

JUAN FACUNDO TORRES BRIZUELA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

MARTIN BUBER Y SU CONTRIBUCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

MARTIN BUBER AND ITS CONTRIBUTION TO PHILOSOPHY OF LANGUAGE

ftorresbrizuela@uca.edu.ar

Recepción: 23/10/2021

Aceptación: 18/11/2021

RESUMEN

La filosofía judía siempre ha tenido su propia impronta a la hora de pensar las distintas preguntas filosóficas en la medida en que estas fueron apareciendo en la historia del pensamiento. Esto mismo sucede con la pregunta en torno al lenguaje, pregunta que involucra al pensamiento judío no solo desde lo filosófico, sino también desde lo religioso. De este modo surge una corriente de pensamiento, a la cual podemos llamar “nominalismo judío” que propone una mirada novedosa en torno al lenguaje, enfrentándose directamente a la tradición intelectual preponderante en el pensamiento occidental que se extiende de Jonia a Jena y que influye e inspira a Martin Buber en su concepción del lenguaje y su antropología. El objetivo de este trabajo es analizar la comprensión del lenguaje desde este “nominalismo judío” y la fuerte influencia que tuvo en Martin Buber. La hipótesis a defender es que la comprensión del nombre y del nombrar para los pensadores del “nominalismo judío” da forma y fundamenta, en la filosofía de Martin Buber, la posibilidad del ser humano de decir *tú*, permitiendo, a la vez, que la antropología de Buber sea un aporte valioso para la filosofía del lenguaje.

PALABRAS CLAVES

Pensamiento judío, nominalismo, lenguaje, antropología, Martin Buber.

ABSTRACT

Jewish philosophy has always had its own way of making its answers to the different questions that have been appearing in the history of thought. This indeed happen with the question about language, that involve Jewish thought not only from the philosophical point of view, but also from the religious one. Thereby, a current of thought arises, which can be called “*Jewish nominalism*” that proposes a new way to think about language, directly confronting the main intellectual tradition in Western thought that stretches from Ionia to Jena and inspires Martin Buber’s conception of language and anthropology. The objective of this work is to analyze the understanding of language from this “*Jewish nominalism*” and the strong influence it had on Martin Buber. The hypothesis that it presents is that the understanding of the name and the naming for the thinkers of “*Jewish nominalism*” gives shape and bases to the possibility of the human being to say *Thou* in Martin Buber, making, at the same time, Buber’s anthropology’s bases a valuable contribution to the philosophy of language.

KEYWORDS

Jewish Thought, Nominalism, Language, Anthropology, Martin Buber.

INTRODUCCIÓN

La filosofía judía siempre ha tenido su propia impronta a la hora de pensar las distintas preguntas filosóficas en la medida en que estas fueron apareciendo en la historia del pensamiento. Esto mismo sucede con la pregunta en torno al lenguaje, pregunta que involucra al pensamiento judío no solo desde lo filosófico, sino también desde lo religioso. La concepción de un Dios creador a través del lenguaje, y que, según la Biblia, invita al ser humano a nombrar lo creado, presenta un nuevo paradigma desde el cuál pensar el lenguaje humano.¹

De este modo surge una corriente de pensamiento, a la cual podemos llamar “nominalismo judío” (Bielik-Robson, 2012. Las traducciones de esta obra son mías) que propone una mirada novedosa en torno al lenguaje. Esta corriente se manifiesta como directamente opuesta a la tradición intelectual parmenídea-idealista, “de Jonia a Jena” (Rosenzweig, 1997, p. 52), a la cual acusa de olvidar lo individual, sacrificándolo en pos de la totalidad generalizante del concepto. Esta lectura del paradigma filosófico preponderante a finales del siglo XIX y principios del XX que tienen estos pensadores judíos, entre ellos Rosenzweig, propone una reinterpretación del lenguaje para restituir el valor que tiene cada cosa, en su ser individual y redimir la realidad de este carácter totalizador que marcó toda la tradición filosófica previamente nombrada. Esta concepción inspira a Martin Buber en su concepción del lenguaje y su antropología.

El objetivo de este trabajo es analizar la comprensión del lenguaje desde este “nominalismo judío” y la fuerte influencia que tuvo en Martin Buber. La hipótesis que presenta es que la comprensión del nombre y del nombrar para los pensadores del “nominalismo judío” da forma y fundamenta, en la filosofía de Martin Buber, la posibilidad del ser humano de decir tú, permitiendo, a la vez, que la antropología de Buber sea un aporte valioso para la filosofía del lenguaje.

1. EL MARCO HISTÓRICO: EL PROBLEMA DEL NOMBRE

1.1. Breve historia del nombre en el pensamiento occidental pre-nominalista

El nombre en Occidente tiene una larga historia de cambios y desarrollos. No nos detendremos aquí a hacer un análisis exhaustivo de las transformaciones del nombre a lo largo de la historia del pensamiento, pero sí a señalar algunos de sus hitos fundamentales para comprender el tema abordado en este trabajo.

Platón fue uno de los fundadores de la metafísica que dio fundamento a la tradición intelectual occidental. Para el filósofo ateniense el nombre era el modo de llamar a la idea inteligible. El mundo sensible era participación y copia del mundo inteligible, y el nombre de cada cosa hacía referencia a esa idea de la cual la cosa es mera copia. El nombre revelaba el sostén metafísico de las cosas, aquello por lo cual la cosa era lo que era. Cada cosa *participaba* de la idea, pero no de modo perfecto, porque la materia es inferior al espíritu y las cosas son materiales. Por

¹ “ER, Gott, bildete aus dem Acker alles Lebendige des Feldes und allen Vogel des Himmels und brachte sie zum Menschen, zu sehen wie er ihnen rufe, und wie alles der Mensch einem rufe, als einem lebenden Wesen, das sei sein Name” (Génesis 2, 19. Traducción hecha por Buber y Rosenzweig entre los años 1925 y 1961).

esto podía haber muchas cosas que participen de la misma idea y que, sin embargo, no sean estrictamente iguales. La búsqueda de Platón fue la de una verdad objetiva que permita al hombre hacer ciencia: continúa y lleva a su máximo desarrollo, al menos en la Antigüedad, el pensamiento de Parménides, quien instaura el paradigma logocéntrico que va a ser privilegiado a lo largo de la historia hasta hoy (Platón, 1983, 430a y ss.; Adorno, 1990).

Aristóteles, discípulo de Platón, no se distanció mucho de su maestro en este aspecto. El Estagirita comprendía el nombre como signo lingüístico de la forma de las cosas. Pero hay una distinción importante con Platón, ya que entiende a la forma de las cosas no como una idea separada, existente en sí, de la cual lo sensible es copia, sino como la forma constituyente, junto con la materia, de las cosas. El nombre era, también para Aristóteles, el signo del sostén metafísico de las cosas, de la esencia, eso que hace que algo sea *eso* y no otra cosa (Aristóteles, 1978, 1006b y ss.).

En la Edad Media esta teoría se mantuvo en parte, sumando la concepción de un Dios creador y de la participación, reforzada por el neoplatonismo. En esta,

el mundo es creado y sostenido por la emanación permanente de Dios; los seres, habiendo recibido el don de ser, permanecen ontológicamente dependientes del poder divino del que participan de diferentes modos y grados, y por lo tanto forman un orden jerárquico de regiones mayores a menores. (Bielik-Robson, 2012, p. 17)

San Agustín, de inspiración indudablemente platónica, afirmaba que el sostén metafísico de las cosas eran los arquetipos, presentes en la mente divina, desde los cuales las mismas cosas fueron creadas. El nombre hace referencia a estos arquetipos (San Agustín, 1995, pp. 121 y ss.). Este pensamiento fue el predominante hasta la llegada de Santo Tomás, y aún después de él.

