E. Imaz), México, FCE (Breviarios, 10), 1979, 10ª reimpr., págs. 141 y sgs. Cfr., p. ej., MUSSOLINI, B., *La doctrina del fascismo*, Salamanca, U.S.I., sin fecha, págs. 15-16: «Siendo antiindividualista, la concepción fascista se pronuncia por el Estado; y se pronuncia por el individuo en cuanto éste coincide con el Estado, que es conciencia y voluntad universal del hombre en su «conciencia histórica», o, en otro sentido, HITLER, A., *Mi lucha*, Avila, 1937, pág. 283: «Lo que nosotros, los nacionalsocialistas, necesitamos y necesitaremos, siempre, no son cien o doscientos conspiradores desalmados, sino cientos de miles de fanáticos adeptos que luchan por nuestra ideología. Nuestra obra no ha de realizarse (...) sino en imponentes demostraciones populares».

⁵ Cfr. BRAUDILLARD, J., *El fin de lo social*, en el vol. *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1987 (3ª ed.), págs. 169-191.

Frente a la *vida desde la apariencia* o *desde el parecer* (*scheinen*), que dificulta, llegando incluso a impedirlo, el alumbramiento de la relación Yo-Tú como relación *cara-a-cara*, la *vida desde el ser* o desde la «esencia» es la única que podría proveer la ocasión para lo propiamente interhumano. El pensamiento buberiano se torna, en este punto, absolutamente actual, y no sólo por el resurgimiento, siquiera aparente, de lo interhumano al que antes nos referimos, sino también por la perspectiva decididamente crítica, e incluso nos atreveríamos a decir que hondamente intempestiva (provocativamente «humanista»), que adopta. Se podría rechazar el pensamiento de Buber por las atrevidas exigencias «utópicas», se diría, de lo interhumano en él propuesto. Hoy, en nuestra «era del vacío», en la que los soportes de la autenticidad en la constelación eidética y axiológica del Humanismo occidental parecen «culturalmente» débiles y caducos, desprovistos de una sólida significación, pudiera *parecer* que el pensamiento que Buber nos ofrece es mero ilusionismo. En cualquier caso, y siempre evitando la tergiversación de la «fenomenología» buberiana, habríamos de reconocer que Buber nos habla antes de un esfuerzo continuo que de un estado al que podría calificarse de «beatífico». Lo decisivo es, pues, la atención a la tarea de *comprender* la relación Yo-Tú incluso en su plenitud y en su decadencia o en los escollos que ha de sufrir para su realización, en absoluto ignorados por Buber, pues como ya reconocía en *Ich und Du*, «cada tú en el mundo está, por su naturaleza, condenado a volverse una cosa, o por lo menos a recaer sin cesar en la condición de cosa»⁶.

En el tercer párrafo (*La presentificación personal*), Buber aborda un tema absolutamente característico del pensamiento personalista-dialógico tal cual es el de la *dimensión metaobjetiva del Entre* interhumano. Qué pueda significar comprender interhumanamente al Otro hombre sólo podría esclarecerse si se atiende al acontecimiento del reconocimiento del Otro justamente en su personal alteridad, irreductible a la mismidad del Mismo (en sentido levinasiano). Como decía Buber en *Urdistanz und Beziehung*, «el verdadero diálogo (...) significa aceptación de la alteridad (*Akzeption der Anderheit*)»⁷, una aceptación incondicional y no reductiva (no objetivante) de la *totalidad, unidad y exclusividad* personales del Otro que anima la intención, pretensión o acción primordiales, de vanguardia, en la aspiración a lo interhumano.

Bajo el título general de *Imposición y alumbramiento*, y recogiendo tesis ya defendidas en sus *Reden über Erziehung* (1926), en el párrafo IV Buber se hace cargo de otra importante dicotomía con muy amplias repercusiones: la

⁶ Vid. BUBER, M., *Ich und Du*, en *Das dialogische Prinzip*, op. cit., pág. 21 (ed. cast. a cargo de H. Crespo, en Nueva Visión, Buenos Aires, 1979, pág. 20). Vid. también *Ibid.*, pág. 100 (ed. cast., pág. 87): «¡Qué potente es la continuidad de *Ello* y qué frágiles son las apariciones del *Tú!*».

⁷ BUBER, M., *Urdistanz und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie I*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978 (4ª ed.), pág. 30.

Elementos de lo interhumano

que se da entre la pretensión del Yo de imponerse sobre el Otro despreciando, cuando no oprimiendo, su alteridad (propaganda/publicidad y Política) y la actitud del Yo que pugna por liberar en el Otro (en tanto es un «pudiente llegar a ser»: *Werden-könnenden*) el camino hacia la realización de sus más bondadosas posibilidades o de su más creativa vitalidad⁸. En la relación Yo-Tú no busca ninguno de los seres personales que participan en ella imponerse uno a otro, sino ante todo auxiliarse recíprocamente para que, en tal auxilio, se alumbren las mejores posibilidades de ambos o se despeje el camino hacia el «Sí mismo» en toda su potencia *creativa*.

Para culminar su reflexión sobre lo interhumano, Buber insiste en la importancia de la ex-posición dialógica y en la aspiración de la palabra a su expresión «incondicional», abierta y sincera, no reprimida, como exigencias de todo *diálogo verdadero*, de un diálogo que requiere la aproximación al Otro libre de los prejuicios que entorpecen, cuando no impiden, el afloramiento de lo interhumano.

Seguramente tenía razón Buber cuando sostuvo que el «hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre»⁹. Ahora se puede comprender que lo más elemental de lo interhumano haya de marcar indeferiblemente la esencia de lo humano. En eso tan elemental o primario, y sin embargo sobresaliente y extraordinario, se perfila tal vez, uno de los acontecimientos humanos que no pueden ni deben ser demorados, quizá un acontecimiento que pudiera iluminar un porvenir, individual y comunitario, en la época del Nihilismo. He aquí, sin duda, un motivo inexcusable para el pensar.

⁸ BUBER, M., *Ich und Du*, págs. 130-131 (no se encuentra traducido este texto en la edición castellana).

⁹ BUBER, M., *El problema del hombre*, pág. 146.

Elementos de lo interhumano

I. Lo social y lo interhumano

Normalmente se atiende a lo que acontece entre los hombres para atribuirlo al ámbito de «lo social» difuminándose, con ello, una fundamental línea divisoria entre dos ámbitos del mundo humano esencialmente diferentes. Yo mismo, cuando hace casi cincuenta años comencé a orientarme en el saber de la sociedad y me serví del entonces todavía desconocido concepto de lo interhumano¹, cometí el mismo error. Desde entonces ha quedado patente para mí, con creciente claridad, el conocimiento de que tenemos aquí, ante nosotros, una categoría especial —si un término matemático puede ser utilizado gráficamente al respecto— o una dimensión especial de nuestra existencia que nos es tan íntima que hasta ahora apenas si hemos comprendido su particularidad. Y, sin embargo, la atención a tal dimensión detenta un significado muy elevado no sólo para nuestro pensamiento, sino también para nuestra vida.