El Aquinate, más afín al pensamiento aristotélico, pero sumando la noción platónica de participación, concebía al nombre como signo de las esencias, que recibiendo el *esse*, o acto de ser, de Dios, existían formando a la materia para que sea tal o cual cosa (Santo Tomás, 2003, pp. 15 y ss.). Esta concepción buscaba ser la respuesta “realista” frente a la conocida *querella de los universales*, un realismo moderado en el que los universales existen en las cosas como formas sustanciales, configuradoras del modo de ser. Esta querella surgió en el siglo XI, sobre todo desde el pensamiento de Roscelino de Compiègne, para quien los universales (*nomina*) eran *flatus vocis* (Corti, 2017, p. 64), y desde su discípulo, Pedro Abelardo. Finalmente, dos siglos después, Guillermo de Ockham sentó bases con su pensamiento para la continua disociación del nombre con la realidad. Mientras que para Santo Tomás el nombre común de las cosas era signo de su esencia—la cual se sostiene en la existencia por el actuar divino—, para Ockham el nombre común era el signo del concepto que el hombre utiliza arbitrariamente para reunir muchos seres individuales que comparten algunas propiedades. El nombre dejaba así de tener sostén ontológico, presencia en la realidad, para ser solamente una herramienta del pensamiento humano, funcional al lenguaje y a la estructura mental del hombre.

Probablemente fue la propuesta agustina la que trazó el punto de partida para la teoría nominalista de Ockham, ya que su origen es teológico. Mientras que para Agustín Dios crea las cosas desde los arquetipos presentes en su mente, para Guillermo esta concepción limita el poder de Dios, como si el Creador necesitase de arquetipos para crear las cosas y que sin ellos no podría

hacer efectivo su acto creacional. La búsqueda de Ockham es la de resaltar la omnipotencia de Dios, pero, de ese modo, lo que logra es alejar al hombre de las cosas.

1.2. *La crisis nominalista y el nacimiento de la filosofía moderna*

La crisis nominalista genera en la historia del pensamiento un giro notable, que finalmente desembocará en el nacimiento de la filosofía moderna. Para el pensamiento de la época, esta crisis “describe la destrucción del orden, lleno de sentido, de las ideas [en sentido platónico], y la aparición de un caos de individuos inconexos, los cuales quedan fuera del alcance del lenguaje” (Bielik-Robson, 2012, p. 18). El lenguaje, en efecto, debe crear conceptos que generalicen las cosas, que las unan arbitrariamente y, de ese modo, hacer posible una comunicación significativa. En este sentido, Adorno ha señalado que

nominalismo e idealismo manifiestan el enfoque erróneo de la filosofía occidental, la cual siempre privilegió al *logos* en la forma del concepto: «la helada tierra de la abstracción», reclamando el poder instrumental por sobre la realidad, o, como en el caso de Hegel, la capacidad de convertir la realidad en su propia imagen. (Bielik-Robson, 2012, p. 19)

La gran crítica de Adorno es justamente el enfoque que adquiere la filosofía occidental: el de privilegiar el pensamiento conceptual abstracto frente a los otros modos de pensar. En esto no se distinguen ambas corrientes de la filosofía moderna: “El nominalismo negativo [es] más bien una sombra escéptica del realismo conceptual y su perjudicial enfoque en la abstracción de ideas puras” (Bielik-Robson, 2012, p. 19). Esto hizo que se busque comprender la realidad desde ese modo de pensar, perdiéndose así el valor de la individualidad.

Para Kant este olvido de lo individual se sitúa en la facultad de la razón de categorizar lo experimentado, facultad a la que denomina “entendimiento”. Su búsqueda principal es darle a la ciencia un fundamento filosófico, explicando así las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. Pero Kant sólo entiende como conocimiento al conocimiento científico, reduciendo la gnoseología a la epistemología, reducción que gana fuerzas en el siglo XIX y principios del XX. En este intento de encontrar un fundamento cierto para el conocimiento científico, Kant limita el conocimiento a la aplicación posible de las categorías del entendimiento a la intuición sensible. Como resultado de este estrechamiento de la definición de conocimiento, el vínculo con el mundo se vuelve casi nulo, recibiendo de él sólo las apariencias (“fenómenos”) categorizables. Para este autor la cosa en sí que queda inaccesible para el entendimiento humano.

Aunque el más importante para la problemática aquí en cuestión, por la influencia que tendrá en Buber, Kant no es el único autor que quita valor a la individualidad. Una valoración semejante puede verse en Hegel, cuya concepción de la realidad como un único Espíritu Absoluto, como nos dice Adorno (1990), es la continuación de la metafísica neoplatónica hasta llevarla a su plenitud, dentro de la línea que privilegia el *logos* conceptual. Sin embargo, la metafísica hegeliana vive lo que vive Hegel, y con su autor, muere el “realismo conceptual” hegeliano, que, aunque no fue idéntico al nominalismo de Ockham, su destrucción tuvo consecuencias filosóficas análogas:

La destrucción del realismo conceptual neoplatónico deja al hombre sin nada: “sólo nombres,” voces sin hondura [*flat voices - flatus vocis*] representando conceptos impotentes, los cuales pueden eventualmente ganar sólo un valor relativo, derivado no tanto por su relación de *adequatio* con el orden de la creación, sino más bien de la pura imposición económica. (Bielik-Robson, 2012, p. 15)

Con la muerte del *realismo conceptual* los nombres pierden todo tipo de valor para ser imposiciones arbitrarias de las generalizaciones de la mente humana. El nombre y, con él, el lenguaje, son meros instrumentos del pensamiento humano.

La búsqueda de la cual nace esta crisis es la de devolverle a Dios su carácter de todopoderoso y libre. Sin embargo, lo que se logró es el nacimiento de un escepticismo más poderoso que el griego (Bielik-Robson, 2012, p. 16). Porque tratando de restituir la voluntad de Dios en su acto creador, el nominalismo occidental elimina todo orden en lo creado, haciendo de cada criatura un ser completamente distinto a los otros. Esto genera una brecha *cognitiva* y, por tanto, dentro de esta línea de pensamiento, una brecha *ontológica* entre el hombre y Dios y entre el hombre y el mundo. Dios queda escondido detrás de la Creación simplemente como primera causa y la realidad de infinitos individuos distintos se vuelve impredecible. De este modo, todo nombre común es una burda generalización de individuos que poseen propiedades similares y que sirven al hombre para comunicarse y pensar con mayor facilidad. Pero nada más, *sólo nombres, voces sin hondura*.²

1.3. El nominalismo a principios del siglo XX

Mas allá de la caída del idealismo de Hegel, su pensamiento influyó en muchos autores de las distintas áreas de la filosofía, entre ellos, Saussure. La teoría del lingüista suizo sobre el nombre será la que predomine en esta época, llamada “estructuralismo lingüístico”. Esta misma teoría es la que hace de la lingüística una ciencia, en el sentido contemporáneo de esta palabra. Ella está descrita en la obra magna de Saussure, el *Curso de lingüística general*, obra publicada *post-mortem* en 1916 como recopilación de los cursos dados por el autor en la Universidad de Ginebra. El paradigma que instauró Saussure es fundamental. En el *Curso de lingüística general* el concepto del nombre casi que no aparece mencionado. Antes que de nombre Saussure (1945) prefiere hablar de *signos lingüísticos*: “El signo lingüístico es [...] una entidad psíquica de dos caras [el concepto y la imagen acústica]” (Saussure, 1986, p. 92). Aquí está influido por Hegel (1918), quien en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* dice: “El nombre como unión de la intuición producida por la inteligencia y su significado” (Hegel, 2005, p. 505). Pero se trata de una influencia depurada de la metafísica hegeliana y su concepto de Espíritu Absoluto (Villarnovo, 1989, p. 123).

En este sentido, continúa la línea de lo que dejó la crisis nominalista: *sólo nombres*. Y junto con esa línea permanece el enfoque característico de la filosofía occidental: el predominio del *logos* en forma de concepto. Este enfoque, “desatendiendo el principio de individuación, convierte la singularidad en algo secundario, de menor importancia ontológica” (Bielik-Robson, 2012, p. 21).