Hemos de hablar aquí, ante todo, de fenómenos sociales en los que el existir-uno-con-otro (*das Miteinanderdasein*) propio de una pluralidad de hombres, su vinculación (*Verbundenheit*), provoca entre ellos experiencias y reacciones comunes. Ahora bien, esa vinculación significa tan sólo que todas las existencias singulares se encuentran incluidas en una existencia grupal y envueltas por ella, pero no que exista en el interior del grupo alguna relación personal entre un hombre y otro. Quienes pertenecen a un grupo se sienten recíprocamente pertenecientes a él de un modo diferente, en principio, a cualquier posible solidaridad (*Zusammengehörigkeit*) con alguien exterior al propio grupo; y, ciertamente, se dan siempre nuevamente en especial en la vida de pequeños grupos, contactos que favorecen con frecuencia el

nacimiento de relaciones individuales o que frecuentemente antes bien las dificultan. Sin embargo, en ningún caso implica ya el pertenecer al grupo en calidad de miembros (*Mitgliedschaft*) una relación esencial entre un miembro y otro. Ciertamente, se han dado en la historia grupos que entrañaban, incluso en su forma superior, relaciones intensas e íntimas entre sus dos miembros —por ejemplo, la relación homoerótica en los samurais japoneses y en los luchadores dóricos—, y que las favorecían voluntariamente en torno a la rigurosa cohesión del grupo; pero, en general, hay que decir que los líderes de grupos, sobre todo en el último curso de la historia humana, se han inclinado más bien a suprimir el elemento de la relación personal en favor del puro elemento colectivo¹. En donde éste gobierna exclusivamente o prepondera, el hombre se siente transportado por una colectividad que le exime de la soledad, la angustia del mundo o el extravío; y en esta función, esencial para el hombre moderno, lo interhumano, la vida entre persona y persona, parece retroceder más y más ante lo colectivo. El colectivo uno-con-otro (*das kollektive Miteinander*) se cuida de contener en límites la inclinación al personal uno-hacia-otro (*die Neigung zum personenhaften Zueinander*). Quienes se relacionan en el grupo deberían estar vueltos, en lo principal, sólo hacia la obra del grupo y únicamente en encuentros secundarios hacia los tolerados compañeros de relación personal.

La diferencia entre estos dos ámbitos (lo social y lo interhumano) se me hizo muy palpable en cierta ocasión, cuando en una gran ciudad me había sumado a la manifestación de un Movimiento «político» al que yo no pertenecía; lo hice por participar en la suerte de un amigo mío que era, precisamente, uno de los líderes de tal movimiento, pues sospechaba su inminente desarrollo trágico. Mientras se formaba la manifestación entablé conversación con él y con otro, un «bruto» (*«wilden Mann»*) de buen corazón que también estaba marcado de muerte. En ese momento los sentí a ambos realmente frente a mí, a cada uno de ellos los sentí como hombres que me eran íntimos incluso en lo que de ellos me era lejano, tan diferentes de mí que

¹ Es como si ejercicio de la Política encontrara su destino en la imposibilidad de atender a la *palabra primordial Yo-Tú*. Para Buber, la praxis política ha de atender a la *vida colectiva* (precisamente a *das Soziale*) y no parece posible que esta vida pueda dejar de encontrarse sumergida en el *mundo del Ello* (*Eswelt*). Las palabras de Buber en *Ich und Du* son especialmente expresivas: «¿Cabe imaginar que las dos partes de esta vida —la economía y la política—, en su extensión actual y en su actual estructura desarrollada puedan estar basadas de otra manera que sobre la renuncia a toda relación inmediata, es decir, sobre el rechazo categórico, inflexible y resuelto de toda instancia «extraña» que no hubiera nacido de su propio terreno? (...) Más aún, la grandeza productiva del estadista dirigente y del economista dirigente ¿no reside en que ellos encaran a los hombres con los cuales tratan no como a los portadores del Tú inaccesible a la experiencia, sino como núcleos de realizaciones y de tendencias que se trata de evaluar y de utilizar según sus capacidades particulares? ¿Su mundo no se les derrumbaría sobre la cabeza si en vez de sumar El+El+El a un Ello (*Es*) ensayaran hacer la suma de Tú más Tú más Tú, que no da jamás otra cosa que Tú?» (págs. 49-50, ed. cast., pág. 44).

mi alma se hería con tal alteridad y se enfrentaba a la vez, sin embargo, con el ser auténtico. He aquí que se ponen las formaciones en marcha; al cabo de poco tiempo ya estaba yo arrebatado de toda frontalidad (*Gegenüber*) y simplemente inmerso en la manifestación, dando pasos sin rumbo, y exactamente lo mismo ocurría con los dos hombres con los que justamente antes había intercambiado la palabra humana. Después de un espacio de tiempo pasamos por delante de un café en el que había comido el día anterior con un músico que sólo me era ligeramente conocido. En ese mismo instante se abrió la puerta del café y en su umbral apareció el músico, que me miró, iluminándome tan sólo a mí, y me hizo señas. Inmediatamente me sentí desconectado de la manifestación y de los amigos acompañantes y asignado hacia allí, frente al músico. Seguí adelante en el mismo compás, sin ser consciente de ello, y me experimenté como si estuviera al otro lado, silencioso, dando la respuesta, con una sonrisa de conformidad, a quien me llamaba. Cuando fui nuevamente consciente de la realidad, la manifestación, cuya vanguardia formábamos mis compañeros y yo, ya había dejado atrás el café².

Evidentemente, el ámbito de lo interhumano se extiende más allá de la simpatía. A él pueden pertenecer ya simples sucesos, como cuando en los abarrotados tranvías dos desconocidos intercambian miradas atentas para quedar de nuevo, inmediatamente, en la conveniencia del no-querer-sabernada-uno-del-otro. Pero también hay que tomar en consideración cualquier casual encuentro de dos adversarios si tal encuentro obra sobre las actitudes recíprocas de ambos o si algo, aunque sea insensible, se realiza entre ellos, tanto si es sentimental como si no lo es. Lo interhumano no depende sino

² Para que acontezca el tránsito, especialmente conmocionante, desde lo social a lo interhumano, o desde la mera vida colectiva a la relación Yo-Tú, es necesario el *afrentamiento* de la alteridad del Otro en toda su *potencia de exclusividad* (*Macht der Ausschliesslichkeit*). La situación existencial descrita por Buber expresa el surgimiento, sobre el transfondo de lo meramente colectivo, de tal exclusividad. Vid. *Ich und Du* (pág. 12 -ed. cast., págs. 12-13): «Este ser humano no es El o Ella, limitado por otro El o Ella, un punto destacado del espacio y del tiempo y fijo en la red del universo. No es un modo del ser perceptible, descriptible, un haz flojo de cualidades definidas, sino que, sin vecinos (*nachbarnlos*) y fuera de toda conexión, él es Tú y llena el horizonte. No es que nada exista fuera de él; pero todas las cosas viven a su luz». Vid., sobre el ser-sin-vecinos del Tú, BLOCH, J., *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg, Lambert Schneider (Phronesis, 2), 1977, págs. 223-224. Vid. también *Ich und Du*, pág. 34 (ed. cast., pág. 31): «El Tú, es verdad, aparece en el espacio, pero aparece en ese frente a frente exclusivo en el que todo el resto de los seres sólo puede servir como fondo del cual él emerge, sin encontrar allí ni su límite ni su medida. El Tú también aparece en el tiempo, pero en el instante que posee por sí mismo la plenitud (...) El Tú no conoce ningún sistema de coordinación». También Levinas ha tematizado esa «potencia de exclusividad» del Otro en la afirmación de la *abstracción* y *ab-solutez* de su Rostro. Vid. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, pág. 48 (ed. cast., a cargo de D. E. Guillot, México, Siglo XXI, 1975, pág. 60): «La significación del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo».

de que cada uno de los hombres experimente al Otro como un otro determinado y de que cada uno de ellos se cuide del Otro y justamente por ello se comporte ante él de tal modo que no lo piense ni trate como si fuera un objeto, sino como un compañero en un acontecimiento vital, aunque sólo sea un combate de boxeo. Esto es lo decisivo: el no ser objeto. Como es sabido, algunos existencialistas afirman que el *factum* fundamental entre los hombres radica en que uno es objeto para otro; pero en cuanto se prosigue así se elimina en gran medida la realidad de lo interhumano, el misterio del contacto. Sin embargo, claro está, tal misterio no puede ser completamente eliminado. Se puede tomar como craso ejemplo de ello a dos hombres que se observan recíprocamente; lo esencial en este acontecimiento no es que uno haga al otro su objeto, sino más bien que no consiga por completo tal propósito. Tenemos en común con cada cosa el poder convertirnos en objetos de observación, pero el que yo pueda interponer una infranqueable barrera a la objetivación por medio de la secreta acción de mi ser, esto es privilegio del ser humano. El hombre sólo puede ser percibido, en cuanto totalidad existente, como compañero (*partnerlich*).

Mi distinción entre lo social y lo interhumano puede ser sociológicamente presentada. La sociedad se edifica precisamente sobre las relaciones numanas, de modo que la doctrina sobre tales relaciones podría ser examinada, correcta y propiamente, como fundamento de la sociología. Ahora bien, aquí se anuncia una duplicidad del concepto «relación». Nosotros hablamos, por ejemplo, de una relación de camaradería entre dos hombres y, con ello, no pensamos tan sólo en una disposición duradera que se actualiza en cada acontecimiento, pero la relación también abarca puros sucesos individuales psíquicos, como el del recuerdo de compañeros ausentes. Sin embargo, al referirme a la esfera de lo interhumano pienso solamente en acontecimientos actuales entre hombres, sean completamente recíprocos o bien apropiados para elevarlos inmediatamente a la reciprocidad o para completarlos. De este modo, la participación de los dos compañeros es principalmente indispensable. La esfera de lo interhumano es la esfera del uno-frente-a-otro (*des Einander-gegenüber*); a su despliegue lo denominamos nosotros lo dialógico (*das Dialogische*).

Por otra parte, es fundamentalmente erróneo querer comprender el fenómeno interhumano como algo psíquico. Si, por ejemplo, dos hombres entablan un diálogo, corresponde de forma eminente a ello, verdaderamente, lo que ocurre en las almas de uno y otro, lo que sucede si uno escucha o si se decide a hablar. Sin embargo, ello es sólo el secreto acompañamiento del diálogo mismo, un acontecimiento fonético pleno de sentido cuyo sentido no se encuentra ni en uno solo de los interlocutores ni en los dos juntos, sino sólo en su cooperación en persona (*in diesem ibrem leibhaften Zusammenspiel*), en su entre-ambos (*Zwischen*)³.

³ Importante conclusión la de este primer párrafo. En *El problema del hombre* Buber

II. Ser y parecer

La verdadera problemática en el ámbito de lo interhumano es la duplicidad de ser (*sein*) y parecer (*scheinen*).

Que los hombres se preocupan con frecuencia y seriamente de tal duplicidad —qué impresión causan a los otros— es un hecho generalmente conocido que, sin embargo, ha sido explicado hasta ahora más moral-filosóficamente que antropológicamente. Y, con todo, se ofrece aquí a la reflexión antropológica uno de sus más importantes temas.

Tenemos que diferenciar dos modos de existencia humana. Una puede ser descrita como vida desde lo esencial (desde el ser) o bien como vida determinada desde lo que uno mismo es, y otra como vida desde las imágenes, determinada desde o según lo que uno quiere parecer. En general, ambos modos de existencia se presentan mezclados; habrá habido muy pocos hombres que fueran completamente independientes de la impresión que causaban a los otros, pero, por otra parte, apenas si podría encontrarse a un hombre exclusivamente acompañado de esa impresión. Aquí tenemos que darnos por satisfechos con diferenciar entre los hombres en los que predomina, en su conducta esencial, una u otra de las formas de existencia señaladas.

En donde la diferencia entre ambas se hace más intensa es, naturalmente, en el ámbito de lo interhumano y, de este modo, al considerar el trato entre los hombres.

Se puede tomar como ejemplo claro, sencillo y apropiado de ello una situación en la que dos personas, una de las cuales pertenece al primer tipo fundamental de existencia y la otra al segundo, se miran mutuamente. El hombre esencial mira al otro como se mira a alguien con quien se mantiene un trato personal; es la suya una mirada «espontánea», «franca»; evidentemente, este hombre no permanece indiferente a la intención de darse a entender al otro, pero no está influido por la idea de qué representación de su condición de quien mira (*Blickenden*) debe o puede provocar en el hombre a quien mira (*in dem Angeblickten*). De otro modo ocurre en su interlocutor: es porque le importa la imagen que su apariencia —especialmente su parte más

prestó especial atención al desbordamiento o trascendencia del *Zwischen* con relación a quienes participan afectiva o psicológicamente en él, un desbordamiento que le otorga el rango ontológico de una extraña «objetividad». Tras afirmar que la esfera del *Entre* constituye una «protocategoría de la realidad humana» (*op. cit.*, pág. 147); Buber se refiere a lo que sea un verdadero diálogo (véase el último párrafo de *Elementos de lo interhumano*) y concluye que, en los casos en que acontece ese diálogo, «lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas sino, en el sentido más preciso, «entre» los dos, (...) en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso» (pág. 148)... «Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el "filo agudo" en el que el "yo" y el "tú" se encuentran se halla el ámbito del "entre"» (pág. 149).