De hecho, el esquema neoplatónico

es dominante no sólo en la metafísica; después de la crisis nominalista se vuelve aún más operativo dentro de la epistemología idealista: la prioridad es siempre dada al concepto, ya sea bajo auspicios

² *Flat voices*, lo cual hace referencia al “*flatus vocis*” de Roscelino de Compiègne.

realistas o puramente instrumentales, es decir, ya sea como una idea platónica o como un *a priori* neokantiano. (Bielik-Robson, 2012, p. 21)

Una de las preguntas filosóficas más fundamentales de finales del siglo XIX y comienzos del XX es la de cómo hacer ciencia. Para esto es necesario que lo singular participe, de algún modo, del concepto general. Este es el esquema platónico que necesita la ciencia, en tiempos de Saussure, sostenido en el trascendentalismo kantiano o en la epistemología hegeliana idealista. Para la ciencia lo singular no tiene valor, o sólo lo tiene como manifestación de lo general, disponible para ser estudiado. El nombre, entonces, hará referencia a eso general. En esta perspectiva el lenguaje es una herramienta, fundamental, pero herramienta al fin de esta misma ciencia, pero nunca vincula al hombre con la realidad concreta.

Por la época en que se publica el *Curso de lingüística general* de Saussure, comienzan a expandirse las ideas de pensadores como Bertrand Russell y Gottlob Frege, que buscaban romper con la equivocidad del lenguaje y hacer un lenguaje *lógico*, que fuera lo suficientemente rígido para poder ser el transporte de, y el puente a, el saber objetivo. Para estos dos filósofos, lo singular no es más que la suma de sus cualidades o propiedades. De este modo, el significado del nombre es sinónimo de la suma de las propiedades de lo nombrado. Esto es justamente lo que da equivocidad al nombre y lo hace falible para la ciencia. Russell y Frege identifican el contenido semántico de los nombres con el conjunto de descripciones conceptuales asociadas a ellos (Bielik-Robson, 2012, p. 27). Esta teoría descriptivista continúa la línea de la concepción hegeliana del lenguaje, la cual

arrebata lo concreto de la experiencia sensible y declara abiertamente su veredicto: sólo podemos llegar a lo concreto a través de la evolución del concepto, que se origina en la ostensión desnuda del [déctico] *esto*, para eventualmente alcanzar la etapa en la cual agota la riqueza de la experiencia y comprende en sí mismo todo lo que ha de ser conocido, lo cual significa al mismo tiempo, todo lo real. (Bielik-Robson, 2012, p. 27)

Es en esta concepción donde culmina el idealismo hegeliano, el cual sienta bases para el desarrollo del pensamiento posterior, no desde la metafísica absolutista sino desde el planteamiento epistemológico que dio origen, y da curso, a la ciencia moderna. La ciencia busca olvidarse de toda individualidad concreta. La del objeto de estudio y, también, la del sujeto, y busca un saber que sea el mismo para todos. Bajo este paradigma, el nombre y el lenguaje quedan nuevamente sujetos a la función de signo de lo general.

Entre el lenguaje y la realidad no hay vínculo más que el forzado en la arbitrariedad del pensamiento humano. No hay vínculo posible entre el ser humano y la realidad. La objetividad buscada, el concepto, categorizado y universal, dentro del paradigma neoplatónico o kantiano choca frente a la realidad, que no es más que individuos. Esta “muralla formidable de las cosas” (Rosenzweig, 1997, p. 233.)³ genera entre la realidad y el hombre una incapacidad de vincularse. El nombre no es más que un signo vacío de contenido en el orden simbólico de la realidad (conceptualizable y conceptualizada) y la ciencia, creado por el hombre, sin reflejo ni eco alguno en la realidad *concreta*. Esta, si es que no se la reduce a lo conceptualizable, queda relegada como

³ “Con el nombre propio se abre brecha en la muralla formidable de las cosas. Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. Tampoco tiene ya un lugar suyo en el mundo, un instante suyo en el acontecer; sino que porta consigo su aquí y su ahora” (Rosenzweig, 1997, p. 233).

aquello imposible de conceptualizar y, por esto, poco importante, aunque necesaria como sostén del orden simbólico. Esta tradición

quiebra el contacto con lo real, lo transforma en un oscuro resto remanente, pone entre paréntesis y absorbe la referencia, y luego lleva toda la realidad a la mente, donde emergen los conceptos *en el lugar* de las cosas, que son primero «asesinadas» y luego tan sólo representadas *in effigie* en el proceso de conceptualización. (Bielik-Robson, 2012, p. 28)

De este modo, el lenguaje pierde también su capacidad de comunicar la realidad, sobre todo la concreta, aquella que está más allá, más acá, de los conceptos, y al no poder comunicarla, deja de ser también el vínculo con esta realidad. El hombre pierde el vínculo con la realidad porque el lenguaje ya no puede expresarla.

2. EL NOMINALISMO JUDÍO

2.1. *El origen religioso del paradigma judío del lenguaje*

En paralelo a la “tradición intelectual ateniense” (Bielik-Robson, 2012, p. 29) se desarrolló una concepción totalmente distinta del lenguaje y del nombre, la cual “abre la puerta a un vínculo especial con la realidad [...] en la cual los nombres y el nombrar constituyen, en palabras de Benjamin, su esencia y su verdadera vocación” (Bielik-Robson, 2012, p. 12).

Esta tradición tiene su origen en el ámbito religioso y, particularmente, en el de la interpretación de la Revelación tal como se ha transmitido en el judaísmo. La tradición judía, con un origen y una historia diferentes de la griega, posee en sí una gran variedad de líneas del pensamiento. El llamado “nominalismo judío” parecería surgir de una de ellas: el pensamiento de la Cábala. Esta escuela pone especial atención en la *Torá* y busca hacer una nueva lectura de la Escritura. Para sus practicantes “el lenguaje, el lenguaje ideal y verdadero, está compuesto solo por nombres” (Bielik-Robson, 2012).

El acto creador de Dios, en los primeros pasajes de la *Torá*, manifiesta este *lenguaje ideal*: “La Revelación es antes que nada revelación del nombre o los nombres de Dios. [...] No hay gramática en el lenguaje de Dios, consiste sólo en nombres” (Scholem, 1995, pp. 293-294). El poder del nombre responde al poder de Dios, que se revela *en y a través* del nombre. El lenguaje y el nombre toman, de este modo, un lugar preponderante, en la relación entre Dios-creador y el mundo-creatura:

Dios crea expresando su nombre absoluto, es decir, dejando su firma secreta en todas las cosas que Él crea, otorgándoles así sus nombres; la creación no es más que una articulación, tanto la expresión como la fragmentación del nombre divino. (Bielik-Robson, 2012, pp. 12-13)

De esta manera, nombrar es crear y vincularse con lo creado. El vínculo entre Dios y las cosas es a través de sus nombres, pero no porque los nombres hagan referencia a las esencias o ideas de las cosas, como lo es para la concepción griega que sigue la noción platónica de *participación*, sino porque en el nombre el acto creador llega a su plenitud.

También allí, en el nombre, se da el vínculo entre Dios y el hombre:

La creación de Dios está completa cuando las cosas reciben sus nombres del hombre. [...] El nombre no es sólo la última declaración del lenguaje sino también la verdadera vocación... La teoría de los

nombres propios es la teoría de la frontera entre el lenguaje finito y el infinito [...] el nombre propio es la palabra de Dios en sonido humano [...] El nombre propio es la comunión del hombre con la palabra creadora de Dios. (Benjamin, 1978, pp. 319-324)

El lenguaje creador es el puente vinculante entre Dios y las cosas, y también entre el hombre y las cosas, y el hombre y Dios, porque es un lenguaje de nombres. Dios es el hacedor del mundo a través de su palabra. El nombre, dado por Dios al crear, y vuelto a dar por el hombre, luego del mandato divino, es el espacio metafísico desde el cual cada cosa llega a su plenitud. Dios mismo se hace palabra en la voz del hombre, mientras este nombra a cada cosa, llevándola de ese modo a su realización.⁴

Esta concepción profundamente metafísica del lenguaje, implícita en los primeros pasajes de la *Torá*, al cual llamamos *nominalismo judío*, “no hace otra cosa que traducir filosóficamente el mensaje encriptado de la Biblia hebrea” (Bielik-Robson, 2012, p. 13).