«locuaz», la mirada— produce en el Otro por lo que «hace» él esta mirada; con la ayuda de la capacidad, más o menos propia del hombre, de hacer aparecer un determinado elemento del ser en la mirada, ofrece este hombre una mirada que debe actuar, y actúa con frecuencia, como expresión (*Ausserung*) espontánea, e incluso no sólo como expresión de un acontecimiento psíquico que supuestamente ocurre en tal momento, sino también, en cierto modo, como reflejo de un ser personal constituido de un modo concreto.

Desde luego, se tiene que delimitar cuidadosamente esto frente a otro ámbito del parecer (*scheinen*) cuya corrección ontológica no puede ser puesta en duda, pues va con las cosas mismas, por así decirlo. Me refiero al reino del «parecer verdadero» en el que un joven, por ejemplo, imita su modelo heroico, cautivándole en su conducta el hecho heroico o la exposición de un destino que conjura el destino auténtico. «Dejadme parecer así hasta que llegue a mi ser» —con ello es justamente tocado en tal misterio—. Aquí no hay, en ninguna parte, algo supuesto; la imitación es verdadera imitación, la presentación auténtica presentación y la máscara una máscara, sin engaño. Pero donde el parecer propio de la mentira se impone, allí está lo interhumano amenazado en su existencia. Esto no es como si uno dice una mentira y, por ejemplo, informa falsamente acerca de un estado de cosas: la mentira a la que me refiero no se ejecuta en el estado de las cosas, sino en la existencia misma. A veces, por satisfacer una insípida vanidad puede uno perder la gran ocasión del auténtico acontecimiento entre el Yo y el Tú.

Nos representamos ahora dos modelos de hombres que están sentados uno junto a otro y hablan conjuntamente. Nombrémosles Pedro y Pablo y contemos las figuraciones que están aquí en juego. Están en primer lugar, la de Pedro tal como quiere parecer a Pablo y la de Pablo tal como quiere parecer ante Pedro; luego la imagen de Pedro como realmente parece a Pablo (imagen que Pablo tiene de Pedro), y que de ordinario no coincide con la imagen que Pedro desea dar, y viceversa; además, tenemos aún a Pedro y Pablo tal como cada uno de ellos se aparece a sí mismo; para buen final, tenemos al Pedro corporal y al Pablo corporal. ¡Dos seres vivientes y seis formas de apariencia fantásticas que se mezclan diversamente en la conversación de ambos! ¡Dónde queda aquí espacio para la autenticidad de lo interhumano! ⁴.

⁴ El ejemplo aducido por Buber nos permite comprender el peligro de decadencia, digámoslo así, al que se encuentra permanentemente sometida la relación interhumana en virtud de la *imaginería* que puede introducirse entre los seres comprometidos, o que aspiran a comprometerse, en ella. Un caso muy similar ha sido presentado por Luigi Pirandello en su obra *Uno, ninguno y cien mil* [Madrid, Guadarrama (Punto Omega, 99), 1970, págs. 153-154]. Entre tres sujetos (Dida, Quantorzo y el protagonista: Gengé/Vitangelo) surgen ocho imágenes o representaciones (o quizás habría que decir lo contrario, según la propuesta interpretativa de Pirandello): «1) Dida, como era para sí; 2) Dida, como era para mí; 3) Dida, como era para

Lo que podría ser siempre en otros ámbitos el sentido de la palabra «verdad», en el ámbito de lo interhumano significa que los hombres se comunican recíprocamente en lo que ellos mismos son. No depende de que uno diga a los otros todo lo que le ocurre, sino solamente de que no deje introducir subrepticamente entre él mismo y los otros ninguna apariencia. No depende de que uno se deje llevar ante otro, sino de que conceda participar en su ser al hombre con quien se comunica. De ello depende la autenticidad de lo interhumano; allí donde no se da no puede lo humano ser auténtico.

Por ello, ahora que comenzamos a reconocer la crisis del hombre como crisis del Entre, tenemos que liberar el concepto de sinceridad (*Aufrichtigkeit*) del oscuro sermón moral al que ha quedado fijado y hacer recordar de nuevo el concepto de rectitud (*Aufrecltheit*). Si en el tiempo primitivo fue el caminar erguido (*Aufreclgehen*) una condición del ser humano, así puede éste plenificarse, en el alma erguida, mediante la sinceridad que no combate más ninguna apariencia porque la ha vencido.

Pero ¿cómo será esto —si se puede preguntar así— si uno, según su modo de ser, somete su vida a las imágenes que produce en los otros? ¿Puede aún ese hombre llegar a ser un hombre esencial? ¿Puede salir de su condición?

La extendida inclinación a vivir desde la ocasionalidad de la impresión causada en vez de desde la continuidad de la esencia no es ninguna «condición» (*Art*). Ella tiene siempre su origen en el reverso de lo interhumano mismo: es decir, en la dependencia de los hombres entre sí. No es ninguna ligereza el llegar a ser dependiente de los Otros en el ser; la apariencia se ofrece como auxilio. A ella complace la propia cobardía del hombre y se le opone su valentía. Pero no se trata aquí de un ser-así ineluctable ni de un resignarse. Se puede combatir por llegar hacia sí (*zu sich zu kommen*), es decir, por la confianza en la esencia. Se combate con variables resultados, pero nunca en vano, incluso si se cree sucumbir. A veces se ha de pagar cara la vida desde la esencia; pero el pago no es nunca demasiado caro. Ahora bien, ¿no existe la mala persona (*das schlechte Wesen*), no abunda por doquier? No he conocido a ningún joven que me pareciera desesperadamente corrompido. Pero después es cada vez más difícil romper la superficie que se arrolla sobre la esencia haciéndose cada vez más dura y áspera. Así surge la falsa

Quantorzo; 4) Quantorzo, como era para sí; 5) Quantorzo, como era para Dida; 6) Quantorzo, como era para mí; 7) el querido Gengé de Dida; 8) el querido Vitangelo de Quantorzo. En aquel salón, entre aquellos ocho creían ser tres, se preparaba una bonita conversación». También LAING, R.D., en su obra *El yo y los otros*, México, FCE, 1982 (2ª reimpr.), págs. 167 y sgs., se ha ocupado de este problema, llegando a aplicar la simbología de la lógica formal para hacer comprensibles las múltiples relaciones que pueden llegar a surgir entre varios sujetos.

perspectiva del «modo de ser» irremediable. Pero es falsa; el primer plano engaña, pues el hombre es, en cuanto tal, redimible.

De nuevo vemos a los dos hombres ante nosotros, cercados por el fantasma de las formas de apariencia. Nos representamos a un Pedro y a un Pablo que comienzan a repugnar, que siempre repugnan vehementemente, ser reemplazados por fantasmas. En ambos surge y se fortalece la voluntad de afirmarse como este existente y no otro. Vemos las fuerzas de lo real en su potencia conjurante hasta deshacer aquí la apariencia y el apelar recíproco a los fundamentos más profundos del ser personal.

III. La presentificación personal (Die personale Vergegenwärtigung)

Lo más abundante, con mucho, de lo que hoy se nombra como «diálogo» entre los hombres habría que describirlo correctamente, en sentido estricto, como habladuría. En general, los hombres no hablan entre sí, sino que cada uno se dirige a otro, pero hablando en verdad a una instancia ficticia cuya existencia se agota en escucharle. Chejov ha proporcionado una válida expresión poética para esta circunstancia en su pieza *El jardín de los cerezos*, en la que los miembros de una familia no aprovechan su reunión para otra cosa que no sea para no entenderse; pero tan sólo Sartre ha elevado a principio vital lo que aquí aún aparece como la miseria de los hombres encerrados en sí mismos. Sartre considera los muros entre los interlocutores como simplemente insuperables; para él, éste es el inevitable destino humano: el que un hombre sólo tenga que habérselas inmediatamente consigo mismo y sus propios asuntos; la existencia interior del Otro es justamente asunto del Otro, y no mío; ni hay inmediatez hacia el Otro ni puede haberla. Aquí aparece más claramente que nunca el funesto fatalismo del hombre moderno, de este hombre que piensa como destino original del homo sapiens la degeneración como condición invariable y la desgracia de haberse empeñado en un callejón sin salida, y que estigmatiza esta idea sobre una ruptura como romanticismo reaccionario. Quien realmente conoce cómo nuestro género humano ha perdido a lo lejos la verdadera libertad y la libre generosidad del Yo y del Tú, tendría él mismo, como si fuera único sobre la tierra, y en virtud del carácter servicial de semejante gran conocimiento, que examinar la inmediatez y no renunciar a ella, hasta espantar a los que se burlan, y recoger en su voz la voz propia del anhelo reprimido.

El presupuesto principal para el surgimiento de un verdadero diálogo es que cada uno se refiera a su compañero como a este hombre. Comprendo al Otro, lo suyo, comprendo que es esencialmente de otro modo en esta forma determinada, propia y exclusiva, y le acepto de tal modo que puedo diri-

girla, justamente a él, y con toda seriedad mi palabra. Quizá tenga que objetar con severidad a su opinión sobre el objeto de nuestro diálogo mi propia opinión una y otra vez³, no en absoluto para que se debiliten las convicciones, pues a esta persona, portadora personal de una convicción, la acepto en su ser concreto, desde el que surge la convicción, justamente aquella de la que tengo que mostrar, paso a paso, lo que no es cierto en ella. Digo sí, como compañera, a la persona a la que combato, la afirmo como criatura y como creación, y afirmo también lo que contrariamente se yergue contra mí. Claro está que esto depende de que entre nosotros se alce un verdadero diálogo o de que la reciprocidad que acontece se eleve hasta el lenguaje. Pero lo primero es, llegados a este punto, que yo legitime frente a mí al Otro como un hombre con el que estoy dispuesto a vincularme; entonces puedo confiar en él y creer que también él actúa como compañero.

Ahora bien, ¿qué significa comprender a un hombre, en el sentido estricto en que utilizo tal palabra? Comprender una cosa o un ser significa, en general, experimentarlo como totalidad y, a la vez, sin abstracciones restrictivas, en toda su concreción. Pero un hombre, aunque esté situado como un ser entre seres y como cosa entre cosas, es algo categorialmente diferente de todas las cosas y seres, porque no puede ser realmente comprendido sin que se le comprenda a él solo entre todos los hombres en todo su propio don espiritual, siendo ello lo decisivamente implicado aquí en el ser personal de este ser viviente: el espíritu personalmente determinante. Comprender a un hombre significa, especialmente, percibir su totalidad como persona desde el espíritu, percibir el medio dinámico que imprime a todas sus exteriorizaciones, acciones y actitudes un comprensible signo de exclusividad. Pero tal comprender es imposible si y en tanto el Otro resulta ser el desligado objeto de mi reflexión u observación, pues a éstas no se da a conocer tal totalidad ni sus medios; ello es ante todo posible si encuentro al Otro elementalmente en relación, si me es presente. Por todo ello describo el comprender, en este especial sentido, como la presentificación —hacer presente— (*Vergegenwärtigung*) personal.

Al comprender al prójimo —aún siendo en la mayoría de los casos una comprensión defectuosa—, en su totalidad, unidad y exclusividad, se opone en nuestro tiempo casi todo lo que hoy se tiende a comprender como lo específicamente moderno. En este tiempo prepondera una mirada analítica, reductiva y desviante entre hombre y hombre. El ser total, corporal y anímico, es tratado (manipulado) analíticamente, o más aún, pseudoanalítica-

³ «Estoy agradecido de que hayas preferido la verdad a mí mismo», se dice que el *Diálogo de la amistad* de Luc Dietrich y Lanza del Vasto [cit. por E. A. Lévy-Valensi, *El diálogo psicoanalítico*, México, FCE, 1980 (1ª reimpr.), pág. 40]. Doble agradecimiento, por tanto: por la Verdad, que lucirá intersubjetivamente, y por uno mismo. Emmanuel Levinas, quien, como se sabe, interpreta *éticamente* la «socialidad primera», sostiene que la «relación personal consiste en el rigor de la justicia que me juzga y no en el amor que excusa» (*Totalidad e infinito*, pág. 308).

mente, como compuesto, y ya por ello como desmembrable; y no ya solamente es tratado de tal modo el llamado inconsciente, que es accesible a una relativa objetivación, sino también a la corriente psíquica misma, que en verdad nunca es aprehensible como objetivamente existente. La mirada es reductiva porque quiere reducir la multiplicidad de la persona, que se nutre de la microcósmica plenitud de lo posible, a estructuras esquemáticamente abarcables y que se repiten por doquier. Y es desviante esa mirada porque cree comprender el llegar a ser de un hombre, su perpetuo devenir, con fórmulas genéticas y, asimismo, porque cree poder representar el principio individual central dinámico de tal devenir a través de un concepto general. No se trata aquí solamente de un «desencantamiento» («*Entzauberung*») —lo que se podría admitir correctamente—, sino también de una radical desmistificación («*entgeheimnisung*») entre hombre y hombre. A ello se aspira actualmente. La personalidad, el misterio siempre próximo, antes móvil para la exaltación silenciosa, es allanado⁶.