2.2. La verdadera naturaleza del lenguaje: el poder del nombre

Desde esta perspectiva el valor del nombre cambia rotundamente. Para el pensamiento neoplatónico e idealista el nombre no era más que un signo arbitrario, funcional al pensar y hacer ciencia del hombre. Esto genera un abismo infranqueable entre las cosas, singulares y, por tanto, no conceptualizables, y el hombre. Pero para este pensamiento judío, justamente es el lenguaje y, en particular, el nombre, el espacio de encuentro entre las cosas y el ser humano, como señala Walter Benjamin (1978):

El hombre es quien nombra, por esto reconocemos que a través de él habla el lenguaje puro. Toda la naturaleza, en la medida en que se comunica a sí misma, lo hace en el lenguaje, y así, en última instancia, en el hombre. Por esto es el señor de la naturaleza y puede darles nombre a las cosas. (Benjamin, 1986, pp. 318-319)

El hombre, único ser capaz de nombrar, puede, a través de esa capacidad encontrarse con las cosas de un modo único y total, porque es en la voz del hombre que las cosas logran su plenitud y alcanzan su ser. De este modo, bajo esta perspectiva, la crisis nominalista, en la cual se rompe con la dependencia ontológica de las cosas con sus *ideas* o *esencias*, es liberadora, ya que cada cosa puede ser sin necesidad de participar de estos arquetipos.

Esta [crisis] inaugura una bienvenida emancipación del lenguaje de la tiranía de los conceptos generales e ideas, gracias a la cual puede finalmente volverse, como Scholem quería, un «lenguaje compuesto sólo de nombres» [1995], es decir, un lenguaje libre de las exigencias de la economía de la razón humana. (Bielik-Robson, 2012, p. 18.)

Esta es la verdadera naturaleza del lenguaje, que ya no responde a la utilidad económica, arbitraria de la razón, que lo encadena a la *tiranía de los conceptos generales*, sino a la posibilidad del ser humano de vincularse con el ser de cada cosa, “*esencialmente única*” (Blumenberg, 1985,

⁴ Francisco Luis Bernardez (1943) nos retrata poéticamente este misterio en su poema “Alguien”: “Alguien que está escondido en la espesura / de la noche desierta y silenciosa / canta con una voz de una hermosura / que revela su ser a cada cosa. / Al escuchar la voz maravillosa / el mármol siente que su entraña es dura, / la rosa empieza a conocer que es rosa / y la noche recuerda que es oscura. / Es como si del fondo de su llanto / el universo con amor oyera, despierto al fin por el inmenso canto; / se conmoviera con la voz, abriera / los pobres ojos que lloraron tanto / y por primera vez se comprendiera” (p. 27-28)

p. 609). De este modo el nombre se manifiesta como la “verdadera sustancia del lenguaje” (Bielik-Robson, 2012, pp. 13-14), el sustrato sobre el cual el lenguaje posa y se sostiene. Pero no el nombre como mero signo, sin la hondura del vínculo con lo real, sino, justamente como el verdadero puente desde el cual lo real se manifiesta. Así el lenguaje puede cumplir su función de decir, ya no conceptos, sino la realidad misma.

Este reconocimiento, del nombre como el sustrato del lenguaje, que comprende el nombre como el medio y lugar en que la realidad llega a ser, no invita a eliminar del todo el lenguaje de los conceptos. El hombre está forzado por la estructura de su pensamiento a conceptualizar y generalizar. Para Adorno (1990), el lenguaje *compuesto sólo por nombres* sólo puede ser el “lenguaje revelado”, “sin embargo, el lenguaje de conceptos debería ser usado en un modo en el cual no absolutiza la generalidad conceptual, sino de uno «utópico», es decir, como «la utopía del conocimiento [que] sería para abrir lo no-conceptual con conceptos, sin hacerlos ser lo mismo»” (Bielik-Robson, 2012, p. 20). La cita entre comillas es de Adorno, 1990, p. 20). De este modo, el nombre se manifestaría como signo de lo que no puede ser significado. Signo que tiene la función del ícono, de transmitir con su imagen lo divino, de ser acceso y manifestación de lo divino. El lenguaje del hombre, desde esta perspectiva del llamado nominalismo judío, no debería tener un carácter sólo *conceptual* —que nos aleja de la realidad, impidiéndonos también conocerla en profundidad—, sino un carácter *icónico*, en el cual el concepto es signo e imagen de lo no-conceptualizado e inconceptualizable.

2.3. El camino de Franz Rosenzweig, compañero y mentor de Buber

Uno de los primeros filósofos que quiso dar un nuevo enfoque al pensamiento del lenguaje y moldearlo según la propuesta del *nominalismo judío* fue Franz Rosenzweig (Bielik-Robson, 2012, p. 21). Este autor alemán de fines del siglo XIX y principios del XX fue, y sigue siendo, un gran referente del pensamiento filosófico y teológico judío. En su obra emblemática, *La estrella de la redención*, el autor expone una importante crítica a toda la tradición filosófica parmenídea-idealista, “de Jonia a Jena”, a la cual acusa de olvidar lo individual, sacrificándolo en pos de la totalidad generalizante del concepto.

El autor se da cuenta que el proyecto idealista⁵ de la realidad esconde una aporía infranqueable. Esta aporía revela que el fundamento de toda la estructura racional construida por los filósofos y continuada por los epistemólogos y científicos, no es racional. Paradójicamente, es el límite de nuestra singularidad la que nos hace caer en esta aporía. No hay posibilidad de demostrar científicamente, es decir, racionalmente (entendiendo la razón como es entendida dentro del idealismo), nuestro vínculo con el mundo. La realidad, la “cosa en sí” en términos kantianos, queda sin acceso, imposible de conocer. Como ya mencionamos anteriormente, este carácter objetivante genera un abismo, un muro, entre la realidad y el hombre: “El mundo de la luz racional está inevitablemente fundado en y rodeado por la oscuridad abisal de la ‘irracionalidad’” (Bielik-Robson, 2012, p. 24).

La propuesta del nuevo pensamiento de Rosenzweig es rescatar lo singular de la esclavitud de lo general; salvarlo de la prisión de la estructura rígida de la totalidad (Rosenzweig, 1997, p.

⁵ Este proyecto no se limita sólo al idealismo alemán del s. XIX sino que se extiende a lo largo de toda la “versión oficial” de la historia de la filosofía occidental desde Parménides a Hegel.

233). El autor quiere restituir el valor que tiene cada cosa, en su ser individual. Redimir la realidad de este carácter totalizador que marcó toda la tradición filosófica previamente nombrada. Esta es la tarea del hombre, a través del lenguaje y, específicamente, del nombre. Esta tarea es tanto lingüística como ética, o, mejor dicho, es “más que nada una operación lingüística que revela la dimensión ética del lenguaje” (Bielik-Robson, 2012, p. 22). El autor entiende que, para poder redimir la realidad, cada cosa, de la prisión de los conceptos, el hombre debe establecer una nueva relación con ella, con cada uno de los individuos que la componen, sean personas o cosas. Esta nueva relación comienza en el acto de nombrar, inseminando las cosas con las semillas del nombre, dando a cada cosa un nombre propio (Rosenzweig, 1997, p. 291).

Para esto es necesario cambiar antes la mirada sobre la realidad: “Lo real debe pensarse de un modo distinto: no como un remanente intocable [...], inalcanzable por las categorías, sino como algo más ‘positivo’ que se moverá al centro de nuestra práctica cognitiva” (Bielik-Robson, 2012, p. 24). La perspectiva moderna de la realidad debe cambiarse, para poder mirar la realidad de un modo distinto y así poder generar otro vínculo con ella. Esta nueva mirada nos va a posibilitar mirar cada cosa desde su unicidad auténtica y, así, nombrarla: “La tarea del ‘alma’ humana, la cual [...] se convierte en el agente de esta práctica mesiánica, es la de romper totalidades falsas, singularizar particulares, y exhalar vida en su ser al nombrar” (Bielik-Robson, 2012, p. 21). El hombre tiene entonces una tarea salvadora, en la que, a través del lenguaje, y específicamente del nombre, debe redimir a cada cosa de su concepto, de su categoría general, para devolverle su singularidad:

Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa [objeto], ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. [...] Porque en verdad el nombre no es, como lo ha querido siempre la increencia [los incrédulos] con su vaciedad orgullosa y obstinada, ruido y humo, sino palabra y fuego. (Rosenzweig, 1997, pp. 233 y 234.)

El nombre propio restaura así la autenticidad de cada cosa, que no admite generalidades. De este modo el nombre pierde su carácter de superficial, de voz *sin hondura*, de ruido y humo, para ser palabra viva y que da vida, para ser fuego.

Al nombrar, el hombre también puede generar este vínculo con lo real que la estructura idealista le impedía. Nombrando la realidad, cada cosa, designando lo “cualitativamente único”, desaparece entre la realidad y el hombre el *muro de la objetividad*, que no podía ser atravesado por los conceptos. El nombre crea puentes que se alzan por encima del *abismo de lo real* y ponen al hombre nuevamente en contacto con la realidad viva de cada cosa.

3. EL LENGUAJE EN MARTIN BUBER

3.1. *El origen jasidista del pensamiento de Buber sobre el lenguaje*

Martin Buber nació en el año 1878, en Viena, en el seno de una familia judía. Como sus padres se divorciaron cuando él era todavía un niño, fue criado por sus abuelos en la ciudad austriaca de Lemberg, actual Lviv ucraniana. El abuelo paterno, con quien vivió en Lemberg, Salomón Buber, era un conocido erudito rabínico, y con él conoció la *Torá* y aprendió hebreo. Desde muy pequeño también aprendió polaco, alemán e idish, ya que se hablaban en la casa de su abuelo, y más adelante aprendió griego, latín, inglés, francés e italiano. Este conocimiento de tantos idiomas fundó y alimentó el interés de Buber en el lenguaje, que le duró toda su vida. En el año

1896 comenzó su estudio de filosofía e historia del arte en Viena, y se unió activamente al movimiento sionista, fundado por Theodor Herzl. Con él publicó en el diario *Die Welt* hasta 1904. Ese año se doctoró en Berlín, donde vivía con su esposa. Luego se dedicó hasta 1923 en su mayoría de escritos y estudios a la mística judía y cuentos de la tradición jasídica. También en 1916 fundó la revista *Der Jude*, la cual dirigió hasta 1924. En 1920 conoció a Franz Rosenzweig, con quien fundó un instituto judío para la educación de adultos y entabló una fructuosa amistad, uno de cuyos frutos fue la traducción conjunta de la *Torá*. En 1923 publicó su obra emblemática, *Yo y Tú*, en la cual se haya gran parte de su concepción sobre el lenguaje.

En sus relatos autobiográficos, Buber cuenta que desarrolla su filosofía del lenguaje muy influenciado por la religiosidad judía interpretada desde el Jasidismo. Allí nos dice que en su libro sobre la leyenda de Baal-Shem Tov,⁶ en 1907, hace un primer acercamiento a este principio fundamental.

Esta introducción [del libro sobre la leyenda de Baal-Shem Tov] se refería a la distinción radical entre mito en el más estrecho sentido de la palabra (el mito de las mitologías) y la leyenda. Dice:

«La leyenda es el mito del llamado. En el puro mito no hay diferencia de ser... El mismo héroe se sitúa en otro peldaño que el dios, no más en contra de él. No están el yo ni el tú. [...] La leyenda es el mito del yo y el Tú, del que llama y el llamado, del finito que entra en lo infinito y del infinito que necesita de lo finito». (Schilpp y Friedman, 1967, p. 33. La traducción es mía.)

Este principio fundamental del lenguaje es el llamado que recibe el ser humano del Tú. Pero no de cualquier Tú, sino justamente del *Tú eterno*, “el único tú que, por su naturaleza, no puede convertirse en eso” (Buber, 2013, p. 61). Buber nos presenta a Dios como aquel a quien solo podemos encontrarnos del modo personal yo-tú, a quien nunca podemos objetivar, cosificar. Es el Dios que es *YHVH*, el Dios de los judíos, que a lo largo de la *Torá* sale al encuentro del ser humano y lo convoca, lo llama.

Esto revela que, también para Buber, el origen desde el cual debe pensarse el lenguaje es religioso. Es el llamado del infinito a lo finito, que permite que lo finito entre en lo infinito. Este principio surge de la religión judía y, en Buber, específicamente de la tradición jasídica. Buber cuenta que cuando era chico su padre lo llevó a una reunión que tuvo él con la comunidad jasídica de Sathora en Galitzia, y aunque había quedado muy impresionado, recién cuando Martin llega a los veintiséis años, leyendo a Baal Shem, reconoce en esa comunidad lo que es para él la esencia del judaísmo (Friedman, 1955, p. 16).

La vida del ser humano, para Buber, se desarrolla en forma de respuesta a este primer llamado, *en* el lenguaje, “pues en verdad el lenguaje no está en el hombre, sino que es el hombre el que está en el lenguaje y habla desde él” (Buber, 2013, p. 37). De este modo lo manifiesta en su obra magna, *Yo y Tú*. En esta obra no habla nunca de *llamado* en esos términos, pero sí lo hace desde la *respuesta*. Será en un ensayo, *Diálogo*, que escribirá algunos años más tarde, en 1929, que profundizará sobre el llamado. Este ensayo, nos dice el autor en la introducción de su publicación en inglés, fue hecho justamente para clarificar los principios presentados en *Yo y Tú* (Buber, 2002, p. ix).

⁶ Israel ben Eliezer (1698 – 1760), llamado Baal-Shem Tov, fue rabino judío y fundó la corriente jasidista del pensamiento y religiosidad judía. El título con el cual lo llaman significa, literalmente, maestro del buen nombre.

Allí sostiene que “vivir significa que a uno se le dirige la palabra” (Buber, 2013, p. 117). El hecho de vivir, de estar vivos, está sostenido y constituido por este llamado, por esta palabra que se nos dirige. “Lo que me sucede —continúa Buber— es un habla que se dirige hacia mí. Y en tanto es lo que me sucede, el acontecer mundano es un habla dirigida a mí” (Buber, 2013, p. 117). Lo que le sucede a cada ser humano está dirigido a él en forma de llamado. Cada situación que le sucede es un llamado, el acontecer del mundo en su vida es un llamado. Este llamado está manifestado en signos. Pero no son signos sobrenaturales o espectaculares:

Los signos del habla que se dirige a mí no son algo extraordinario, algo que escapa del común orden de las cosas: son justamente eso que se da una y otra vez, justamente eso que sucede en cualquier caso. (Buber, 2013, p. 117)

Los signos no tienen forma de relámpagos ni de musas, sino que están lo que sucede. Esto hace que el ser humano pueda evadir fácilmente los signos a través de una coraza. “Cada uno de nosotros se guarece de una coraza cuya función es la de repeler los signos [...]. Lo que me sucede me dice algo. [...] No es una experiencia que se pueda aislar, queda la pregunta del que pregunta y quiere una respuesta” (Buber, 2013, pp. 117-118). El ser humano repele los signos porque el llamado que transmiten exige respuesta. Una respuesta que sólo él puede dar. No puede el ser humano extraer lo dicho de lo acontecido, no puede objetivarlo, cosificarlo. Porque “se dice en mi [su] vida” (Buber, 2013, p. 118). Y es en cada suceso en que estos signos se manifiestan. No en el mundo objetivado y “nombrado” por la ciencia. Es en el mundo real que se da en su acontecer: “El verdadero nombre del concreto universal es la creación, confiada a mí, a cada ser humano. En ella se nos conceden los signos del habla” (Buber, 2013, p. 119).