Lo que hasta aquí he dicho no se dirige, de ningún modo, contra el método analítico en las ciencias del espíritu; este método es sobre todo imprescindible allí donde lo solicita el conocimiento de un fenómeno, sin que el conocimiento de la individualidad trascendente del hombre, acondicionado de otro modo, estorbe al legítimo campo de aplicación de tal método. La ciencia del espíritu que se sirve del método analítico tiene que tener a la vista, en todo momento, por su parte, las indescriptibles fronteras del horizonte de tal reflexión. Y es precisamente este deber el que hace siempre tan dudosa la transferencia del método a la vida, pues es exactamente difícil observar en cada caso los límites como tales.

Deseamos impulsar con vigilancia lo actual y, al mismo tiempo, preparar con clarividencia el mañana; después, tenemos que preparar en nosotros mismos y en las generaciones venideras un don que vive como cenicienta y predeterminada princesa en la interioridad del hombre. Algunos lo llamarían intuición, pero éste no es un concepto del todo claro. Yo preferiría el término de fantasía real, pues en su esencia propia no se trata de un contemplar, sino de un audaz e impetuoso movimiento hacia el Otro que exige la más intensa agitación de mi ser, tal como es justamente el estilo de toda verdadera fantasía, sólo que aquí el ámbito de mi acción no es todo lo posible, sino la especial persona real que se me enfrenta, a la que puedo intentar hacer presente —presentificar— («*vergegenwärtigen*») así y no de otro modo en su totalidad, unidad, exclusividad y en su medio dinámico, que realiza todo ello siempre nuevamente⁷.

⁶ Según el lenguaje de *Ich und Du* (vid., p. ej., pág. 13 -ed. cast., pág. 13), Buber podría seguir diciendo, en 1954, que del Otro, en cuanto compañero («*partnerlich*»), no se puede tener «experiencia», si por tal se entiende la experiencia en sentido positivista, analítico, objetivante, etc., o que, frente a su *transcendencia*, cualquier percepción es deficitaria, insuficiente. Lo interhumano se despliega en el medio del «misterio».

⁷ Sobre la «fantasía real» habla Buber también en *Urdistanz und Beziehung*, págs. 33-34. A

Pero esto, habría que indicarlo nuevamente, sólo puede acontecer en el compañerismo (*Partnerschaft*) vital, es decir, si yo, estando en una situación común con el Otro, me expongo vitalmente en su parte como la que es suya propia. Es sabido que esta actitud fundamental mía puede quedar rechazada y que la dialógica puede morir en germen. Pero si la reciprocidad resulta, entonces florece lo interhumano en el auténtico diálogo.

IV Imposición y alumbramiento (Auflegung und Erschliessung)

He indicado dos momentos que frenan el crecimiento de lo interhumano: la apariencia que se inmiscuye y la insuficiencia de la percepción. Ahora se nos presenta un tercer momento, más público que los anteriores y, por ello, en esta hora crítica, más poderoso y peligroso que nunca.

Hay dos modos de actuar sobre el hombre, sobre su ánimo y formación vitales. En el primero busca uno imponerse en su opinión y actitud al Otro, que imagina que el producto anímico de la acción es suyo propio, comprensión ésta que es posible sólo a través de tal influencia. En el segundo modo fundamental de actuación desea uno encontrar y solicitar en el alma del Otro, como puesto en ella, lo que ha reconocido en sí mismo como lo correcto; porque esto es lo correcto, tiene que ser vital también, como posibilidad entre posibilidades, en el microcosmos del Otro; el Otro tiene que ser alumbrado sólo en esa potencialidad, y realmente, en lo esencial, no a través de la instrucción, sino a través del encuentro, de la comunicación existencial entre un existente y un pudiente llegar-a-ser (*Werden-könnenden*). El primer modo de actuación sobre el hombre se ha desarrollado en el ámbito de la Propaganda y el segundo en el de la Educación.

Al propagandista en el que pienso, que se impone, no le interesa la persona, sobre la que quiera actuar, ante todo en cuanto persona; cualesquiera propiedades individuales son para él de interés en tanto puede utilizarlas para ganarse al Otro, a quien tiene que aprender a conocer con vistas a tal fin. En su indiferencia frente a todo lo personal, el propagandista sobrepasa

pesar de la poca claridad del discurso buberiano a este respecto, parece que pretende hacernos comprender que el espacio dialógico, como lugar de acogimiento del Tú, es un acontecimiento en el que debe alumbrarse la creatividad del ser personal —y ello mediante la «fantasía real»—. Aun reconociendo la distancia que separa a Buber y Husserl, sería interesante comparar detenidamente tal noción buberiana y la *Umsfktion* (fantasía en torno a) como base experiencial de la «experiencia del extraño» (*Fremderfabrung*) sobre la que tanto insistió Husserl en sus escritos recogidos en los tres volúmenes de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (HUSSERLIANA, XIII, XIV, XV), pero semejante empresa desborda demasiado los límites de nuestro comentario como para que podamos llevarla a cabo.

considerablemente al Partido para el que trabaja. El Partido atiende a las personas en sus diferencias de significado porque necesita a cada una en su especial aptitud para una función especial; por ello, lo personal es atendido realmente sólo en relación a una utilidad específica, pero sólo es aceptado prácticamente siempre, en tales límites. A la propaganda, por el contrario, más bien le es molesto lo individual, le va simplemente mejor en torno a la mayoría —más miembros, más partidarios—, una creciente base de apoyo. El medio político, allí donde gobierna en su forma extrema, significa apoderarse del Otro en tanto se le despersonaliza. Este género de propaganda entra en diferentes relaciones con el poder, lo completa o sustituye según las necesidades y perspectivas; en realidad, no es, finalmente, sino el poder sublimado e imperceptible. Pone las almas bajo una presión que hace posible la ilusión de la autonomía. El medio político se plenifica en la efectiva sujeción del factum humano.