En este llamado el Tú eterno se manifiesta, en cada momento, como presente y, sin embargo, de modo enigmático. “Si al que habla ese lenguaje lo llamamos Dios, entonces es siempre el Dios de un instante, un Dios momentáneo” (Buber, 2013, p. 121). Sin embargo, el ser humano no solo recibe un mensaje, sino muchos, y detrás de cada mensaje percibe a ese mismo, enigmático, Dios del instante. Y como cuando al leer un poema se encuentra con una parte del autor, al leer otras obras del mismo autor va complementando y conformando una existencia polifónica de esta persona, del mismo modo puede encontrar la existencia polifónica de Dios detrás del habla. “Así surge ante nosotros... el Señor de la voz, el único” (Buber, 2013, p. 122).

Podemos identificar este *llamado* del que Buber nos habla en el seno de la religiosidad judía, en los primeros libros de la *Torá*. Llamado primero al mundo y a la realidad del mundo a existir, a ser. Llamado también a existir al ser humano. Y este es el mismo llamado que hace Dios al hombre para que nombre lo creado y para que en ese nombre lo creado alcance su plenitud. Este es el mismo llamado del que nos habla Buber, no ya pensado como en el origen de los tiempos, sino presente en cada acontecimiento de mi existencia, en mi vida. Los signos del habla se hacen presentes en cada acontecimiento y exigen la respuesta del ser humano como el *único* modo de llevar a la plenitud ese acontecer, y con ello, la propia vida.

3.2. Buber y su interpretación de la Biblia

El pensamiento de Buber está fuertemente influenciado por el Jasidismo. Esta corriente tiene una profunda conexión con la Cábala:

El jasidismo puede ser considerado como la unión entre tres corrientes diferentes. Una de estas es la ley judía, como está expresada en la Halajá de la *Torá*; la segunda es la leyenda y dichos judíos como

están manifestados en la Hagadá talmúdica y en la posterior mitología judía; y la tercera es la Cábala, la ‘tradición’ mística judía. (Friedman, 1955, p. 17)

La escuela cabalística tiene una espiritualidad muy amplia y diversa que influye en gran medida en la espiritualidad jasídica, de tal modo que “los conceptos centrales del jasidismo provienen de y sólo pueden ser entendidos desde la Cábala” (Friedman, 1955).

La Cábala da al jasidismo los lineamientos fundamentales para una fundamentación teológica: el mundo creado por Dios; el llamado al hombre a co-redimir el mundo del mal; y la responsabilidad del hombre en responder a este llamado. También el jasidismo toma de la Cábala la lectura de las escrituras como un medio desde el cual el hombre puede vencer el impulso hacia el mal y transformar la vida interior del hombre. En este sentido, la *Torá* es un regalo invaluable (Friedman, 1955, p. 21).

Para Buber, la revelación a través de la Biblia retrata la relación del hombre con Dios: “Todos los libros de relatos bíblicos tienen *un* solo tema: la historia de los encuentros entre YHVH y su pueblo” (Buber, 2018, p. 115). Toda la Biblia puede ser interpretada desde esa relación, a ese conjunto de encuentros entre Dios y el hombre, presente en el pueblo judío. La Biblia es entonces la historia de esta revelación de Dios al hombre. Podemos de este modo introducir a la Biblia en la categoría de leyenda, tal como la hemos delineado al inicio de esta sección. La Biblia es *el* mito del llamado, del infinito que necesita de lo finito, y de lo finito que entra, por esto, en lo infinito.

El mismo acto de crear de Dios establece este encuentro suyo con el hombre: “Dios crea al hombre por amor, dice Buber, como un tú para su Yo, un yo para su Tú” (Friedman, 1955, p. 240). El ser humano es creado por un acto de amor de Dios, por el cual también hace al hombre libre, es decir, capaz de elegir si entrar en diálogo con Él o no. Además, que el ser humano sea producto del amor de Dios implica su unicidad y originalidad inigualable. De este modo, cada persona manifiesta algo de Dios que sólo esa persona puede hacerlo, en la medida en que entre en diálogo con Él.

Esto hace que cada persona, a su modo propio, participe del obrar de Dios en el mundo. “El hombre completa la creación de Dios e inicia su redención” (Friedman, 1955, p. 241). Dios accede al mundo a través del hombre, quien en su libertad puede entrar en diálogo con Él, pero quien también, en el mismo hecho de ser creado, no puede renegar completamente de esta relación. Porque el acto creador es incesante, es el llamado de Dios al hombre y al mundo a ser. Este vínculo con Dios es la esencia de la existencia humana, sin la cual no podría ser y, por esto, sólo desde ese vínculo puede el hombre llegar a su plenitud. El mismo acto de crear ya implica comunicación entre el creador y lo creado, implica lenguaje, implica llamado. El acto de nombrar acontece aquí en su total plenitud, como la manifestación de la omnipotencia divina que crea, *llamando a ser* al hombre y al mundo, y completando su creación a través del ser humano que nombra cada cosa. El nombre es también aquí preludio e iniciación de la redención del mundo y, junto con él, del ser humano. El ser humano es quien, nombrando completa la creación e inicia la redención.

Pero el acto de Dios no se queda en el acto de crear, que todavía lo deja alejado del ser humano, aunque este último dependa ontológicamente de Él.⁷ El amor divino, que se manifiesta constantemente en la historia, da cuenta además de un Dios *revelador*:

Es el Dios creador quien ininterrumpidamente habla en la naturaleza, pero en la historia es el Dios revelador quien habla, y su revelación «irrumpe una y otra vez sobre el curso de los acontecimientos y los irradia». (Friedman, 1955, p. 244. La cita entre comillas es de Buber, 1952, p. 57)

Dios se manifiesta primero al ser humano a través de la naturaleza, pero a lo largo de la historia se va revelando paulatinamente hasta que se manifiesta con el nombre de *YHVH*. Él es el Dios de la revelación. Es el Dios que se manifiesta y se esconde. Y que se esconda hace posible su manifestación y hace posible que Él mismo se dé a conocer con el giro “Yo estaré ahí como el que yo estaré ahí” (Friedman, 1955, p. 245).⁸

Este es el Dios que habla al ser humano en los signos del mundo, en los acontecimientos de la vida. Él es el *Dios de los momentos*, el Señor de la voz, el *único*. Esto se manifiesta en el nombre de *YHVH* como aquel que está presente en todos los momentos. No sólo hacia el futuro, sino también desde el pasado, como el Dios que ya estaba presente en la historia de los antepasados,⁹ en la historia del pueblo, en la historia de la humanidad. La Biblia es el testimonio de la revelación de la presencia de Dios, de su estar presente en la historia del mundo, en la historia de la humanidad, y de manifestarse en ella llamando a cada persona a encontrarse con Él.

La revelación es entonces un hecho objetivo, presente en la Biblia, pero también un hecho subjetivo, presente también en la lectura de la Biblia de cada persona, y en los signos que aparecen en los acontecimientos de cada persona:

Antes de que la palabra sea hablada al hombre en lenguaje humano, es hablada hacia él en otro lenguaje, desde el cual tiene que traducirlo al lenguaje humano. No transmite un discurso terminado, pero da forma para hacer sonar uno oculto y silencioso. Pero esto no significa que hace una traducción emocionalmente subjetiva del discurso, y luego pretenda poseer la palabra de Dios. La palabra es hablada a él como de persona a persona, y él debe ser plenamente una persona, con todo lo que eso significa, antes de que Dios pueda hablarle. (Friedman, 1955, p. 247. Cfr. Buber, 1949, pp. 110-113)

La revelación puede ser objetiva y subjetiva porque es, ante todo, dialógica. Porque parte del llamado de Dios al ser humano. Llamado a que sea su tú, al encuentro, *persona a persona*. Este es el lugar del lenguaje, entre persona y persona. Cuando Buber habla de que se debe ser persona

⁷ La gran diferencia entre la metafísica platónica y la metafísica judía no está en la dependencia de(l) ser del hombre para con Dios, sino más en lo que la participación significa en los autores neoplatónicos, como San Agustín y Santo Tomás, esto es, la limitación del acto de ser por una idea, arquetipo o esencia, que determina una jerarquía de seres, entre aquellos que más participan del ser de Dios y aquellos que menos lo hacen. Parecería que para el pensamiento judío dicha jerarquía no existe, del modo que la dependencia ontológica de Dios, condición necesaria para existir, es en todos igual, y paradójicamente, esencialmente distinta, porque esta dependencia que tiene cada ser de Dios la tiene justamente desde su originalidad, y por eso, en cada ser, es única. No hay jerarquías sino una comunidad de seres.