El educador en el que pienso vive en un mundo de individuos, del que una porción determinada está encomendada a su cuidado. Conoce a cada uno de tales individuos como dispuesto para convertirse en una persona única y exclusiva y, con ello, como portador de una especial misión-de-ser (*Seins-Auftrag*) que sólo puede plenificarse por medio de ella. Cada ser personal se le muestra al educador como comprometido en tal proceso de actualización, y él sabe, por propia experiencia, que las fuerzas actualizantes jamás se sostienen en una microcósmica lucha de contrafuerzas. El educador ha aprendido a comprenderse como ayudante de esas fuerzas actualizantes; las conoce; ellas han actuado y actúan también en él. Es su defecto, obrado en él, lo que una y otra vez deja alumbrar en aquellos a los que educa, lo pone a su disposición para una nueva lucha y una nueva obra. No puede querer imponerles nada, pues cree en la acción de las fuerzas actualizantes, esto es, cree que en cada hombre está puesto lo justo de forma única y exclusiva; ninguna otra forma puede imponerse a este hombre, pero otra forma, la del educador, puede alumbrar lo justo como precisamente aquí quiere llegar a ser y, con ello, contribuir a su desenvolvimiento.

El propagandista que se impone no cree en el propio asunto realmente, pues no confía en que llegue a tener efecto por sí mismo sin sus métodos, de los cuales son símbolo el altavoz y la publicidad luminosa. El educador que alumbrar cree en el poder original que se ha diseminado y se disemina en todos los seres humanos para crecer en cada uno hacia una forma propia; confía en que este crecimiento sólo en cada caso necesita la ayuda dada en los encuentros, una ayuda que también él está llamado a prestar.

He esclarecido con dos ejemplos extremos, antitéticos, el carácter de ambas actitudes fundamentales y su relación recíproca. Pero sobre todo hay que encontrar la medida de ambas allí donde los hombres se ocupan unos de otros.

Sin embargo, no pueden confundirse estos dos principios (imponerse a

alguien, alumbrar a alguien) con conceptos tales como soberbia y humildad. Uno puede ser con derecho perfectamente soberbio sin querer imponerse a los otros y no basta ser humilde para alumbrar al Otro. Soberbia y humildad son disposiciones del alma, hechos individuales psicológicos con acento ético, mientras que imposición y alumbramiento son acontecimientos inter-humanos, situaciones objetivas antropológicas que se indican sobre una ontología: la ontología de lo interhumano.

En un terreno ético, Kant ha articulado la sumamente importante proposición de que el hombre no puede ser nunca solamente medio, sino que tendría que ser tomado y pensado en todo momento a la vez como fin independiente. La proposición descansa en la marca de un deber que es portado por la idea de la dignidad humana. En su núcleo, nuestra similar reflexión viene de y apunta a otra parte. En ello nos va el presupuesto de lo interhumano. El hombre no es en su aislamiento, sino en la integridad de la relación entre un hombre y otro, antropológicamente existentes ambos: sólo la acción recíproca hace posible comprender suficientemente la humanidad. Por ello, el estado de lo interhumano requiere, como ya se había mostrado, que no se entremezcle en la relación interpersonal la apariencia; por ello requiere, además, que cada uno piense y presentifique a los Otros en el ser personal de los mismos. Que ninguno de los compañeros se quiera imponer al Otro es simplemente la tercera presuposición de lo interhumano. Que no influya sobre el Otro al alumbrarle no pertenece a estos presupuestos; pero precisamente es ese un elemento apropiado para conducir hacia un nivel superior de lo interhumano.

Que a cada hombre compete la determinación a alcanzar el verdadero ser-humano de una manera especial y peculiar se puede comprender con la imagen aristotélica de la entelequia, de la auto-realización innata; sólo se tiene que atender que esto es una entelequia de la obra de la Creación. Es erróneo hablar aquí solamente de individuación; ésta significa únicamente la impronta personal originalmente necesaria de toda realización del ser humano. Lo último esencial no es el Sí mismo como tal, sino que se llene en todo tiempo el sentido creativo del existente humano como Sí mismo. La función de alumbramiento entre los hombres, la ayuda al devenir del hombre como Sí mismo, el apoyarse uno á otro para la autorrealización de la humanidad legítimamente creativa es lo que conduce lo interhumano hacia su culminación. Sólo entre dos hombres, si cada uno de ellos considera al otro como lo más alto que precisamente le está destinado y sirve a la plenificación de la determinación, sin pretender imponer al Otro algo de la realización propia, se presenta el dinámico señorío del ser humano.

V. El diálogo auténtico

Es importante resumir, intentando clarificarlas, las características del auténtico diálogo.

En tal diálogo acontece la dirección hacia el compañero, en toda verdad, como dirección hacia del ser. Cada persona que habla considera aquí al compañero (o a los compañeros) al que se dirige como esta existencia personal. Referirse a alguien significa, en este contexto, a la vez, ejercer la medida de presentificación que es posible al hablante en este instante. El sentido experiencial y la fantasía real, que completa lo encontrado por aquél, actúan conjuntamente para hacer presente al Otro como persona total y única, precisamente como esta persona. Pero quien habla no percibe así meramente al que se le presenta, sino que lo acepta como su compañero, y esto significa que lo confirma en su propio ser. La verdadera dirección de su ser hacia el Otro incluye tal confirmación o aceptación. Evidentemente, ello no significa de ningún modo una aprobación; pero allí donde estoy contra Otro, tengo con ello que le acepto como compañero de un auténtico diálogo, le digo Sí a él en cuanto Persona.

Por lo demás, si ha de surgir un auténtico diálogo, cada uno de los que participen tiene que introducirse a sí mismo en él. Y esto significa que tiene la intención de decir, en cada caso, lo que piensa acerca del tema en cuestión; lo cual significa, de nuevo, que ha de prestar la contribución de su espíritu sin merma ni retraso. También hombres muy sinceros creen no estar obligados por ello a decir todo «lo que han de decir». Pero, en la gran confianza que es aliento del verdadero diálogo, aquello que en cada caso he de decir tiene ya en mí el carácter de lo que quiere-ser-dicho, y no puedo rechazarlo ni retenerlo en mí. Lleva, irreconocible para mí, la marca que indica la pertenencia a la vida comunitaria de la palabra. Donde existe la palabra dialógica auténtica tiene que llegarle su derecho a través de la incondicionalidad. Pero incondicionalidad es justamente lo contrario del hablar a tontas y a locas. Todo depende de la legitimidad de «lo que he de decir». Y, por supuesto, tengo que estar atento a elevar a palabra interior y, consiguientemente, a palabra hablada, aquello que he de decir justamente ahora pero que aún no poseo lingüísticamente. Decir es Naturaleza y obra, nacimiento y creación a la vez y tiene que completar siempre nuevamente la unidad de ambas allí donde aparece dialógicamente, en el aliento de la gran confianza.