⁸ Cfr. Ex. 3,14. La traducción de este pasaje en el cual Dios se da a sí mismo el nombre de *YHVH* ha generado muchos estudios y desafíos en la traducción a lo largo de la historia. En la traducción de Buber y Rosenzweig del hebreo original al alemán dice: *Ich werde dasein, als der ich dasein werde*. “En *Königtum Gottes* y en *Moses* Buber rechaza ‘Yo soy el que soy’ [La traducción habitual, sobre todo en el ambiente cristiano-católico] por ‘Yo estaré ahí como estaré ahí’... «Significa acontecer, llegar a ser, estar (ser) ahí, estar presente... pero no ser en un sentido abstracto»” (Friedman, 1955, pp. 245-246. La cita entre comillas es de Buber, 1932-1936, p. 83.)

⁹ Cfr. Ex. 3,6. “Y añadió: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios.” Cita tomada de la Biblia de Jerusalén.

plenamente para poder encontrarse con Dios y recibir su palabra, nos está adelantando que el encuentro persona a persona no es algo que sucede siempre. El encuentro con Dios sucede cuando logramos romper con la coraza y abrimos a los signos de los acontecimientos. *Ser plenamente persona* significa estar abierto a los signos de Dios en el mundo. En ellos se nos transmite este lenguaje escondido y silencioso. A ese habla está el hombre llamado a dar forma, a dar sonido. Esto nos remite nuevamente al Génesis, y a la tarea que da Dios al ser humano, la tarea de nombrar. Es Dios quien nombra en la voz del ser humano, y es el ser humano quien traduce con su voz los signos recibidos en cada encuentro, nombrando. De este modo el ser humano da plenitud a lo que nombra, a los acontecimientos y a las cosas, y las redime, esto es, las lleva a su realización. Esta es la tarea del ser humano, y en eso se concibe su respuesta. De este modo podemos comprender en Buber que el acto de nombrar no sea, propiamente, dar un nombre. El nombre, como palabra, entra dentro del lenguaje de los conceptos, y no tenemos la posibilidad de traducir a nuestra voz el nombre divino, sino sólo diciendo tú, abriendo así el espacio para el encuentro persona a persona.

3.3. La respuesta del ser humano: las palabras fundamento

En el año 1916 Buber ya tenía los primeros borradores de *Yo y Tú*, pero en el 1919 tuvo más claros los principios que quería delinear en su obra, sobre todo en lo que concierne la relación del hombre con Dios, que será fundamental para todo su pensamiento (Friedman, 1955, p. 52). Finalmente, publica la primera edición en 1923. En esta obra, que está dividida en tres partes, Buber manifiesta de un modo más sistemático su pensamiento. En ella se manifiesta el valor fundamental del lenguaje en la filosofía del autor.

El ser humano habla diversas lenguas [...] más el espíritu es uno, es una respuesta al tú que emerge del misterio. El espíritu es verbo [...] en verdad el lenguaje no está en el hombre, sino que es el hombre el que está en el lenguaje y habla desde él, así ocurre con toda palabra y todo espíritu [...]. No es como la sangre que circula en ti, es como el aire que respiras. El ser humano vive en el espíritu cuando es capaz de responder a su tú. (Buber, 2013, pp. 36-37)

El ser humano vive en su espíritu cuando vive en el lenguaje y de ese modo puede responder a lo que tiene enfrente. El lenguaje no es simplemente el que hablamos, la lengua; eso es solo parte del proceso. El lenguaje verdadero es el lenguaje del espíritu. Vivir en el espíritu posibilita al ser humano redimir la realidad, llevarla a su realización, como aspiraba Rosenzweig. Posibilita al ser humano contemplar y concebir la realidad, distinta a como la percibe la filosofía moderna y la ciencia. La realidad se manifiesta, de este modo, como constituida de distintos seres con los cuales el ser humano puede encontrarse. Y, a través de ellos, encontrarse con la realidad entera. El lenguaje del espíritu es entonces el lenguaje del tú. Es la respuesta frente al habla que se manifiesta al ser humano en cada acontecimiento.

Vivir en el espíritu es vivir *tomando conciencia* de lo que está sucediendo, recibiendo así los signos del *habla*. Sólo de ese modo puede surgir del hombre una respuesta a su *tú*. Y sólo en esa respuesta puede el ser humano vivir en su lenguaje, esto es, vivir en el espíritu.

Lo central, para la filosofía y antropología de Buber, es la relación *yo-tú*. Pero la relación es entendida para Buber siempre en el marco del lenguaje. Esto será importante para entender las características que tendrá la relación para el autor.

En el comienzo está la relación.

Consideremos el lenguaje de los “primitivos”, o sea, el de los pueblos que son pobres en objetos y cuya existencia se construye en un estrecho círculo de actos cargados de fuerte presencia. Los núcleos de este lenguaje, los vocablos, las estructuras pre-gramaticales de las que emergerán los diversos tipos de palabras, en su mayor parte indican la totalidad de una relación. (Buber, 2013, p. 22)

En este pasaje se ve de modo claro la centralidad en la relación y cómo ella es entendida siempre dentro del marco del lenguaje. El lenguaje de estos primeros seres humanos, *pobres de objetos*, pero *fuertes de presencia*, está justamente cargado de relación. Es un lenguaje de pocas palabras, pero con mucho significado, que sólo puede traducirse y comprenderse en cada situación concreta. Es un lenguaje sujeto al acontecimiento y a la relación que ese mismo lenguaje construye y funda. Estas *estructuras pre-gramaticales* que serán el origen de las palabras están cargadas de relación. Luego las palabras conceptualizan ese acontecimiento, abstrayendo del suceso puntual y generalizando. Pero el origen de toda lengua y palabra, ya conceptual, está en este lenguaje cargado de relación. Adorno nos remite a algo similar, esto es: que el lenguaje no se quede en la tiranía de los conceptos, sino que sea signo y manifestación de ese lenguaje verdadero, sólo compuesto por nombres, que remite a la relación verdadera con la realidad. De este modo, el lenguaje conceptual puede abrirnos *utópicamente* hacia lo no-conceptual y no-conceptualizable (Adorno, 1990, p. 20).

Para Buber, el mundo del ser humano está fundado en su lenguaje, en la actitud que el lenguaje manifiesta:

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud doble.

La actitud del ser humano es doble, según la duplicidad de las palabras básicas que puede decir.

Las palabras básicas no son palabras sueltas, sino pares de palabras.

Una palabra básica es el par yo-tú.

La otra palabra básica es el par yo-eso... (Buber, 2013, p. 11)

Este es el comienzo de *Yo y Tú*, en el cual el autor ya nos revela el corazón de su pensamiento. El mundo del ser humano está determinado por el modo en que este se enfrenta al mundo. Y el modo en que el ser humano se enfrenta al mundo es el lenguaje que utiliza para llamar al mundo. Esto está presente en las *palabras fundamento* (*Grundworte*), que no están sueltas, sino que son pares de palabras, lo cual vuelve a manifestar la centralidad de la relación para el autor. No hay actitud del ser humano que no sea en dirección a un otro. El modo de ser del ser humano está sellado por su modo de relacionarse con lo otro.

El primer modo de enfrentar al mundo es el que está constituido por la palabra fundamento *yo-tú*. El mundo es enfrentado entonces como un *tú*. Este primer par constituirá la posibilidad del ser humano de encontrarse con la totalidad de lo que tiene enfrente. El segundo par constituye el modo de enfrentarse al mundo como objeto. Para el autor, no sólo el ser humano puede ser llamado con la palabra *tú*. Cualquier ser de la realidad y del pensamiento puede recibir la palabra *tú*. El hombre puede encontrarse de un modo verdadero con cualquier ser, y está llamado a hacerlo. En la medida en que pueda salir de su coraza para dejar de contemplar aspirando una suerte de mirada “objetiva” y permita que el acontecimiento del encuentro suceda. Esto sucederá cuando el ser humano responda al llamado de *nombrar* pronunciando *tú* a aquello con lo que se encuentra.

Estas palabras, una vez dichas, fundan existencia (Buber, 2013). El ser humano, a través del lenguaje, funda la existencia de ese estar frente a la realidad. El primer par se dice con todo

nuestro ser, porque sólo asumiendo con todo el ser la palabra *tú* puede el ser humano crear el espacio para que se dé el encuentro, que es el espacio de la redención en el nombre otorgado por Dios, solo traducible a lenguaje humano en el *tú*.

El segundo modo de enfrentar el mundo está determinado por el par *yo-eso*. Aquí *eso* puede ser intercambiado por *él* o *ella*. Es el modo de enfrentar al mundo como objeto externo, que no me involucra, donde yo no me hago cargo ni parte. Es el lenguaje de la razón humana, de las categorías, de los conceptos. No podemos, dice el autor, decir esta palabra con todo nuestro ser. El yo de este par no es total, es el yo que rompe con su apertura a lo real. Es el yo que, utilizando términos kantianos, experimenta, categoriza. El yo que mide la realidad, distingue, separa, cosifica, pero no se encuentra con ella. Es el lenguaje de lo superficial, de aquello que mi razón, desde el entendimiento puede categorizar y conceptualizar, el lenguaje de lo general. Sólo toca lo superficial, lo que es experimentable. No hay esencia por encontrar, esta es una construcción de la conciencia humana, una categoría, que nos aleja de la realidad.

Sin embargo, el lenguaje del ser humano debe ser conceptual. La capacidad de categorizar la realidad le permite al ser humano vivir y desde la razón, formar un mundo ordenado. Por medio de ella puede, además, establecer un relato de lo acontecido, y predecir lo por-acontecer. Esta es la tarea de toda ciencia. Esta es la coraza en la cual el ser humano se siente seguro, porque todo está controlado. Puede decirse a sí mismo: “tranquilízate, todo sucede exactamente como debe suceder... sólo se trata del ‘mundo’” (Buber, 2013, p. 117).

El autor nos dice que sin el mundo del *eso* el ser humano no puede vivir, necesita de las actividades y conocimientos de este para poder vivir. Desde el mundo del *eso* puede construirse un pasado, una línea cronológica de experiencias que hace a la identidad de cada ser humano. Pero una vida sin decir la palabra *tú* no sería una vida humana: decir *tú* constituye el origen del yo. Antes del yo está el *tú*, y sólo desde el *tú* puede, el hombre, decir yo. Luego de este proceso, recién después de este reconocimiento de uno mismo, puede decir *eso*, separando su yo de lo que tiene enfrente.

El lenguaje se manifiesta aquí no sólo como previo al pensamiento y aún a la personalidad, o cualquier elemento psíquico, sino también como condición necesaria para que estos se den. Sólo hay conciencia del propio yo cuando se dice la palabra *tú*. Buber habla (2013) de los niños, y cómo se manifiesta esto desde la vida prenatal. La vinculación natural del niño, no sólo con su madre, sino también con el cosmos, sellan en el niño un *deseo* de la relación, justamente, innato. Esta vinculación natural va mutando en una vinculación espiritual, es decir, en una relación, al *tú*. El niño en sus primeros esbozos de vida manifiesta, con sus gestos, este deseo de relación. La mirada buscadora que no fija, las manos que tantean, y tantos otros gestos, revelan el instinto de “hacer de todo un tú, el instinto de relacionarse con todo” (p. 28). El niño no experimenta el mundo. No puede hacerlo, no posee la capacidad mental, todavía, de categorizar el mundo, y tampoco la capacidad de alejarlo, y transformarlo en un *eso*. Este es el deseo que hace al niño entrar en relación aún antes de poder hablar, “una forma de decir tú previa a lo verbal” (p. 29). La relación, aún desde el comienzo, está pensada como lenguaje. Como lenguaje pre-verbal, es un lenguaje de nombres, del *tú*, que no conoce conceptos. El concepto, la “cosa”, será un producto tardío. El *a priori* de la relación es, para el autor —quien toma el concepto de Kant— el *tú innato*: “Las relaciones vividas son las realizaciones del *tú innato* en aquello con lo que se encuentra” (p. 29).

De este modo la antropología de Buber es fundamentada en el lenguaje y, más precisamente en la respuesta que debe dar al llamado que recibe en cada acontecimiento. Respuesta que, por invitación divina, está constituida por nombres. Pero sólo el lenguaje divino es lenguaje de nombres, lo cual parecería mostrar como imposible el deseo y la búsqueda de los pensadores del “nominalismo judío”. Sin embargo, Buber nos dice que nombrar es decir *tú*, y que de ese modo puede el ser humano redimir la realidad, encontrándose con ella como persona. El ser humano se constituye en el encuentro, pero el encuentro, como vimos, se constituye en el lenguaje (Buber, 2013, p. 17). En el lenguaje de persona a persona, entre el llamado del Tú eterno y la respuesta que da el hombre a ese llamado.

SOBRE EL AUTOR

Juan Facundo Torres Brizuela es Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es, también, profesor y licenciado de Filosofía por la misma casa de estudios. Su área de investigación es la antropología filosófica. Ha realizado su tesis de licenciatura sobre la influencia del "nominalismo judío" en la antropología de Martin Buber.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. (1990). *Negative Dialectics*, trad. E. B. Ashton. London: Routledge.

Aristóteles (1978). *Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Benjamin, W. (1978). *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, trad. E. Jephcott. New York: Schocken Books.

Bernardez, F. (1943). *Poemas de carne y hueso*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal.

Bielik-Robson, A. (2012). The promise of the name: 'Jewish nominalism' as the critique of idealist tradition. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3(1), pp. 11-35.

Blumenberg, H. (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace. Cambridge Mass.: MIT Press.

Buber, M. (1932-1936) *Königtum Gottes, Vol. I of Das Kommende. Untersuchungen der Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*. Berlin: Schocken Verlag.

Buber, M. (1949). *The Prophetic Faith*, trad. C. Witton-Davies. New York: The Macmillan Co.

Buber, M. (1952). *At the Turning. Three Addresses on Judaism*. New York: Farrar, Straus & Young.

Buber, M. (2002). *Between man and man*. Londres y New York: Routledge.

- Buber, M. (2013). *Yo y Tú, y otros ensayos*. Ciudad de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Buber, M. (2018). *Ocho discursos sobre el judaísmo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Corti, E. (2017). Dialéctica, teología, ontología: Roscelino y Anselmo. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 24, pp. 55-86
- Friedman, M. (1955). *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Platón (1983). *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*, trad. M. García-Baró. Salamanca: Sígueme.
- San Agustín (1995). *L. De 83 quaestionibus, Obras completas de San Agustín XL*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo Tomás (2003). *Del ente y de la esencia; Del reino*. Buenos Aires: Losada.
- Saussure, F. (1986). *Curso de lingüística general*, trad. A. Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Schlipp, P. y Friedman, M. (1967), *The Philosophy of Martin Buber*. USA: The Library of Living Philosophers.
- Scholem, G. (1995). *The Messianic Idea in Judaism. And other essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books.
- Villarnovo, A. (1989). Sobre la influencia de Hegel en Saussure: la naturaleza del signo lingüístico. *Rilce* 5.1, pp. 119-129.