A ello se une esa victoria sobre el parecer a la que antes he hecho referencia. Aquel en quien, incluso en la atmósfera del diálogo auténtico, domina, en cuanto hablante, el pensamiento de la propia eficacia de aquello que tiene que decir, ése actúa como destructor. Cuando yo, en vez de lo que hay que decir, me propongo hacer percibir un yo que se hace válido, he fallado irreparablemente respecto a lo que hubiera tenido que decir, lo cual

aparece defectuosamente en el lenguaje, haciéndose el diálogo, con ello, deficiente. Es porque el auténtico diálogo es una esfera ontológica que se constituye a través de la autenticidad del ser por lo que la irrupción del parecer puede dañarlo.

Pero donde se plenifica el diálogo en su ser, entre compañeros que se han dirigido en verdad uno a otro, se exteriorizan incondicionalmente y están libres de querer parecer, allí se plenifica una memorable fecundidad comunitaria que antes en ninguna parte se activó. La palabra resurge una y otra vez substancialmente entre los hombres que son abrazados y abiertos por la dinámica de un ser-uno-con-otro en su profundidad. Lo interhumano abre lo que antes estaba cerrado⁸.

Desde el diálogo entre dos es ya conocido de muchos modos este fenómeno; pero también en el diálogo a varias voces lo he experimentado a veces.

Compuesta por representantes espirituales de algunos pueblos europeos, hacia la pascua de 1914 se celebró una reunión pensada como conferencia y para discutir durante tres días. Se deseaba reflexionar conjuntamente sobre cómo podría evitarse la catástrofe imaginada por todos. Sin que se hubiera convenido anticipadamente modalidad alguna de diálogo, se plenificaron todos los presupuestos del verdadero diálogo. Desde las primeras horas dominó la inmediatez entre todos, de entre los cuales algunos se habían conocido entre sí por vez primera, cada uno habló con inusitada incondicionalidad y abiertamente no era ninguno de los participantes esclavo de la apariencia. A partir de su intención se tenía que describir la reunión

⁸ Para que lo interhumano o la relación Yo-Tú afloren en la aridez de la mera vida social-colectiva es necesario que sus posibles protagonistas se comprometan en ella en absoluta franqueza, *exponiéndose recíprocamente*. Ya en *Ich und Du* nos decía Buber (pág. 14 -ed. cast., pág. 14): «El riesgo: la palabra primordial sólo puede ser dicha por el ser entero: quien se dedica a decirlo nada puede reservar de sí». La exposición interpersonal implica la aspiración a la rectitud de la *sinceridad* del *Gegenüber* («frontalidad»). Lo interhumano decaerá allí donde una malsana reflexividad por parte de quienes aspiran a protagonizarlo, tomando distancia frente a sí mismos o frente a la propia relación, suplante a la «ingenua» frontalidad del encuentro. Es por ello por lo que Buber caracteriza la relación interhumana auténtica como «espontánea» y «franca» —y por ello, como peligrosa o arriesgada—. Vid. *Ich und Du*, págs. 37-38 (ed. cast., pág. 34): «En esta crónica de beneficios sólidos, los momentos en que se realiza el *Tú* aparecen como extraños episodios líricos y dramáticos de un encanto seductor, ciertamente, pero que nos lleva a peligrosos extremos que diluyen la solidez del contexto bien trabado y dejan tras ellos más inquietud que satisfacción, quebrando nuestra seguridad». Las nociones de *exposición, vulnerabilidad, sinceridad...* son absolutamente fundamentales, por otra parte, en las últimas indagaciones «metaontológicas» de E. Levinas sobre la *apertura al Rostro* presentadas en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [La Haya, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 54), 1974 -ed. cast., a cargo de A. Pintor Ramos, en *Sígueme* (Hermeneia, 26), Salamanca, 1987). Vid. también *Ibid.*, pág. 154 (ed. cast., pág. 191): «La comunicación con el Otro sólo puede ser transcendencia en tanto que la vida peligrosa, como un bello riesgo a correr», o *Totalidad e Infinito*, pág. 309, en donde se describe la bondad de la relación cara-a-cara como «aventura absoluta» o «imprudencia primordial».

como naufragada (aunque no estoy aún convencido en mi corazón de que tuviera que fracasar); la ironía de la situación quiso que se celebrara la entrevista definitiva hacia mediados de Agosto y que la guerra mundial tuviera lugar naturalmente, pronto, de forma que el círculo quedó disuelto. Sin embargo, en todo lo sucesivo, ninguno de los entonces reunidos ha dudado de que había participado en un triunfo de lo interhumano.

Una prueba más es aún necesaria.

Evidentemente, no necesitamos hablar todos los reunidos con vistas a un diálogo auténtico; permanecer silenciosos de vez en cuando puede ser especialmente importante. Pero cada uno tiene que estar resuelto a no privarse si en el transcurso del diálogo ha de decir lo que precisamente ha de decir. Con ello, naturalmente, nadie puede saber desde el principio lo que ocurrirá: un diálogo auténtico no se puede predisponer, pues desde el principio tiene justamente su orden fundamental en sí mismo, sin que nada pueda ser ordenado; el curso es del espíritu, y uno descubre lo que debía decir no antes de que perciba su llamada.

También es evidente, sin embargo, que todos los participantes sin excepción tienen que estar dispuestos de modo que sean capaces y estén preparados a satisfacer los presupuestos del verdadero diálogo. La autenticidad está ya en cuestión cuando una pequeña parte de los presentes se sienten a sí mismos y son experimentados por otros como aquellos de los que no hay que pensar una participación activa. Tal situación se puede elevar a una difícil problemática.

Yo tenía un amigo al que contaba entre los más reflexivos hombres de la época. Era un maestro del diálogo y lo amaba; su autenticidad como orador era evidente. Pero en cierta ocasión ocurrió que, comiendo con dos amigos y las mujeres de los tres conjuntamente, se entabló un diálogo en el que las mujeres no participaron públicamente en su tema, aunque su presencia era con claridad altamente determinante. El diálogo entre los hombres se convirtió pronto en un combate entre dos (yo era el tercero). También el otro, especialmente amigo mío, era de estilo noble, también era un hombre de palabra, pero más entregado a la corrección objetiva que a la exigencia del espíritu y ajeno a toda erística. El amigo al que antes he llamado maestro del diálogo no habló tranquila y gravemente como en otras ocasiones anteriores, sino «brillantemente», combativamente, victoriosamente. El diálogo se corrompió.

En nuestro tiempo, en el que la comprensión para la esencia del verdadero diálogo se ha hecho cosa rara, son tan fundamentalmente ignorados sus presupuestos por el falso sentido de la publicidad (*Öffentlichkeitssinn*), que se piensa poder organizar tal diálogo ante un público de interesados oyentes con una convenida asistencia publicitaria (*publizistische*). Pero un debate público de todavía tan elevado «nivel» no puede ser espontáneo, ni inmediato ni incondicional; una entrevista conducida como pieza de audiencia está separada sin solución del verdadero diálogo.